

La splendeur de la vérité

Commentaire de l'encyclique *Veritatis splendor*

par Monseigneur Bernard Tissier de Mallerais

Signée par le pape Jean-Paul II le 6 août 1993, en la fête de la transfiguration du Seigneur, qui est le « resplendissement de la gloire et l'effigie de la substance » du Père céleste (He 1, 3), l'encyclique *Veritatis splendor* présente l'homme comme « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1, 26) (prologue de l'encyclique), appelé « par la foi en Jésus-Christ (...) à devenir lumière dans le Seigneur » (VS 1), et ultimement à être « transformé de gloire en gloire à l'image » du Seigneur (cf. 2 Co 3, 17-19) (VS 117). Elle situe ainsi « la vérité de Dieu créateur et rédempteur et la vérité de l'homme créé et racheté par lui » (VS 99) comme une unique pierre précieuse aux deux facettes d'une « splendeur fascinante » (VS 83), entre la splendeur initiale et la splendeur finale de l'homme, image de Dieu.

Attachons-nous à mettre en évidence, non pas seulement les lumières de cette « splendeur » de l'encyclique, mais aussi ses ombres éventuelles.

Prologue

La vérité, « forme » de la liberté

Dès les premiers mots, l'encyclique *Veritatis splendor* nous introduit au cœur du problème moral : la *liberté* humaine est-elle redevable envers une *vérité* ?

« La splendeur de la vérité se reflète dans toutes les œuvres du créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26) : la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme, qui de cette façon, est amené à connaître et à aimer le Seigneur. C'est dans ce sens que prie le psalmiste : "Fais lever sur nous la lumière de ta face" (Ps 4, 7). »

Comprenons que l'homme, « image de Dieu par l'esprit, par l'intelligence ¹ », reçoit de Dieu, par participation de la vérité divine, la lumière naturelle de sa raison. Par celle-ci, l'homme connaît la *vérité de Dieu sur lui*, le plan divin, ainsi que la *vérité de l'homme*, le « mode d'emploi » de l'homme et de sa liberté. Ainsi, la vérité « donne sa *forme* à la liberté » : elle ne se contente pas de lui fixer des garde-fous en deçà desquels elle pourrait s'exercer de manière autonome, mais elle lui impose sa « forme » même, comme le moule impose sa forme à la glaise. Cela commence très bien.

« Et, de cette façon, l'homme est amené à connaître et à aimer le Seigneur. » Connaître le créateur dans le miroir des créatures (cf. Rm 1, 20), assurément ; mais connaître et aimer Dieu dans son mystère surnaturel, cela ne se peut sans la révélation extérieure et la charité. Espérons que la suite lève l'ambiguïté.

Introduction

Le Christ, « lumière qui éclaire tout homme »

« Appelés au salut par la foi en Jésus-Christ, “lumière véritable qui éclaire tout homme” (Jn 1, 9), les hommes deviennent “lumière dans le Seigneur” et “enfants de lumière” (Ep 5, 8), et ils se sanctifient par “l'obéissance à la vérité” (1 P 1, 22). »

Certes, tous sont appelés au salut, mais tous n'en acceptent pas l'appel efficace, tous ne reçoivent pas le baptême qui est le « sacrement de la foi », en un mot, tous ne sont pas prédestinés (Ep 1, 5) et régénérés. Donc, tous ne deviennent pas « lumière dans le Seigneur ». L'indéfini « les hommes deviennent lumière dans le Seigneur » équivaut à la thèse de la rédemption universelle qui est déjà proposée ailleurs par Jean-Paul II, dans *Redemptor Hominis* en particulier ². C'est une hérésie. La retrouver ici, dès le début de *Veritatis splendor*, porte une atteinte gravissime à l'autorité de l'encyclique. Nous poursuivrons néanmoins notre lecture en supposant qu'un malheureux *lapsus calami* a fait écrire au pape « les hommes », au lieu de « les chrétiens » (cf. VS 21, 73).

¹ — Saint Augustin, *In Jo., Tractatus* 3, n° 4.

² — Cf. Johannes Dörmann, *Der Theologische Weg Johannes-Pauls II. Zum Welgebetsstag der Religionen in Assisi*, II, 1, Sitta Verlag, Senden Westf., 1992, pp. 147, 181.

« Le mystérieux péché originel » : plus de mystère

L'obéissance à la vérité « n'est pas facile », poursuit le pape, car, dit-il, à cause du « mystérieux péché originel (...), la capacité de connaître la vérité se trouve alors obscurcie et sa volonté de s'y soumettre, affaiblie » (VS 1).

Ne nous ayant encore rien dit de l'élévation de nos premiers parents à l'état de « justice et de sainteté³ » surnaturel, l'encyclique ampute le péché originel de son mystère ; il se limite à un obscurcissement de l'intelligence et une faiblesse de la volonté. Même cela, c'est raccourcir la vérité. Le *Catéchisme de l'Église catholique* est plus réaliste en parlant d'une « inclination au mal » (n° 403). La tradition attribue au péché originel, outre la perte de la justice originelle, une quadruple blessure de la nature humaine, en particulier la blessure de *l'ignorance* dans l'intelligence, qui la « destitue de son ordre au bien⁴ ».

Il est vrai cependant que la lumière naturelle de la raison n'est pas éteinte et que la volonté est toujours capable de quelque bien ; aussi, malgré « les ténèbres de l'erreur et du péché », l'homme peut-il se poser la question du « sens de la vie » (VS 1).

Le « mystère de l'homme » : quel mystère ?

« Que dois-je faire ? Comment discerner le bien du mal ?

« La réponse n'est possible que grâce à la splendeur de la vérité qui éclaire les profondeurs de l'esprit humain (...), la réponse (...), c'est Jésus-Christ lui-même, comme le rappelle le deuxième concile du Vatican : “En réalité le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation” (Vatican II, GS 22, 1). » (VS 2)

Nul texte conciliaire n'est plus chargé de sous-entendus que celui que cite, dès le début, *Veritatis splendor*. Il est tiré de *Gaudium et spes*, très utilisé par l'encyclique.

L'art de la réinterprétation transcendantale

Le texte est en fait dû à Henri de Lubac : « En révélant le Père et en étant révélé par lui, le Christ achève de révéler l'homme à lui-même. En prenant possession de l'homme, en le saisissant et en le pénétrant jusqu'au fond de son être, il le force à descendre lui aussi en soi pour y découvrir brusquement des régions insoupçonnées. Par le Christ, la *personne* est adulte, l'homme émerge définitivement de l'univers⁵. » Il faut

³ — Concile de Trente, Dz 788, DS 1511 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, § 375.

⁴ — I-II, q. 85, a. 3.

⁵ — Henri de Lubac, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1938 ; 4^e édition, 1947, pp. 295-296.

comprendre, avec le futur Jean-Paul II, que la « révélation » réside en ce que « le Fils de Dieu, par son incarnation, s'est uni à chaque homme ⁶ » et que, « par le mystère de l'incarnation (...), l'extraordinaire dignité de la nature humaine est mise en évidence ⁷ ». C'est « le caractère anthropocentrique de la révélation faite aux hommes dans le Christ ⁸ ». « Lorsque Dieu se révèle et que la foi l'accepte, c'est l'homme qui se voit révélé à lui-même et confirmé dans son être d'homme et de *personne*. Nous savons que Dieu se révèle en Jésus-Christ et qu'en même temps, comme dit *Gaudium et spes*, Jésus-Christ révèle l'homme à l'homme ⁹. » Pour Karl Rahner, l'incarnation, par laquelle l'homme Jésus-Christ est dépouillé de la personnalité humaine pour subsister dans la personne du Verbe, montre que « ce qui s'est dépouillé de soi (...) devient vraiment ce qu'il est : une réalité humaine » et suppose que « cette tendance à se dépouiller de soi au profit du Dieu absolu, au sens ontologique et pas seulement moral, appartient aux constituantes les plus fondamentales de l'essence humaine ¹⁰ ».

Voilà le mystère de l'incarnation réinterprété d'étrange manière par Henri de Lubac, Karl Rahner, Vatican II et enfin par Jean-Paul II, cardinal et pape. Cette réinterprétation anthropocentrique, naturaliste et transcendante ¹¹, car ce sont bien ses caractéristiques effrayantes, ne serait-elle pas la clef de nombreux passages et termes nouveaux et ambigus qui émaillent l'encyclique ?

⁶ — Cardinal Wojtyła, *Le signe de contradiction*, commentant GS 22, 2 : « Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. » Cf. Johannes Dörmann, *L'étrange théologie de Jean-Paul II et l'esprit d'Assise*, Édition Fideliter, 1992, p. 101. [Se reporter à ce sujet au *Sel de la terre* 5, p. 189, où l'on constate que le cardinal a supprimé dans son commentaire l'expression « en quelque sorte ».]

⁷ — *Ibid.*

⁸ — *Ibid.*

⁹ — Jean-Paul II cité par André Frossard, *N'ayez pas peur !*, « Livre de poche », Laffont, 1982, p. 88.

¹⁰ — Karl Rahner, *Problèmes actuels de christologie, écrits théologiques*, I, DDB, 1959, p. 143, cité par le cardinal Siri, *Getsemani*, Téqui, Paris, 1981.

¹¹ — Est transcendantal ce qui s'abstrait des contingences concrètes ou fait appel à des principes d'un ordre censé supérieur. Par exemple : 1) La relation (ou ordination) transcendante de l'intelligence au vrai (l'intelligence est faite pour le vrai) « transcende », en en faisant abstraction, l'adhésion de cette même intelligence soit au vrai soit au faux, qui est une « relation prédicamentale ». 2) La dignité transcendante de la personne humaine, consistant en sa subsistance morale (ou autonomie), « transcende » la dignité prédicamentale de la personne, consistant en son adhésion au vrai et au bien, ou, mieux, en sa soumission à Dieu. 3) L'explication transcendante du mystère de l'incarnation comme révélation de la dignité de la personne abstraite « transcende » la signification théologique concrète de ce mystère comme œuvre du salut des hommes pécheurs. 4) L'antinomie (ou opposition) entre la liberté et la loi trouve une solution transcendante dans l'impératif catégorique (chez Kant) ou dans le « don de soi » à l'exemple du Christ crucifié (chez Jean-Paul II), alors que la solution toute simple est qu'il n'y a pas d'antinomie, puisque la liberté et la loi sont strictement corrélatives. Le mot « transcendantal » diffère du mot « transcendant », lequel signifie seulement une supériorité éminente.

Un anthropocentrisme autolâtre

L'anthropocentrisme est omniprésent dans l'encyclique, par exemple aux numéros 8 et 13.

« L'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond (...) doit pour ainsi dire entrer dans le Christ avec tout son être, il doit "s'approprier" et assimiler toute la réalité de l'incarnation et de la rédemption pour se retrouver lui-même. S'il laisse ce *processus* se réaliser profondément en lui, il produit alors des fruits non seulement d'adoration envers Dieu, mais aussi de profond émerveillement pour lui-même ¹². » (VS 8)

L'émerveillement chrétien n'est pas pour l'homme, mais pour la miséricorde insondable de Dieu manifestée dans les mystères de l'incarnation et de la rédemption. Ce n'est pas lui-même que l'homme racheté « retrouve », mais c'est l'homme nouveau, recréé dans la justice et la sainteté véritables ¹³ par la bonté gratuite de Dieu. « Reconnais, ô chrétien, ta dignité » s'exclame saint Léon le Grand dans son premier sermon de Noël ; c'est la dignité chrétienne, non celle de la personne abstraite qu'il exalte. Et il s'empresse d'ajouter le nécessaire complément de la fierté chrétienne, l'humilité : « Devenu l'associé de la nature divine, ne retourne pas, par une conduite dégénérée, à ta première bassesse. » Rejetons donc l'autolâtrie de l'homme par l'homme.

Plus loin, le commandement divin de l'amour du prochain au lieu d'être centré sur Dieu, qui est « la raison même d'aimer le prochain ¹⁴ », est centré sur l'homme : « Dans ce commandement s'exprime précisément la dignité particulière de la personne humaine, qui est la "seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même" ¹⁵ » (VS 13, 2). Le concile ajoutait encore : « L'homme ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même ¹⁶. » S'il est exact que Dieu a voulu les créatures sans raison pour l'homme, c'est afin que l'homme en fasse monter la louange vers Dieu. Le pape Pie XI condamnait par avance l'anthropocentrisme de *Gaudium et spes* et de *Redemptor hominis* lorsque, parlant du bien commun de la société, il disait : « Le dernier but de la société est lui-même, en dernière analyse, ordonné à l'homme, afin que, reconnaissant ce reflet des perfections divines, par la louange et l'adoration, il le fasse remonter à son Créateur ¹⁷. »

¹² — Citation de Jean-Paul II, encyclique *Redemptor hominis*, n° 10.

¹³ — Cf. Ep 4, 24.

¹⁴ — Cf. II-II, q. 25, a. 1 : « *Ratio autem diligendi proximum Deus est : hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit.* » (La raison d'aimer le prochain, c'est Dieu : ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu). Et dans l'ad 2 : « *Timetur homo et amatur, propter id quod est Dei in ipso.* » (L'homme est craint et aimé pour ce qu'il y a de Dieu en lui).

¹⁵ — *Gaudium et spes*, n° 24, § 3.

¹⁶ — *Ibid.*

¹⁷ — Encyclique *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937, EPS-PIN, n° 686.

Sauver la liberté

Aux numéros 3 et 4, l'encyclique présente son objet. Sauver la liberté, tel est le propos de *Veritatis splendor*, de la splendeur de la vérité. Pourquoi ? Parce que la liberté, qui est l'une des « valeurs les plus prisées par nos contemporains » (GS 11, 2), tend, étant autonomie (VS 35-36), à ressentir comme une aliénation toute loi et vérité objectives ; *la liberté a divorcé de la vérité*. La liberté est en « crise » (VS 5), spécialement chez les théologiens moralistes, par une « mise en discussion globale et systématique du patrimoine moral » (VS 4), mais aussi dans la société et jusque dans une démocratie « sans référence morale sûre » (VS 101).

Magistère et fidélité au dépôt révélé

Pour opérer ce sauvetage, l'Église doit résoudre le « prétendu conflit qui oppose la liberté et la loi morale » (VS 46) chez l'homme contemporain. Le Saint-Père invoque son autorité pontificale : « Je vous écris ces choses avec l'autorité du successeur de Pierre, obéissant à la parole du Seigneur qui a confié à Pierre la charge de confirmer ses frères » (VS 115) ; « l'Église est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ » (VS 64). Il invoque la « tradition vivante par laquelle (...) l'Église perpétue sa doctrine (...), cette tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit » (VS 27). Il rappelle que l'autorité des évêques et du pape « découle, avec l'aide du Saint-Esprit et dans la communion *cum Petro et sub Petro*, de la fidélité à la foi catholique reçue des apôtres ». Voilà ce qu'on n'entendait plus que de la bouche de Mgr Lefebvre et de Mgr de Castro Meyer.

I

Personne et don de soi Méditation évangélique

L'encyclique se développe en trois parties : méditation évangélique, réfutation théologique des erreurs, application pastorale.

Position du problème moral

La méditation est un commentaire personnel de Jean-Paul II, limpide et agréable, sur la vocation du jeune homme riche par Notre-Seigneur (Mt 19, 16-21). Elle pose le problème moral d'une manière parfaite : « Bon maître, questionne le jeune homme, que me faut-il faire de *bien* pour avoir la *vie éternelle* ? » Il y a une *fin ultime* de l'homme, qui est

Dieu, bien suprême, et l'homme ne peut s'y ordonner que par des *actes bons*. Le lien entre la moralité et la fin ultime est affirmé. Il sera expliqué plus loin (VS 72, 73, 78).

La personne humaine, ses biens, ses devoirs et ses droits fondamentaux

C'est Dieu qui, « en créant l'homme et en l'ordonnant avec sagesse et amour à sa fin, par le moyen de la loi inscrite dans son cœur (cf. Rm 2, 15), la "*loi naturelle*" » (VS 12), lui indique le bien. Cette loi n'est autre que la lumière de l'intelligence, dit saint Thomas, donnée par Dieu à la création. Dieu la redonne par le décalogue. « Observe les *commandements* », dit Notre-Seigneur à son interlocuteur. Ils ne sont que « la répercussion de l'unique commandement du bien de la personne au niveau des nombreux biens qui caractérisent son identité d'être spirituel et corporel en relation avec Dieu, avec le prochain et avec le monde extérieur » (VS 13). L'anthropocentrisme de la formule se dissipe quelque peu si le « bien de la personne » est compris comme sa perfection morale, sa vertu et l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu, le prochain et la société, devoirs qui sont l'objet de ces vertus : religion, justice, prudence, etc. En somme, le bien de la personne, c'est sa soumission à l'ordre organisé par Dieu. On aurait aimé cette précision.

« Ces commandements (...) mettent en lumière les devoirs essentiels et donc indirectement les droits fondamentaux inhérents à la nature de la personne humaine ¹⁸ » (VS 13). Un exemple illustrera l'exactitude de cette formulation : les trois premiers commandements mettent en lumière les devoirs essentiels de l'homme envers Dieu, spécialement le devoir d'honorer Dieu du culte convenable, et donc indirectement le « droit fondamental de l'homme au culte de Dieu » proclamé par Pie XII ¹⁹. Ce droit-devoir est fondé dans la nature même de l'homme, nature intelligente, capable donc de connaître son créateur et de rendre hommage à sa souveraineté. Jusque-là, tout va bien.

Une ambiguïté congénitale : nature ou personne ?

Mais ce droit-devoir au culte de Dieu est, dit encore Pie XII avec une imperturbable précision, « la liberté de pratiquer la religion fondée sur la foi en Dieu et sa Révélation ²⁰ ». Fondés ainsi sur la pierre angulaire de la nature et de la surnature, sur le roc de la loi divine, naturelle et surnaturelle, les droits fondamentaux de l'homme ont une inébranlable *objectivité*. Or, qu'arrivera-t-il avec Vatican II ? On voudra prendre en compte la *subjectivité* de la personne et on aboutira au droit à la liberté religieuse, qui vaut pour

¹⁸ — Citation du *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2070.

¹⁹ — Message de Noël, 24 décembre 1942, EPS-PIN, Desclée, 1962, n° 804.

²⁰ — *Allocution à des membres du congrès des États-Unis*, 15 décembre 1944, EPS-PIN, n° 834.

tous les « groupes religieux ²¹ », c'est-à-dire pour les adhérents de tout culte, le vrai comme les faux. On invoquera pour cela le « respect dû au cheminement de la conscience », le « droit à être respecté dans son propre itinéraire de recherche » (VS 31), qui relèvent, non de la nature, mais de la personne dans sa *singularité*, sa liberté et sa prétendue *autonomie*. Dans cette ligne personnaliste, la « personne » humaine se voit dotée d'une nature spéciale, la singularité autonome et intouchable, baptisée « *nature de la personne* » et distincte de la « nature humaine ». Cette erreur philosophique, aux racines kantienne, l'encyclique s'en défend au n° 46, en refusant « la dialectique entre la liberté et la nature », mais elle l'embrasse ici au n° 31. C'est l'ambiguïté congénitale de *Veritatis splendor* sur laquelle nous reviendrons.

Don de soi et loi vivante

Le pape poursuit sa manuduction ²² spirituelle par la description de la loi nouvelle du Christ, dont l'unique commandement de l'amour de Dieu et du prochain (VS 14) résume, « radicalise et intériorise » les autres commandements (VS 15). Finalement, l'appel de Jésus : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as (...) et puis viens, suis-moi » (Mt 19, 21) invite « à entrer dans le chemin de la perfection » (VS 16), « *perfection* qui exige la maturité dans le *don de soi* à quoi est appelée la *liberté* de l'homme » (VS 17). Ainsi est-il clair que « la liberté de l'homme et la loi de Dieu ne s'opposent pas, mais, au contraire, s'appellent mutuellement » (*ibid.*).

A la loi, la liberté répond par le « *don de soi* » (VS 15, 17, 20, 21, 22) « *librement choisi* » (VS 18). Le don de soi est ici le thème majeur de Jean-Paul II ; il correspond bien aux idées d'« autodépassement », de « dynamisme fait à la fois de don et de devoir », de « conquête de soi » chères au cardinal Wojtyła et à Jean-Paul II ²³. Mais ce personnalisme est ici intégré dans l'itinéraire spirituel, où le don de soi consiste à suivre le Christ (dans la « *sequela Christi* ») (VS 19) et suppose la « configuration au Christ réalisée par le *baptême* » (VS 21) et achevée par l'*Eucharistie*. Comme le don de soi « dépasse les aspirations et les forces humaines », l'homme n'est « capable de cet amour que par un don de Dieu » (VS 22). « L'homme pécheur » a besoin du « don de Dieu qui guérit et transforme le cœur par la grâce » (VS 23). Le don de Dieu, c'est à la fois sa loi et sa grâce ²⁴, qui forment l'unique trame de la loi nouvelle (VS 24) ²⁵. Si Dieu donne cela même qu'il demande, alors, qu'il commande ce qu'il veut ! « *Da quod jubes et jube quod vis* ²⁶ » (VS 24).

²¹ — Déclaration conciliaire *Dignitatis Humana*, n° 4.

²² — Du latin *manu ducere*, conduire par la main (NDLR).

²³ — Cf. Blazynski, cité par l'abbé de Nantes, CRC 188, avril 1983 ; André Frossard, *N'ayez pas peur !*, « Livre de poche », Laffont, 1982.

²⁴ — Cf. I-II, q. 4, a. 90, introduction.

²⁵ — Cf. I-II, q. 106, a. 1, concl. et ad 2.

²⁶ — Saint Augustin, *Confessions*, X, 29, 40.

Ainsi, l'opposition apparente entre la loi et la liberté se résout dans les « cœurs devenus par la grâce une *loi vivante* ²⁷ » (VS 24). Nous reviendrons sur la solution donnée par Jean-Paul II à l'antinomie posée. Disons que son élévation mystique très belle ne met pas en évidence la déchéance profonde de l'homme à cause du *péché originel*, ni *l'ordre proprement surnaturel* où est établi le baptisé imitateur du Christ.

Jean-Paul II invoque, pour terminer, l'autorité de l'Église en matière de morale aussi bien que de foi (VS 27) et explique : « L'unité de l'Église est blessée, non seulement lorsque les chrétiens refusent ou déforment la vérité de la foi, mais encore par ceux qui méconnaissent les obligations auxquelles l'Évangile les appelle » (VS 26). C'est faux. Une faute morale, publique, ne sépare pas de l'unité de l'Église. Seul un péché contre la foi ou contre la soumission au pape le fait.

II

Liberté et vérité

Les principes de la morale

La seconde partie de *Veritatis splendor* a été préparée par les trente-deux théologiens de la *Commission théologique internationale*, en particulier Mgr Schönborn O.P., spécialiste de la théologie de l'image et de l'icône, et le père Cottier O.P.

²⁷ — Saint Jean Chrysostome, *In Mattheum*, Hom. I.

La doctrine thomiste, arme invincible pour dissiper les erreurs ²⁸

C'est la partie la plus précise, la plus théologique, la plus thomiste de l'encyclique : « L'Église s'est souvent référée à la doctrine thomiste de la loi naturelle, l'intégrant dans son enseignement moral » explique le pape (VS 44). A cette lumière sont analysées et réfutées les erreurs qui courent depuis plus de vingt-cinq ans les séminaires et universités en matière de théologie morale (VS 29). A partir de la dénonciation des courants délétères dominants : « subjectivisme et individualisme », (VS 34) et de « certaines formes de libéralisme » (VS 46), « relativisme et scepticisme » (VS 1), « pragmatisme et positivisme » (VS 112) et utilitarisme, ce ne sont pas moins de douze théories aberrantes qui sont dûment répertoriées : existentialisme (VS 35, 46, 51), antibiologisme (VS 47-48), théorie du choix fondamental (VS 65), conséquentialisme et proportionnalisme (VS 75), etc., et même ce qu'on a appelé la « loi de gradualité » (VS 103).

C'est surtout l'occasion de réaffirmer la « saine doctrine », la doctrine immuable de l'Église sur les « principes » de la morale (VS 30).

La liberté : recherche de la vérité, ou dépendance de la vérité ?

Le libéralisme affranchissait la liberté de la vérité. L'encyclique s'efforce de l'y rattacher : « La vraie liberté, dit le concile, est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu laisser l'homme à son propre conseil (Si 15, 14) pour qu'il puisse de lui-même chercher son créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever dans une bienheureuse plénitude ²⁹ » (VS 34).

Donc ce n'est pas la liberté comme pure autodétermination qui est la vraie liberté, mais la liberté dans son ordination naturelle, voulue par Dieu, à la vérité. C'est cette *relation transcendante* ³⁰ de la liberté à la vérité qui fonde le « devoir grave pour tous de *chercher* la vérité », qui fonde à son tour « le droit d'être respecté dans son propre itinéraire de recherche de la vérité » (VS 34) ³¹. Là gît toute l'erreur de la liberté religieuse conciliaire.

On nous dit : du moment qu'elle est ordonnée transcendentale au vrai et au bien, la liberté est « vraie » et a « droit au respect », même si elle se trompe, « même chez

²⁸ — Cf. Léon XIII, encyclique *Aeterni Patris*, 4 août 1879.

²⁹ — *Gaudium et spes*, n° 17.

³⁰ — Terme technique de la philosophie thomiste désignant l'ordination naturelle entre une faculté et son objet, par exemple, entre la vision et la couleur, mais sans qu'il y ait union actuelle de la faculté à son objet.

³¹ — L'encyclique cite ici Newman : « La conscience a des droits parce qu'elle a des devoirs ». Mais il semble que Newman avait une notion quelque peu libérale de la liberté de conscience.

ceux qui ne satisfont pas au devoir de chercher la vérité», dit le concile³². Quelle absurdité !

En effet, la liberté³³, comme une pure puissance ou capacité du bien, n'a pas encore sa perfection. Une faculté n'atteint sa perfection que par son *acte*, son acte bon. L'œil n'a sa perfection que lorsqu'il voit, et qu'il voit clair. C'est donc dans l'acte de choisir effectivement le bien ou le vrai que la liberté atteint sa perfection et qu'elle est digne de respect. Auparavant, on ne peut rien dire. L'ordination transcendante à la vérité et au bien ne suffit pas, il faut l'adhésion effective. Seule cette dernière peut fonder un droit.

Par conséquent, lorsque *Veritatis splendor* assure affirmer et fortifier « *la dépendance de la liberté par rapport à la vérité* » (VS 34), elle avance en fait un trompe-l'œil : l'ordination transcendante à la vérité, et elle trahit la pensée de l'Église, exprimée magnifiquement par Léon XIII : « L'homme doit nécessairement rester tout entier dans une *dépendance réelle et incessante* à l'égard de Dieu et (...), par conséquent il est absolument impossible de comprendre la liberté de l'homme sans la soumission à Dieu et l'assujettissement à sa volonté. ³⁴ »

La liberté religieuse, fondement des autres droits de la personne

Jean-Paul II ne manque pas d'appliquer, comme le fait le concile, le faux droit à la liberté de recherche de la vérité au domaine de la religion. « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive³⁵ (...). En particulier, le droit à la liberté religieuse et au respect de la conscience dans sa marche vers la vérité est toujours plus ressenti comme le fondement des droits de la personne considérés dans leur ensemble³⁶. » (VS 31)

Donc, l'erreur de la dignité humaine définie comme relation transcendante, et celle de la liberté religieuse définie sans la dépendance effective à l'égard de la vérité religieuse continuent à être professées par l'encyclique comme base des autres droits de la personne. Il faut dénoncer cette falsification de l'enseignement précédent des papes Léon XIII, Pie XI, Pie XII, qui définissent au contraire la dignité de la personne et ses droits fondamentaux par rapport à l'accomplissement *effectif* de la volonté de Dieu : « L'homme a dans l'État le droit de suivre, d'après la conscience de son devoir, la volonté de Dieu, et d'accomplir ses préceptes sans que rien puisse l'en empêcher. Cette liberté, la vraie liberté des enfants de Dieu, qui protège si glorieusement la dignité de la personne

³² — *Dignitatis Humana*, n° 2.

³³ — Ici, le mot liberté est pris dans le sens de *volonté libre*. C'est la volonté qui est une faculté de l'âme, la liberté n'est pas une faculté distincte, mais le propre de la volonté.

³⁴ — Encyclique *Libertas*, 30 juin 1888, cf. EPS-PIN, n° 223.

³⁵ — Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humana*, n° 1.

³⁶ — Cf. encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, 4 mars 1979.

humaine, est au-dessus de toute violence et de toute oppression ³⁷. » Pie XI enseigne « le droit de tendre à sa fin dernière dans la voie tracée par Dieu ³⁸ » et non pas dans une voie étrangère à celle-ci.

Il faut absolument fonder l'authentique liberté religieuse sur l'accomplissement du premier commandement du décalogue, de même que les autres droits de la personne ont pour objet l'accomplissement des autres commandements de Dieu.

La loi naturelle, loi de la nature ou loi de la personne ?

L'homme ne se donne pas sa loi à lui-même d'une manière autonome (VS 36) (autonomie signifie être sa propre loi : *auto-nomos*) ; cependant, avec le concile, l'encyclique garde l'expression « juste autonomie de la raison pratique », signifiant « que l'homme possède en lui-même sa loi, *reçue du Créateur* » (VS 40). Il est regrettable de conserver un mot, dont le sens est à rejeter, pour désigner une chose juste. Cette autonomie est plutôt une « théonomie participée » (VS 41), en ce sens que la loi inscrite dans l'homme est une « participation de la raison (...) à la sagesse et à la providence de Dieu » (*ibid*). En effet, la loi divine n'est pas le décret arbitraire d'une volonté aveugle et indéchiffrable ³⁹, mais sagesse divine (VS 41) ⁴⁰. Il est regrettable toutefois que fassent défaut complètement la définition de la liberté et celle de la loi. Léon XIII, dans *Libertas*, donnait ces belles définitions thomistes : comment, en effet, « la faculté de se mouvoir dans le bien » (la liberté) ne fraterniserait-elle pas avec « l'ordination de la raison (divine) pour le bien commun » (la loi de Dieu) ? Bien sûr, l'obéissance à la loi de Dieu ne saurait être aliénante (VS 42).

L'encyclique affirme alors que la « loi naturelle » est cette « participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable » (VS 43) ⁴¹, elle est « inscrite dans les êtres doués de raison et les incline à l'acte et à la fin qui leur sont propres » (*ibid*, cf. Léon XIII, *Libertas*).

L'unité de l'être humain, corps et âme spirituelle (VS 48), donne une signification morale aux inclinations naturelles (VS 50), même corporelles (VS 49) de l'homme ⁴² pourvu « qu'elles se rapportent à la *personne* et à sa réalisation authentique » (VS 50). Il y a là, hélas, une erreur. Ces inclinations se rapportent non à la personne, mais à la *nature humaine* et spécialement à la nature sociale ⁴³, au bien de l'espèce (activité sexuelle) ou au bien commun (travail, propriété). Selon saint Thomas, même le bien de la vie, protégé

³⁷ — Encyclique *Libertas*, 30 juin 1888; n° 49, EPS-PIN, n° 215.

³⁸ — Encyclique *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937, EPS-PIN, n° 684.

³⁹ — La formulation de Jean-Paul II est : « La vie morale (n'est pas) soumise à la volonté d'une toute-puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté » (VS 41). Il s'agit là d'une formulation très ambiguë, tendant à nier la loi divine tout simplement.

⁴⁰ — Mgr Lefebvre, *Ils l'ont découronné*, Fidélité, 1987, p. 203.

⁴¹ — I-II, q. 90, a. 4, ad 1.

⁴² — Ce n'est pas du « biologisme » donc.

⁴³ — I-II, q. 94, a. 2.

par le 5^e commandement « Tu ne tueras point », est le bien de la nature : « En chacun, même pécheur, nous devons aimer la *nature*, qui est détruite par l'occision », et la mise à mort du criminel est à apprécier « par rapport au *bien commun*, qui est corrompu par le péché » (II-II, q. 64, a. 6). L'encyclique est donc ici (VS 50) d'un personnalisme impénitent qui affirme par exemple : « Pour se perfectionner, la *personne* doit veiller à la transmission et la préservation de la vie » (VS 51), quand il est constant que ces choses sont pour le bien de l'espèce.

L'échappatoire du n° 51 : « En se soumettant à la loi commune, nos actes construisent la vraie *communio des personnes* » n'est que de la poudre aux yeux. La « loi commune » du « perfectionnement de la personne » ne conduit qu'à l'égoïsme et à l'individualisme. Que deviennent les vertus sociales ? Où est le service du prochain ? En réalité, la personne ne trouve sa perfection réelle que dans sa soumission et son ordination à un bien commun, le bien de l'espèce, de la communauté, de la famille, ou le bien de l'Église, corps mystique de Jésus-Christ. Donc : « Primauté du bien commun contre les personnalistes ⁴⁴ ».

« La nature de la personne »

Il faut ici dénoncer, comme un abus et une ambiguïté entretenue l'emploi systématique du mot « personne » à la place de « nature » humaine, ce qui donne l'expression barbare « *nature de la personne humaine* », expression équivoque, qui signifie aussi bien la nature humaine commune à toutes les personnes, ce qui est juste, que leur singularité commune (ce qui est le personnalisme). Le n° 51 penche en faveur de la *nature*, mais le n° 85 penche en faveur du « *caractère unique et irremplaçable* » de la personne. Et le n° 90 tient les deux : « L'universalité et l'immutabilité de la norme morale manifestent et protègent en même temps la *dignité personnelle*, c'est-à-dire l'*inviolabilité* de l'homme, sur qui brille la splendeur de Dieu. » Donc on nage dans l'équivoque que nous avons soulevée dès le début de notre lecture.

La conscience, obéissance à la loi, ou sanctuaire inviolable ?

L'encyclique rappelle ensuite que la conscience, « jugement moral de l'homme sur ses actes », « norme immédiate de la moralité personnelle », « applique à une situation concrète la conviction rationnelle que l'on doit aimer, faire le bien et éviter le mal », c'est-à-dire applique la « *Syndérèse* », ou sens moral primordial, qui est la connaissance spontanée et stable des « premiers principes de la raison pratique » (VS 59), et qui est comme « l'étincelle de l'âme, le reflet de la sagesse créatrice de Dieu ». Le document pontifical rappelle aussi et surtout que la conscience est soumise à la loi naturelle (VS 60),

⁴⁴ — Titre du petit ouvrage bien connu de Charles De Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, paru aux éditions Fides (Montréal) en 1943.

c'est-à-dire à la norme objective de la moralité : cela contre tous les subjectivismes qui font de la conscience une norme autonome, créatrice de ses propres valeurs. Tout cela est exact : devoir d'objectivité de la conscience. En passant, l'encyclique (VS 55) condamne la distinction entre « thèse et hypothèse » transposée en morale, qui est exactement la position des évêques de France sur la contraception : « la thèse » (la théorie), c'est *Humanae vitae*, mais chacun dans sa conscience, face aux prétendus « conflits de devoirs », peut prendre une solution provisoirement contraire à la thèse : c'est « l'hypothèse ». C'est également le raisonnement des évêques allemands du Rhin supérieur admettant aux sacrements les divorcés remariés ⁴⁵, sans même leur demander au moins de vivre comme frère et sœur. L'encyclique désavoue ce subjectivisme, mais arrive trop tard.

D'autre part, le concile faisait de la conscience un lieu de l'âme, le plus sacré, « le sanctuaire de l'homme où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre » (GS 16). Jean-Paul II la décrit lui aussi comme « l'espace sacré où Dieu parle à l'homme » (VS 58). C'est très dangereux. Selon saint Thomas, la conscience est un acte ⁴⁶, pas un lieu. Si, au contraire, on en fait un lieu, et un lieu sacré, tout homme est sacré et a droit à ce qu'on respecte le sanctuaire de sa conscience, sous prétexte que la voix de Dieu s'y fait entendre. Mais est-ce bien la voix de Dieu ? Qui nous en assurera ? Nous retombons en plein subjectivisme.

⁴⁵ — *Lettre pastorale* du 11 juillet 1993, n° 4 ; (cf. DC 2082, pp. 992-993).

⁴⁶ — I, q. 79, a. 13.

L'erreur est-elle, oui ou non, un itinéraire de recherche ?

Mais qu'en est-il de la conscience dans l'erreur ? « Le mal commis à cause d'une ignorance invincible ou d'une erreur de jugement non imputable (...) n'en demeure pas moins un mal, un désordre (...) ; il ne confère aucune perfection (à la personne) et ne l'aide pas à se tourner vers le bien suprême » (VS 63). On croirait lire nos *Dubia* sur la liberté religieuse. Pourquoi le pape n'applique-t-il pas ce principe à la pratique des cultes erronés ? Mais il y a la sacro-sainte liberté dans la « pressante recherche de la vérité » (VS 62), qui veut fonder un « droit d'être respectée dans son propre itinéraire de recherche » (VS 31) (cf. Vatican II, *Dignitatis Humanae*, n° 2). Quelle contradiction interne ! Un culte erroné aide-t-il oui ou non son adepte à trouver Dieu ? Le vrai Dieu ? *Dignitatis Humanae* et VS 31 disent « oui », VS 63 dit « non » – De même, au n° 52, « les préceptes positifs : servir Dieu, lui rendre le culte requis (...) réunissent dans le même bien commun tous les hommes » : on ferait bien d'appliquer cela à la liberté religieuse, qui offense le culte de Dieu et ruine le bien commun. Enfin, au n° 64, est relevée la nécessité de l'enseignement de l'Église pour « former la conscience » : est-ce que cela ne vaut pas en premier lieu pour les pauvres païens ou musulmans, dont la libre recherche est, disons-le, une chimère ?

Le péché mortel

Le pape rappelle ensuite que par tout « péché mortel », « tout en restant dans la foi, l'homme perd la grâce sanctifiante » (VS 68) et que le péché mortel est n'importe quelle action particulière mauvaise avec « matière grave, pleine advertance et plein consentement (concile de Trente) » (VS 69) et pas nécessairement un rejet de Dieu, le refus d'une « orientation fondamentale » à Dieu. Rappel bien opportun.

L'objet moral, source première de la moralité

Plus loin, analysant les sources de la moralité de l'acte humain (objet moral, intention et circonstances), le pape enseigne la primauté de l'objet sur l'intention : ainsi la fin (bonne) ne justifie pas les moyens (mauvais) : « Ne faisons pas le mal pour qu'il en advienne un bien » enseigne saint Paul (Rm 3, 8). Donc « la moralité de l'acte dépend avant tout de son objet » (VS 78)⁴⁷. Si l'objet est moralement mauvais, l'acte extérieur (e. g. une idolâtrie) est mauvais⁴⁸, et en soi, « le choix de cette action rend notre volonté et notre être même moralement mauvais », dit à raison l'encyclique (VS 72, 2). Mais

⁴⁷ — Cf. I-II, q. 18, a. 2 et 6.

⁴⁸ — Cf. I-II, q. 20, a. 3.

attention à ne pas tomber dans le rigorisme en oubliant le cas de l'*ignorance non coupable* qui équivaut à l'erreur invincible, qui « excuse, de telle manière que la volonté n'est pas mauvaise ⁴⁹ ». Alors, l'acte extérieur est mauvais, mais la volonté n'est pas mauvaise pour autant ⁵⁰.

Moralité et finalité

Étant acquis que l'objet moral de l'acte humain est la source essentielle de sa moralité, le pape peut réfuter tous les *téléologismes*, toutes les morales de l'intention. « L'agir humain ne peut pas être estimé moralement bon seulement parce qu'il convient pour atteindre tel ou tel but recherché, ou simplement parce que l'intention du sujet est bonne ⁵¹. » (VS 72, 2)

Mais une finalité intrinsèque réside déjà dans l'objet moral lui-même : du fait que l'objet moral est bon, l'acte peut être ordonné à la fin ultime qui est Dieu. Cette finalité consiste en ce que les « actes puissent être ordonnés par eux-mêmes à cette fin, en tant qu'ils sont conformes à l'authentique bien moral de l'homme » (VS 73, 2). C'est ce qu'enseigne saint Thomas : « Un bien particulier est un “vrai bien”, en tant qu'il est ordonnable, de par soi, au bien principal, qui est la fin ultime ⁵². »

Est-ce à dire que tout choix délibéré du bien honnête s'accompagne nécessairement d'une orientation vers la fin ultime, vers Dieu ? C'est ce que laisse penser l'encyclique : « L'agir est moralement bon quand les choix libres de l'homme sont conformes au vrai bien de l'homme et manifestent ainsi l'orientation volontaire de la personne vers sa fin ultime, à savoir Dieu lui-même : le bien suprême » (VS 72, 1). Il y a là une exagération manifeste. D'abord, parce qu'il est impossible à l'homme de penser actuellement à la fin ultime dans chacun de ses choix bons ⁵³. Ensuite, et surtout, parce que l'homme peut très bien être rectifié quant à telle fin particulière (par exemple ordonnant l'acte conjugal à la procréation) sans être rectifié par rapport à la fin ultime (c'est-à-dire sans être accompagné de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses) ⁵⁴.

Il faut donc nuancer fortement les expressions exagérées de l'encyclique, telles que : « L'agir est moralement bon lorsqu'il indique et manifeste que la personne s'ordonne volontairement à sa fin ultime » (VS 72, 2), et préférer tout simplement ce que dit le document pontifical plus loin : « L'acte humain dépend de son objet, c'est-à-dire de la possibilité ou non d'ordonner celui-ci à Dieu. » (VS 78, 2)

Et, pour que l'acte, bon par son objet, soit effectivement ordonné à Dieu, il faut que la volonté soit rectifiée quant à la fin ultime, ce qui nécessite la grâce sanctifiante et la

⁴⁹ — I-II, q. 19, a. 6.

⁵⁰ — Cf. Mgr Lefebvre, *Ils l'ont découronné*, Fidéliter, 1987, ch. 28, p. 192.

⁵¹ — Cf. II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

⁵² — II-II, q. 23, a. 7 : « *Vere bonum est ordinabile, quantum in se est, ad principale bonum, quod est ultimus finis.* »

⁵³ — Cf. I-II, q. 1, a. 6.

⁵⁴ — Cf. II-II, q. 23, a. 7, « *sic igitur* ».

vertu de charité surnaturelle ; c'est alors que les vertus naturelles, par exemple la chasteté naturelle, deviennent de « vraies vertus », car, dit saint Thomas, « il n'y a nulle vraie vertu sans la charité ⁵⁵ ». Et c'est ce qu'enseigne assez convenablement *Veritatis splendor* : « L'acte humain, bon selon son objet, peut être aussi ordonné à la fin ultime. Et cet acte accède à sa perfection ultime et décisive quand la volonté l'ordonne effectivement à Dieu par la charité. » (VS 78, 2)

Alors, si l'on parle de la moralité intégrale, qui est la moralité surnaturelle, il est vrai de dire absolument : « La vie morale possède un caractère téléologique » fondamental, car elle consiste dans l'orientation délibérée des actes humains vers Dieu, bien suprême et fin (*telos*) ultime de l'homme (VS 73, 2).

Admirons donc, dans ce chapitre sur l'acte moral, l'affirmation répétée de la primauté de l'objet moral et de la nécessité de l'objet moralement bon pour que l'acte puisse être ordonné à Dieu, fin ultime de l'homme.

Regrettons cependant les exagérations que nous avons dû relever, avec les incohérences qu'elles entraînent ; notons que, si la distinction entre la moralité naturelle et la moralité surnaturelle apparaît, d'une certaine manière, entre les numéros 72 et 73, cependant, la nécessité de la charité affirmée au n° 78 n'est pas reliée au fait que la fin ultime de l'homme est concrètement surnaturelle et que, par conséquent, nul homme, s'il n'a la charité, n'est ordonné à Dieu.

Fin surnaturelle et vie surnaturelle

Cela nous amène au surnaturel. La matière de l'encyclique relève de soi de la morale naturelle, mais elle ne pourrait taire, lorsqu'il est question de l'accomplissement des commandements de Dieu, en raison du péché originel et de l'acquisition de la fin ultime, qui est surnaturelle, la nécessité de la *grâce sanctifiante*, qui soigne la nature blessée et l'élève à l'état surnaturel. Or, cette nécessité est rarement exposée clairement dans *Veritatis splendor* (aux n° 23 et 78, 2). La vocation proprement surnaturelle de l'homme est présentée au n° 73 comme « une nouveauté » ; comme « une dignité et une vocation qui lui ont été données par la grâce, en Jésus-Christ », comme « une créature nouvelle », ouverte à la vie éternelle qui est « communion avec Dieu » Trinité, etc. (VS 73, 1). De même, l'appel de Jésus à le suivre dans le don total est un « appel dont les exigences dépassent les aspirations et les forces humaines » (VS 22). Est-ce à dire que la vie de la grâce, en elle-même, dépasse totalement les forces et les exigences de la nature ? Que cette « vie éternelle » est un « mystère *substantiellement surnaturel* », comme le dit le père Garrigou-Lagrange ? Que la nature n'est nullement proportionnée à cette *vie* et n'a en elle aucune exigence ni disposition positive à y être élevée ? On ne nous le dit pas. L'élévation gratuite de nos premiers parents à l'état surnaturel n'est pas évoquée. Le « mystérieux péché originel » (VS 1 et 10) reste comme une bénigne fièvre, dit avec raison l'abbé de

⁵⁵ — *Loc. cit.*

Nantes. Ses conséquences : la perte de l'état de justice et de sainteté, des dons préternaturels, en particulier de la rectitude intérieure, la quadruple blessure de la nature : ignorance, malice, faiblesse et concupiscence. Rien de cela n'est clairement exposé. On n'insiste pas sur le baptême. Il est présenté comme nous incorporant et nous conformant au Christ (VS 21), ce qui est très beau, mais on ne nous dit plus, comme notre catéchisme l'enseigne, que « le baptême est un sacrement qui efface le péché originel, nous donne la vie surnaturelle et nous fait enfants de Dieu et de l'Église », ce qui est complet, clair et net.

« Surnaturel ⁵⁶ »

Enfin, malgré la superconstellation, au n° 68, des termes « grâce de Dieu », « gagner son salut », « grâce sanctifiante », « charité », « béatitude éternelle », « grâce de la justification » (concile de Trente, DS 1544, 1569), malgré ce luxe de curieux guillemets et cet amas globulaire de mots thomistes et tridentins, le seul mot décisif, le seul qu'on désirerait trouver fait précisément et totalement défaut dans le langage pontifical ; c'est le mot « *surnaturel* », avec ou sans guillemets. Aucun écart de langage ni *lapsus calami* ne l'a laissé échapper. Or, c'est le mot tabou, le mot proscrit de la nouvelle théologie depuis Henri de Lubac. Si le surnaturel ne doit plus s'appeler surnaturel, n'est-ce pas parce qu'on le veut naturel ? Ou qu'il a une racine dans la nature ? C'est ce mot qui excitait l'indignation de Teilhard de Chardin contre saint Augustin, qu'il accusait d'en avoir introduit la notion : « Ne me parlez pas de ce malheureux, c'est lui qui a tout gâché en introduisant le surnaturel ⁵⁷. »

Autorité de l'encyclique. Sur quoi porte-t-elle ?

La deuxième partie de l'encyclique s'achève en rappelant l'existence *d'actes intrinsèquement mauvais* qu'il n'est jamais licite de faire, même en vue d'un bien (VS 80). Ce sont les actes interdits par les préceptes négatifs du décalogue (par exemple, le sixième commandement), qui interdisent toujours et en toute circonstance l'acte moralement mauvais et qui sont des « normes *immuables et universelles* » (VS 96).

En résumé, les points définis le plus clairement et sans équivoque par l'encyclique, et sur lesquels porte par conséquent l'autorité pontificale engagée par Jean-Paul II, sont la soumission de la conscience à une norme objective, l'objet moral comme source fondamentale de la moralité, l'existence d'actes intrinsèquement mauvais et celle de normes morales immuables et universelles. Ces quatre points reçoivent notre adhésion entière. Il ne s'agit pas d'un enseignement infaillible par lui-même, parce que la

⁵⁶ — L'ouvrage du père de Lubac : *Surnaturel, Études historiques*, Seuil, Paris, 1946, fut censuré par Rome à cause de sa notion du surnaturel impliqué dans la nature humaine et qui rabaisait ainsi le « surnaturel ».

⁵⁷ — Teilhard de Chardin à Dietrich von Hildebrand, oralement en 1951, cité par Ph. de la Trinité, *Pour et contre Teilhard de Chardin*, Édition Saint-Michel, Saint-Cénéry, 1970, p. 105.

délimitation de ces points n'a pas une précision absolument unique et rigoureuse et qu'ils ne sont pas présentés comme « *tenenda* », comme « à tenir par tous et chacun des fidèles » (Vatican I, *Pastor aeternus*) ; néanmoins, leur enracinement, bien indiqué, dans la tradition authentique donne en soi à leur proposition une grande autorité.

Mais le refus exprimé par Jean-Paul II de suivre « un système théologique particulier » (VS 29) nous inquiète, quand on sait l'autorité reconnue par l'Église à saint Thomas ainsi qu'à saint Alphonse (le grand oublié de l'encyclique) en cette matière. Certes l'Église est une reine dont les abeilles font leur miel de toutes fleurs. Mais fallait-il qu'elles aillent butiner le rationalisme transcendantal de Rahner, le personnelisme kantien ou un certain naturalisme ? Cela ne peut que diminuer l'autorité de *Veritatis splendor* quant aux quatre points principaux. Voyons ce qu'il en résulte dans la troisième partie de l'encyclique.

III

Personne et convivialité Fondements d'une morale universelle

Après l'admonestation doctrinale vient l'exhortation pastorale. Elle débute par une nouvelle présentation de *l'antinomie entre la liberté et la loi*. Elle a été présentée et résolue de façon thomiste dans la seconde partie (VS 24, 41, 43). Mais elle a été auparavant proposée et surmontée dans la première partie par la plume personnelle du pape : « Dieu seul est le bien, aucun effort humain (...) ne réussit à "accomplir la loi", "l'accomplissement" ne peut (donc) venir que d'un don de Dieu, il est l'offrande d'une participation à la bonté divine qui se révèle et se communique en Jésus » (VS 11). La solution est donc la grâce, qui est nécessaire parce que « Dieu seul est le bien ». Voilà une solution transcendantale du problème, qui fait l'économie du péché originel et de la restitution de notre nature à l'ordre surnaturel (cf. saint Thomas, I-II, q. 109, a. 4). C'est seulement plus loin que Jean-Paul II dit que l'homme concret n'est pas l'homme transcendantal, mais « l'homme pécheur (qui) prend la mesure de son impuissance » (impuissance de sa liberté à accomplir la loi) ; aussi a-t-il besoin du « don de Dieu qui guérit et transforme le cœur humain par la grâce » (VS 23). Nous avons cité ce texte. La grâce permet l'accomplissement par le « don total de soi-même » à l'image du Christ.

Antinomie kantienne et solution transcendantale

Mais, au seuil de la troisième partie, voici comment la plume ratzinguérienne du pape présente une troisième fois l'antinomie : « Comment l'obéissance aux normes

morales universelles et immuables peut-elle respecter le caractère unique et irremplaçable de la personne et ne pas attenter à sa liberté et à sa dignité ? » (VS 85) Telle est « la question qui tourmente les hommes d'aujourd'hui ».

L'antinomie est posée de façon *personnaliste* : la personne est considérée dans son « caractère unique et irremplaçable », selon ses propriétés d'individu, dans son « inviolabilité » qui constitue sa « dignité personnelle » (VS 90) ; et non pas envisagée selon sa nature d'être intelligent, capable de connaître ce qui est bien et de le faire librement, tout simplement ⁵⁸.

Alors, voici la solution de l'antinomie : « Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté : le don total de soi-même » (VS 85) ; et le « don de soi dans le service de Dieu et des frères », ce qui est régner avec le Christ, et qui réalise « la pleine révélation du lien indissoluble entre la liberté et la vérité » ; « de même que sa résurrection des morts est la suprême exaltation de la fécondité et de la force salvifique d'une liberté vécue dans la vérité » (VS 87).

C'est très beau et très vrai, mais au niveau surnaturel et en raison du péché. La disproportion entre la question et la réponse est surprenante : la question est philosophique, et la solution proposée : la croix du Christ, paraît exagérée, forcée. N'est-ce pas que l'antinomie est mal posée, d'une manière personnaliste et kantienne ? L'accepter ainsi, c'est accepter le système, c'est être kantien. Or, il n'y a pas vraiment d'antinomie pour un thomiste. A la question : la loi vient-elle limiter ma faculté de choix, restreindre l'amplitude de ma liberté ? La réponse est toute simple : la liberté a pour objet le bien, bien que la loi propose à la raison. Léon XIII disait bellement : « La liberté est la faculté de se mouvoir dans le bien » : se mouvoir, oui, mais dans le bien. Donc, la loi ne limite rien du tout, elle dit ce qui est le bien.

Mais, si on admet, à la suite de Suarez ou avec Kant, que la loi ou la vérité restreint une liberté antérieure à elle, la solution de l'antinomie ne peut être que *transcendantale*, hors de proportion avec le problème réel ; elle attribue à un problème naturel et philosophique *l'exigence* d'une solution surnaturelle et mystique. C'est du « pseudo-surnaturalisme », dirait le père Garrigou-Lagrange. C'est une réinterprétation transcendantale du mystère du péché et de la grâce, dans la ligne rahnérienne.

Aux numéros 102-104 est effleuré ce qui devrait être la position *théologique* du problème de la *liberté* et de la *loi*. On aurait attendu un beau développement de l'antinomie paulinienne si réaliste esquissée par l'encyclique entre « l'homme dominé par la concupiscence » et « l'homme racheté par le Christ » (VS 103). Hélas ! *Veritatis splendor* ne s'engage pas dans cette voie. C'était pourtant l'occasion de nous exposer le combat entre la chair et l'Esprit, dont l'apôtre dit : « La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus me *libérera* de la loi du péché » (Rm 8, 2) ; et, « si vous vivez selon la chair vous mourrez, mais, si par l'Esprit vous mortifiez les œuvres de chair, vous vivrez » (Rm 8, 13) ; et cette mortification libératrice s'appelle la croix.

⁵⁸ — L'antinomie liberté-loi n'est qu'un « prétendu conflit » (VS 51), écrivait la plume thomiste de Jean-Paul II.

Il y a aussi l'autre antinomie paulinienne, non pas entre la « personne » et la loi, mais entre la nature déchue par le péché et les commandements divins. Sa solution est la suivante : la loi est la loi nouvelle du Christ, qui, dit saint Thomas, « est principalement la grâce elle-même de l'Esprit-Saint ⁵⁹ » (VS 24). Or, dit saint Paul, « le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté » (2 Co 3, 17). C'est la « loi parfaite de la liberté » (Jc 1, 25) où la charité tient lieu de loi : « *Dilige et quod vis fac* » : aime et fais ce que tu veux : ou « que Dieu t'enchanter, et te voilà libre ⁶⁰ ».

Sans doute, ces deux antinomies pauliniennes et leurs solutions splendides ne sont pas complètement négligées par *Veritatis splendor*, mais elles auraient dû en être le noyau, l'amande ; il est dommage qu'une plume personnaliste et transcendante soit venue en diluer le réalisme, en offusquer l'éclat.

Foi et vie de foi

Le pape rappelle ensuite que la morale n'est que l'efflorescence de la foi et que la foi engage toute une vie de foi (VS 88) ⁶¹, mais il le dit très maladroitement : « La foi est communion d'amour et de vie du croyant avec Jésus-Christ. » On confond ici la foi avec la charité. C'est la charité qui est communion d'amour ; la foi, elle, est l'adhésion de l'intelligence à la vérité révélée. C'est bien autre chose ! Du reste, l'encyclique nous dit ailleurs que, tout en restant dans la foi, « on perd la charité par un seul péché mortel ». Donc tout croyant n'est pas en communion d'amour avec Notre-Seigneur, hélas ! Beaucoup communient en état de péché mortel en se croyant en « communion d'amour » avec Jésus.

Martyre et dignité de la personne

Jean-Paul II illustre les commandements de Dieu qui interdisent les actes intrinsèquement mauvais, qu'il n'est jamais permis de commettre, par l'exemple des martyrs : « Dans le martyre vécu comme l'inviolabilité de l'ordre moral resplendissent en même temps la sainteté de la loi de Dieu et l'intangibilité de la dignité personnelle de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : il n'est jamais permis d'avilir ou de contredire cette dignité » (VS 92). Nous préférons lire : « Le martyr refuse d'offenser Dieu par le péché (apostasie par exemple) et de souiller son âme par le péché ; il n'est jamais permis d'offenser Dieu. » Le péché est d'abord et par définition une offense à Dieu, une atteinte à l'ordre prescrit par Dieu, et seulement, en conséquence, une souillure de l'âme, une lésion de la « dignité native, dont on déchoit si la volonté s'attache au mal »,

⁵⁹ — I-II, q. 106, a. 1.

⁶⁰ — Saint Augustin, *In Jo., Tractatus*, voir p. 11, n 1, 41, section 10.

⁶¹ — C'est « la foi qui opère par la charité » (Ga 5, 6).

comme le dit Léon XIII ⁶². On peut reprocher aussi l'emploi du mot « intangibilité », qui évoque le sujet transcendantal kantien digne de respect dans son autonomie, pour désigner ici l'homme qui s'efforce de conserver en lui l'image de Dieu en se soumettant à sa loi. C'est le même abus de langage que recèlent les expressions : « Le péché (...) violation de l'humanité de l'homme », et le « martyr (...) exaltation de l'humanité parfaite » (VS 92). Ce sont les formules de l'anthropocentrisme transcendantal encore. Notons cependant que Jean-Paul II renonce heureusement au subjectivisme de Paul VI qui exaltait les martyrs irlandais, morts pour la « liberté de conscience ».

Une grâce équivoque : la « présence agissante du Saint-Esprit »

Le pape relève que, « dans ce témoignage rendu au caractère absolu du bien moral, les chrétiens ne sont pas seuls : ils se trouvent confirmés par le sens moral des peuples et par les grandes traditions religieuses et sapientiales de l'Occident et de l'Orient, non sans une action intérieure et mystérieuse de l'Esprit de Dieu » (VS 94).

Sans doute, l'héroïsme du païen Regulus, revenant de Rome à Carthage où l'attendait la mort, par fidélité à la parole jurée, est un beau témoignage rendu à la loi morale, non sans l'action d'une aide spéciale de Dieu ⁶³. Mais il n'a avec le martyr chrétien qu'une ressemblance extérieure. Les vertus et vérités qu'on trouve dans le paganisme sont, dit saint Justin, cité ici par Jean-Paul II ⁶⁴, des « semences du Verbe ». Cette expression, dont Vatican II ⁶⁵ a abusé pour voir du christianisme dans le paganisme, désigne seulement une participation et une ressemblance naturelles de la vérité et de la bonté divines. Elle ne dit pas qu'il y ait le moindre degré de vie surnaturelle.

L'action de l'aide divine actuelle qui pousse un païen à l'héroïsme n'implique ni une grâce actuelle surnaturelle ni l'infusion de la grâce habituelle (ou grâce sanctifiante) dans son âme ⁶⁶. Or, c'est précisément cette grâce habituelle qui est nécessaire au martyr. En effet le martyr chrétien est proprement un acte des vertus de force et de charité surnaturelles, tandis que, derrière l'héroïsme païen, peut se cacher l'entêtement ou l'orgueil. C'est du reste dans les vertus de patience et d'amour de Dieu que résident le « miracle moral » du martyr et sa valeur apologétique en faveur de la vérité de la foi chrétienne.

⁶² — Encyclique *Libertas*, 30 juin 1888, et *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, cf. EPS-PIN, 1962, n° 177 et 149.

⁶³ — Dans l'ordre naturel, — Cf. Reginald Garrigou-Lagrange, *De gratia Christi*, Berruti, Torino, 1950, p. 31.

⁶⁴ — Apologie II, 8.

⁶⁵ — Vatican II, *Nostra Ætate*, n° 2.

⁶⁶ — Sauf si l'aide divine était une grâce actuelle de Dieu, destinée à convertir le païen, et si celui-ci était parfaitement fidèle à cette grâce et surmontait ainsi l'obstacle des habitudes mauvaises ; auquel cas, dit saint Augustin, « à celui qui fait tout ce qu'il peut, Dieu ne refuse pas la grâce », ce que commente ainsi le père Garrigou-Lagrange O.P. : « A qui fait tout ce qu'il peut avec l'aide de la grâce actuelle, Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante. » Mais la grâce actuelle est déjà une motion divine surnaturelle (cf. *op. cit.*, p. 65).

On saisit ici une nouvelle manifestation du naturalisme caché de *Veritatis splendor* : en omettant la distinction claire entre le secours divin naturel⁶⁷ et la grâce, elle fait l'économie de la distinction fondamentale entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel⁶⁸, qui fait également le partage entre la morale naturelle (la loi naturelle) et la morale surnaturelle (la loi du Christ). L'encyclique nous parle souvent de la « grâce nécessaire pour accomplir les préceptes », de la grâce « qui soigne et qui transforme », sans plus. Symptomatique est surtout l'expression « *présence agissante du Saint-Esprit* » (VS 21), expression qui entretient l'équivoque entre trois choses : le secours passager de l'aide divine naturelle, la grâce actuelle (surnaturelle), et la permanence stable de la grâce habituelle, qui s'accompagne de la présence du Saint-Esprit dans l'âme se trouvant alors en « état de grâce ».

Morale universelle et convivialité humaine (VS 96-97)

Les normes morales universelles et immuables, énonçant les « exigences de la dignité personnelle de l'homme », au sens où le péché avilit cette dignité, sont le « fondement inébranlable (...) d'une convivialité humaine juste et pacifique et donc d'une démocratie véritable » (VS 96), que l'Église propose par conséquent.

Passons sur la démocratie. Il est indéniable que les commandements du décalogue « constituent les règles premières de toute vie sociale » (VS 97), et qu'une législation qui prendrait le décalogue comme loi fondamentale, en en tirant toutes les conséquences, réaliserait l'ordre social. A condition de proclamer *d'abord* les commandements de la première table : les devoirs envers Dieu⁶⁹. La vraie religion du vrai Dieu. Nous refusons le « *consensus moral* » universel proposé par le cardinal Ratzinger, parce qu'il élimine Dieu : « Que les forces morales de l'histoire, dit le cardinal, restent les forces du présent et que surgisse, toujours neuve cette évidence des valeurs, sans laquelle la liberté commune n'est pas possible⁷⁰. » Nous refusons cette exaltation de l'humain à laquelle devrait se subordonner la religion : « La collaboration de toutes les religions est nécessaire (...) pour proclamer la vérité sur l'homme, notamment pour défendre les droits humains, éliminer la faim, la pauvreté, l'ignorance, la persécution (...), les discriminations basées sur (...) le *Credo*⁷¹. »

⁶⁷ — Cette aide naturelle est due à la nature, mais non à tel individu. Si, donc, Dieu la donne, c'est une aide spéciale pour cet individu, telle qu'il ne péchera pas (cf. *op. cit.*, p. 33). C'est une « grâce au sens large », mais pas une grâce surnaturelle, pas une grâce proprement dite.

⁶⁸ — Cf. Vatican II, *Dei Filius*, Dz 1795, DS 3015.

⁶⁹ — Ils sont mentionnés par Jean-Paul II dans les deux premières parties (VS 10 e.g.), mais omis dans la troisième partie, rayés de la morale universelle (sauf la mention, au n° 91, du martyr subi « pour ne pas accomplir un geste idolâtre »).

⁷⁰ — Discours d'installation à l'Académie, Paris, novembre 1992, cité par *Présent* du 14 novembre 1992.

⁷¹ — Déclaration commune de Mgr Duval, président de la Conférence épiscopale française, et du dalai lama à Lourdes le 15 novembre 1993, reprenant un discours de Jean-Paul II en Inde ; cf. *Fidélité*, n° 97, pp. 48-49.

En outre, Dieu ne veut pas d'une morale purement naturelle ; un ordre social simplement naturel est une utopie irréalisable. Dieu veut le règne social de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est autre chose ! Or, seul ce règne du Christ-Roi réalise concrètement l'observance des commandements et la convivialité qui devient charité. Pour cela, la régénération du baptême est nécessaire. Hors du Christ « travaillent en vain ceux qui édifient la cité » (Ps 126, 1). La mission sociale de l'Église, c'est la cité catholique, qui dispose, indirectement, à la « cité catholique du ciel ⁷² ». Tout cela manque dans *Veritatis splendor*.

La dignité transcendante de la personne

Évoquer la dignité de la personne, c'est évoquer le totalitarisme qui demeure l'actualité dominante : « Il faut situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine. » (VS 99) C'est pourquoi, dit encore Jean-Paul II, il faut réaffirmer que « la personne humaine est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales » (VS 97).

Ceci demande d'être bien interprété, car il est très possible que, sous la plume de Jean-Paul II, ces expressions soient une pure et simple profession du personnalisme kantien, selon lequel la dignité de la personne consiste dans sa liberté érigée en absolu, sans rapport avec la nature humaine et la loi divine. De même, on pourrait y voir la négation de la primauté du bien commun sur le bien particulier de la personne dans l'ordre temporel. Or, on sait que ces deux fausses conceptions sont la base même de l'individualisme libéral des droits de l'homme ; or Jean-Paul II prêche sans cesse et sans distinction ces « droits de l'homme ».

Pour bien interpréter les deux formules que nous avons citées (VS 97 et 99), il faut faire les précisions suivantes :

1°) La dignité transcendante de la personne n'est pas sa singularité et sa liberté soi-disant autonomes. Elle consiste en ce que la personne, « en raison de sa nature raisonnable est douée de la liberté pour faire le bien et, par la grâce de Dieu, est destinée ultimement à mener la vie surnaturelle dans le siècle futur ⁷³ ».

2°) Dans l'ordre temporel, la personne fait naturellement (et volontairement aussi) partie de la société civile ou cité : « L'homme est naturellement un animal social, c'est-à-dire qu'il a besoin, pour sa vie, de beaucoup de choses qu'il ne peut se procurer tout seul, et par conséquent, l'homme fait naturellement partie d'une multitude, grâce à laquelle lui est fournie l'aide pour bien vivre "*auxilium ad bene vivendum*" ⁷⁴. »

La personne est, par rapport à la cité, comme la partie par rapport au tout. Est-ce à dire que la personne est pour la cité, comme le veut le principe de totalité ? Ne faut-il pas plutôt affirmer, avec Pie XI et Pie XII, que la cité est pour l'homme ?

⁷² — Mgr Lefebvre, *Sermon du jubilé sacerdotal*, Paris, 1979.

⁷³ — Cardinal Alfredo Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Typis polyglottis Vaticanis, 1960, vol. II, p. 43.

⁷⁴ — Saint Thomas d'Aquin, *In I Ethic.*, lect. 1, n° 4.

Pour résoudre cette apparente antinomie, il faut envisager l'ordre entre la personne et la cité de cinq façons : la priorité naturelle et historique, la priorité actuelle et concrète, la priorité métaphysique, la priorité formelle et enfin, la priorité logique et réelle.

a) La personne a sur la cité une antériorité historique et naturelle : « *Est enim homo, quam respublica, senior* », enseigne Léon XIII ⁷⁵, les premières cités ayant suivi chronologiquement la constitution des premières tribus et la fondation des premiers villages ; mais aussi la cité étant composée des personnes comme de ses parties matérielles sans lesquelles elle n'a pas d'existence. La cité doit donc respecter ses propres cellules vivantes naturelles que sont la personne et la famille, pour celles-ci et aussi pour « l'ordre social » lui-même, comme l'enseigne le pape Pie XI ⁷⁶. C'est le principe de la subsidiarité.

b) En revanche, dans l'ordre actuel et concret, la cité avec les familles qui la composent est antérieure à la personne, qui naît d'une famille et donc d'une cité, et qui ne peut se développer sans les multiples aides et services indispensables que lui rend la famille et donc aussi la cité dont cette famille est membre. C'est ce qu'explique si bien Charles Maurras dans sa « politique naturelle ⁷⁷ ».

Quant à la personne adulte, Aristote ⁷⁸ souligne qu'elle ne peut subsister concrètement sans la cité, à l'exception de l'ermite et du robinson qui viennent plutôt confirmer cette loi générale.

c) Mais la personne a une priorité métaphysique, puisque la cité n'est qu'une unité d'ordre, tandis que la personne est une unité substantielle ⁷⁹. La personne n'est pas purement partie de la cité : « C'est pourquoi la partie de ce tout peut avoir une opération qui ne soit pas l'opération du tout (...) cependant le tout lui-même (la cité) a une opération qui n'est pas l'opération propre de l'une des parties, mais celle du tout ⁸⁰ », l'agir commun. Par conséquent, la personne a un domaine d'action propre, d'action individuelle, antérieurement à la cité, par exemple : se nourrir, user des biens du sol, contempler, domaine que la cité doit lui garantir ⁸¹. C'est ce que dit encore ailleurs saint Thomas : « L'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout lui-même

⁷⁵ — Encyclique *Rerum Novarum*, 25 mai 1891, dans les *Actes de Léon XIII*, Édition de la Bonne Presse, t. III, pp. 24-25.

⁷⁶ — Encyclique *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931, EPS-PIN, n° 638.

⁷⁷ — Charles Maurras, *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1973, pp. 17-22.

⁷⁸ — *Politique*, I, 1, ch.2, BK 1253, a. 20-29 ; et commentaire de saint Thomas d'Aquin, *In I Polit.*, lect. 1, n° 38-39.

⁷⁹ — Le pape Pie XII a développé ce principe qui, dans les rapports entre la cité et la personne, limite l'application du principe de totalité. Cf. *Allocution à l'union médico-biologique saint Luc*, 19 novembre 1944, EPS, *Le corps humain*, Desclée, n° 52 ; *Allocution au Congrès international d'histopathologie du système nerveux*, 14 septembre 1952, *op. cit.*, n° 371-377 : « Là où se vérifie la relation du tout à la partie, et dans la mesure exacte où elle se vérifie, la partie est subordonnée au tout. »

⁸⁰ — Saint Thomas d'Aquin, *In I Ethic.*, lect. 1, n° 5.

⁸¹ — La cité doit donc respecter et garantir les droits antérieurs de la personne et de la famille, « que l'État ne peut violer ou sacrifier à un prétendu bien commun », enseigne Pie XII ; *Allocution au Congrès des sciences administratives*, 15 juillet 1950, EPS-PIN, n° 1119.

ni selon tout ce qu'il a⁸² » et par conséquent, l'autorité civile, limitée à l'activité commune, n'atteint pas l'homme tout entier et ne peut donc ni commander ni récompenser ni punir tous ses actes⁸³.

Toutefois, même le domaine individuel intéresse (*per accidens*) la cité, qui dépend, dans sa conservation et sa perfection, des actes que nous avons énumérés. L'homme doit donc subordonner tous ses actes (individuels ou collectifs) au bien de la cité⁸⁴.

d) Dans l'ordre formel, où l'acte l'emporte sur la puissance, où l'être est fait pour l'agir, où la matière est ordonnée à la forme, la cité ajoute la perfection de l'acte de la collectivité et de l'ordre des parties au bien de la personne isolée. La cité réalise la perfection totale de la nature humaine, que ne peut réaliser la personne singulière ; elle est donc une fin pour la personne, comme le parfait est une fin pour l'imparfait. C'est en ce sens que vaut l'adage aristotélico-thomiste : « C'est tout l'homme qui est ordonné comme à une fin à toute la communauté politique dont il fait partie⁸⁵. »

e) Mais comme la cité n'est pas une unité substantielle, mais seulement une unité d'ordre, ce n'est pas à une cité substantialisée (celle du totalitarisme) qu'appartient le bien résultant de l'action commune, mais à toutes et chacune des personnes. Le bien commun est nécessairement subjecté dans les personnes, comme leur bien surajouté. L'unité d'ordre et d'action ne peut être une fin pure et simple, mais la personne, pourvue de sa perfection surajoutée, est la fin de l'unité d'ordre et d'action réalisée par la cité. La personne a donc en cela une priorité logique et réelle sur la cité.

3°) Enfin, la dignité chrétienne, qui consiste en la grâce sanctifiante et en son cortège de vertus infuses, transcende, de toute l'altitude de l'ordre surnaturel la dignité naturelle de l'âme. Elle transcende aussi, par conséquent, la dignité de la cité, qui se meut, de soi, dans l'ordre naturel, même si elle se laisse informer par l'ordre surnaturel.

Personne et bien commun

Ce qu'on vient de dire peut être encore précisé par l'étude des rapports entre le bien particulier de la personne et le bien de la multitude (ou bien commun). « La personne humaine, dit Jean-Paul II, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales » (VS 97). Pie XII disait pour sa part : « L'origine et la fin essentielle de la vie sociale, c'est la conservation, le développement, le perfectionnement de la personne humaine⁸⁶. » Ce n'est pas la même chose. Chez Jean-Paul II, la cité est ordonnée à la personne considérée dans son individualité avec son bien particulier, dont on ne sait s'il consiste en la liberté ou en la vertu ; tandis que, chez Pie XII, la cité est

⁸² — I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

⁸³ — Cf. commentaire du révérend père Gillet O.P. sur la *Somme théologique* dans le volume *Les actes humains*, collection de la Revue des jeunes, Desclée, 1926, note explicative 64, p. 441.

⁸⁴ — Cf. *ibid.*

⁸⁵ — II-II, q. 65, a. 1.

⁸⁶ — Radio-message au monde, 24 décembre 1942, EPS-PIN, n° 778.

ordonnée à la personne considérée dans la perfection réelle que la vie sociale lui procure, tant en ses biens particuliers qu'en les biens de la vie commune. Et, en outre, Pie XII affirme le lien nécessaire entre la perfection de la personne et le bien commun de la cité. Expliquons-nous, à l'école de saint Thomas d'Aquin.

1°) L'homme a un besoin naturel de la vie sociale pour se procurer tant les biens proprement particuliers que les biens proprement sociaux nécessaires à la vie bonne : « Les hommes se réunissent pour mener en commun une vie bonne, but que ne peut atteindre l'homme isolé ⁸⁷. » Et saint Thomas précise quelle est cette vie bonne : « Or, la vie bonne, c'est la vie selon la vertu. Vivre selon la vertu est donc la fin de la société humaine ⁸⁸. »

2°) « Or, pour qu'un homme vive une vie bonne, deux conditions sont requises : l'une, qui est la principale, c'est d'agir selon la vertu – car la vertu est ce par quoi l'on vit bien – ; l'autre est secondaire et comme instrumentale : c'est la suffisance des biens corporels dont l'usage est nécessaire à la pratique de la vertu ⁸⁹. » A cela il faut ajouter le bien de la paix, du fait que l'unité de la multitude n'est pas une unité substantielle, mais une unité d'ordre, qu'il faut maintenir par une vigilance spéciale.

3°) Ainsi, le bien de la multitude (le bien commun) est-il un bien complexe, composé de trois éléments : 1 – « l'unité de la paix » comme condition préalable ; 2 – « la quantité suffisante de choses nécessaires à la vie bonne » (biens collectifs ou biens destinés à être distribués, biens utiles ou biens honnêtes) ; enfin 3 – « la direction à bien agir » (par les lois, coutumes, traditions familiales ou nationales...). C'est tout cet ensemble de biens communs à tous, collectivement ou distributivement, qui constitue « le bien commun » de la cité, bien que le roi doit procurer, dit saint Thomas, et qui est ordonné à la vie bonne, c'est-à-dire à la vie vertueuse de la multitude : de tous et de chacun.

Le pape Pie XII enseigne la même chose : « Le bien commun, c'est-à-dire l'établissement de conditions publiques normales et stables telles qu'aux individus aussi bien qu'aux familles il ne soit pas difficile de mener une vie digne, régulière, heureuse selon la loi de Dieu, ce bien commun est la fin et la règle de l'État et de ses organes ⁹⁰. »

4°) On doit donc dire que la vie vertueuse, qui est la fin prochaine de l'homme et de la multitude, est conditionnée par le bien commun. Le bien commun est même *cause* de la vie vertueuse des citoyens, puisque seule la vie menée en communauté peut faire exercer par chacun les vertus sociales ⁹¹ : justice, amitié, dévouement, qui perfectionnent l'homme par rapport à son prochain et à toute la cité. A cet égard, les institutions de la cité sont comme un moule ou une *forme*, elles sont cause formelle de la perfection de la personne. Mais, comme la forme est aussi la fin, les personnes doivent se laisser consciemment et librement former, s'ordonner volontairement à la cité comme à une *fin*,

⁸⁷ — Saint Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, l. 1, ch. 14, 3.

⁸⁸ — *Ibid.*

⁸⁹ — *Op. cit.*, ch. 15, 3.

⁹⁰ — Allocution au patriciat romain, 8 janvier 1947, EPS-PIN, n° 981.

⁹¹ — Cf. I-II, q. 4, a. 8.

comme la matière est ordonnée à la forme. C'est dans son ordination même à la cité que la personne atteint la perfection de la vie vertueuse.

5°) La cité est donc une *fin* pour la personne et la *forme* de sa vie bonne et parfaite. Voilà une vérité bien oubliée depuis des décades par le magistère ou ce qui en tient lieu. Elle est l'application du principe de totalité, selon lequel la partie est pour le tout, ce qui veut dire :

1 — La partie doit se proportionner au tout, subordonner son bien particulier au bien de la multitude. Ainsi vaut ce que dit saint Thomas à la suite d'Aristote : « L'homme lui-même tout entier est ordonné comme à une fin à toute la communauté dont il est une partie ⁹². »

2 — C'est dans la mesure de son insertion dans le tout, de sa prestation et collaboration au bien commun, que la partie atteint la perfection de son opération : « Ceux-là seuls sont véritablement parties de la multitude, qui communient dans la collaboration au bien vivre ⁹³. »

6°) Est-ce à dire que la cité est, dans l'ordre temporel, la fin ultime de la personne ? Distinguons. Si la cité est *une autre substance* qui se place face à la personne et en est le partenaire ou l'adversaire, dire que la personne est pour la cité, c'est professer le totalitarisme condamné par les papes. Mais, si la cité n'est qu'*une unité d'ordre* et d'opération, « *quod accidit personæ* », qui s'ajoute *per accidens* à la personne comme son bien surajouté et qui consiste éminemment dans la vie vertueuse, alors il n'y a aucun inconvénient à dire que la personne est pour la cité : non pas pour les institutions sociales, bien sûr, qui ne sont que ses moyens, mais pour *la cité comme communion dans la vie vertueuse*, en quoi consiste la perfection temporelle, tant de l'homme individuel que de la multitude ordonnée.

7°) Il n'y a nulle contradiction entre saint Thomas et Pie XI ou Pie XII. Lorsque Pie XI enseigne : « Dans le plan du créateur, la société est un moyen naturel dont l'homme peut et doit se servir pour atteindre sa fin, car la société est pour l'homme et non l'homme pour la société ⁹⁴ », il veut dire que le bien commun (il dit « la société ») est ordonné à la perfection de la personne par la communion dans la vie bonne et vertueuse (il dit « l'homme »). Mais il ne dit pas que la société est ordonnée au bien particulier et libertaire de la personne, comme le veulent les libéraux. Pie XI prend le même le soin de le préciser explicitement : « Cela ne veut pas dire, comme le comprend le libéralisme individualiste, que la société est subordonnée à l'utilité égoïste de l'individu, mais que, par le moyen de l'union organique avec la société, la collaboration mutuelle rend possible à tous de réaliser la vraie félicité sur terre. » On n'est pas plus thomiste.

⁹² — II-II, q. 65, a. 1 — Nous avons déjà dit l'interprétation que donne le révérend père Gillet O.P. de l'assertion apparemment contraire de saint Thomas I-II, q. 21, a. 4, ad 3 : « L'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout lui-même ni selon tout ce qu'il a. » Deux autres interprétations sont légitimes : 1) l'ordination de l'homme à Dieu dans l'ordre surnaturel ; 2) l'activité propre de la personne qui n'appartient pas de soi (*per se*) à la cité, mais seulement indirectement (*per accidens*), à la différence de l'activité de l'homme en tant que citoyen, qui est ordonnée directement à la cité.

⁹³ — Saint Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, L. 1, ch 14, n° 3.

⁹⁴ — Encyclique *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937, EPS-PIN, n° 686.

Et Pie XI ajoute : « Cela veut dire encore que c'est dans la société que se développent toutes les aptitudes individuelles et sociales données à l'homme par la nature, aptitudes qui, dépassant l'intérêt immédiat du moment, reflètent dans la société la perfection de Dieu, ce qui est impossible si l'homme reste isolé. » On ne peut mieux décrire l'aspect de « bien honnête » du bien commun de la cité, laquelle, dit le père Schwalm, « renferme, cause, conserve toutes ces spécialités de l'homme : artisan, patron, savant, magistrat, homme politique ⁹⁵ » ; ainsi, dit cet auteur, la société « réalise la perfection maxima de l'espèce humaine. Elle est donc souverainement digne d'être aimée sans arrière-vue intéressée ⁹⁶ » ; ce qui ne signifie pourtant pas que ce bien commun collectif et « honnête » soit une fin pure et simple, puisqu'il est ordonné en définitive à la perfection de la personne.

8°) On peut résumer les rapports cité-personne en disant : la cité inadéquatement considérée (dans l'ensemble de ses biens communs dispositifs à la vie bonne) est ordonnée à la personne adéquatement considérée (dans la communion dans la vie vertueuse). Mais la personne inadéquatement considérée (non pourvue de sa perfection sociale) est ordonnée à la cité adéquatement considérée (dans la communion dans la vie vertueuse, qui est la fin, tant de la société que de la personne). Si l'on considère unilatéralement et sans précision l'avant et l'envers de cette unique ordination, on verse soit dans le totalitarisme que condamnent Pie XI et Pie XII, soit dans le libéralisme, que n'évite pas *Veritatis splendor*. Que le magistère nous rappelle donc :

1 — que la personne n'atteint sa perfection qu'en s'ordonnant à la cité comme à une fin,

2 — que cette fin est un bien commun : la communion dans la vie vertueuse,

3 — qu'elle n'acquiert cette perfection (la communion dans la vie vertueuse) que par sa prestation envers le bien commun, dispositif à la vertu, prestation à laquelle elle ne peut se soustraire, sous prétexte de soi-disant transcendance mal comprise, sans pécher contre la justice légale (ou « générale ») ⁹⁷, et sans risquer de se priver de ses droits, même de ses droits naturels.

9°) En dernier lieu, la fin ultime de la personne, selon l'ordre voulu par Dieu, c'est-à-dire la nature humaine réparée et de nouveau élevée à l'état surnaturel, ne consiste ni dans la vertu comme le voulait Aristote ⁹⁸, ni même dans la possession du souverain bien, autant que le pourrait l'homme naturel, comme le dit la philosophie chrétienne ⁹⁹. Mais elle consiste en la vision béatifique de Dieu Trinité. Or, enseigne saint Thomas, « il faut que la société humaine ait une fin identique à la fin personnelle de l'homme. Donc, la fin dernière de la société n'est pas la vie vertueuse mais, par cette vie vertueuse, de

⁹⁵ — R. P. Marie-Benoît Schwalm, *La société et l'État*, Flammarion, 1937, p. 26.

⁹⁶ — *Loc. cit.* — Le père Schwalm donna ces leçons de politique à ses élèves de Flavigny vers 1897.

⁹⁷ — Elle est la vertu qui ordonne au bien commun. Cf. II-II, q. 58, a. 5. Pie XI l'appelle « justice sociale » et enseigne : « Il appartient à la justice sociale d'imposer aux individus tout ce qui est nécessaire au bien commun » (Encyclique *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937).

⁹⁸ — Cf. saint Thomas d'Aquin, *In. I Ethic*, lect. 8, n° 97 ; lect. 10, n° 130.

⁹⁹ — Cf. I-II, q. 2, a. 7 et 8.

parvenir à la jouissance de Dieu ¹⁰⁰ ». Ainsi le bien commun temporel est ordonné ultimement à la béatitude surnaturelle des personnes, comme l'enseignent saint Thomas d'Aquin ¹⁰¹ et Léon XIII ¹⁰², même si c'est indirectement, vu que le bien temporel n'est pas un moyen proportionné à la fin surnaturelle.

Charles De Koninck a souligné que Dieu, fin ultime de l'homme et de la cité, est lui-même un bien commun : le bien commun extrinsèque de l'univers. Ainsi, la personne est ordonnée à deux biens communs superposés et subordonnés : dans l'ordre naturel, la communion dans la vie vertueuse, dans l'ordre surnaturel, la communion dans la vision béatifique ¹⁰³.

Droits fondamentaux et totalitarisme

A force de ne voir qu'un seul danger : le totalitarisme, on risque de limiter le bien commun aux droits fondamentaux de la personne, dans une vue exclusivement individualiste.

1°) C'est réduire le bien commun au bien distribué ou participé, en taisant le bien *coopératif* et le bien *collectif* qui en sont la condition. L'ensemble des droits fondamentaux de la personne définis par Pie XII ¹⁰⁴ sont au contraire situés par lui par rapport à leurs « conditions publiques normales et stables ¹⁰⁵ », dont il fait l'essence même du bien commun. En particulier, le bien commun collectivement considéré comprend tout un héritage de science, de culture, de traditions vertueuses, d'exemples ancestraux, et surtout de communion dans la vérité religieuse, que chaque génération doit conserver, dont elle doit vivre et qu'elle doit transmettre à la génération suivante, sous peine, pour tous, de passer aux barbares. Qu'on nous rappelle donc les devoirs de tous envers ce bien commun, avant de nous parler des droits fondamentaux qui n'en sont que le fruit.

2°) Ensuite, même ces droits fondamentaux de la personne, il faut se garder de les fonder sur une fausse transcendance soi-disant autonome de la personne, en fait sur l'erreur libérale et kantienne de la liberté érigée en absolu. Au contraire, il faut les fonder explicitement, ce qu'omet l'encyclique, sur la nature humaine, individuelle et sociale, sur « la loi divine, naturelle et positive, immuable de ce fait ¹⁰⁶ ». Faire de la fausse liberté religieuse du concile le fondement de ces droits fondamentaux, comme le fait Jean-Paul II ¹⁰⁷, c'est trahir le magistère du pape Pie XII, qui plaçait au contraire à la base des

¹⁰⁰ — *De regimine principum*, l. 1, ch. 14.

¹⁰¹ — *Op. cit.*, l.1, ch. 15.

¹⁰² — Encyclique *Immortale Dei*, EPS-PIN, n° 131.

¹⁰³ — Noter cependant que le bien commun temporel consiste essentiellement dans une opération collective, qui culmine dans l'opération commune vertueuse (l'amitié surtout), tandis que l'opération commune qu'est la communion des bienheureux dans la béatitude n'est pas de l'essence de la béatitude. La béatitude subjective n'est pas *per se* un bien commun, mais seulement *per accidens*. Cf. I-II, q. 4, a. 8.

¹⁰⁴ — Radio-message au monde, 24 décembre 1942, EPS-PIN, n° 804.

¹⁰⁵ — Allocution au patriarcat romain, 8 janvier 1947, EPS-PIN, n° 981, texte que nous avons cité plus haut.

¹⁰⁶ — Pie XII, Allocution *Con vivo compiacimento* au tribunal de la Rote, 13 novembre 1949, EPS-PIN, n° 1064.

¹⁰⁷ — Encyclique *Redemptor hominis*.

droits fondamentaux « la liberté de pratiquer la religion fondée sur la foi en Dieu et sa révélation ¹⁰⁸ », c'est-à-dire la vraie religion. A cet égard, la rupture avec le magistère précédent est opérée par le concile dans la déclaration sur la liberté religieuse qui prétend « développer la doctrine des souverains pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société ¹⁰⁹ », alors qu'au contraire elle rompt avec cette doctrine pour rejoindre les droits de l'homme condamnés par le magistère traditionnel.

3°) Le totalitarisme moderne, qu'évoque *Veritatis splendor*, n'est que l'épiphénomène de l'individualisme libéral des droits de l'homme : le bien commun est supprimé, il n'y a plus que l'individu avec ses « droits chimériques ¹¹⁰ » face à l'État absolu. Si le totalitarisme refuse à la personne et à la famille leurs droits fondamentaux, c'est parce qu'il leur refuse leur prestation au bien commun collectif et leur participation au bien commun distribué. Le totalitarisme est fondamentalement *la confiscation du bien commun au profit de l'État ou de la classe au pouvoir* ; le bien commun n'est plus commun, il devient un bien privé. On ne luttera complètement contre le totalitarisme qu'en revalorisant le bien commun, qu'en exigeant la diffusion du bien commun. La revendication des droits fondamentaux n'est pas fautive, bien sûr, mais insuffisante et, depuis Vatican II, elle tend à se confondre avec la proclamation des droits de l'homme, qui sont précisément à la racine du totalitarisme.

4°) Il serait temps que le magistère condamne à nouveau les droits de l'homme, montre en quoi les droits fondamentaux en diffèrent radicalement et situe à nouveau les droits fondamentaux par rapport au bien commun. Ceci demande un approfondissement philosophique des rapports entre la personne et le bien commun, à la lumière du magistère antérieur, mais aussi de saint Thomas d'Aquin. Nous avons tenté de le faire, plus haut, très imparfaitement.

On verra alors, par exemple, que certains des « péchés » (on pourrait dire des « structures de péché ») énumérés par *Veritatis splendor* en matière économique : fraude dans le commerce, hausse des prix en spéculant, appropriation à l'usage privé de biens sociaux d'une entreprise, fraude fiscale, etc. (VS 100), ou en matière politique : manques à la vérité dans les rapports entre gouvernés et gouvernants, à la transparence dans l'administration publique, à l'impartialité dans le service public, usage malhonnête des fonds publics, etc. (VS 101), que tous ces péchés sont typiquement des fautes contre le bien commun et les vertus de justice générale et de justice distributive, et non pas directement « contre la dignité des personnes », comme le dit trop courtement l'encyclique.

L'omission du bien commun est, avec la liberté de l'erreur, le péché capital de *Veritatis splendor* en éthique sociale. Elle révèle l'abandon de la doctrine de saint Thomas

¹⁰⁸ — Allocution à des membres du Congrès des États-Unis, 15 décembre 1944, EPS-PIN, n° 834.

¹⁰⁹ — Déclaration *Dignitatis Humanae*, n° 1.

¹¹⁰ — Pie VI, lettre *Quod aliquantulum*, 10 mars 1791, EPS-PIN, n° 3.

et elle ouvre la porte à une inspiration puisée au contraire dans le personnalisme transcendantal.

Sauver la démocratie ?

Les « normes morales universelles » (VS 96) vont-elles sauver la démocratie ? Celle-ci exige « l'égalité de tous ses membres, à parité de droits et de devoirs » (*ibid.*), dit l'encyclique, ce qui est l'utopie de l'idéologie démocratique et révolutionnaire et n'a rien à voir avec la moralité et la vertu des citoyens. De ce que « nous sommes tous égaux devant les exigences morales » (*ibid.*), il ne s'ensuit pas que nous soyons égaux en tous les droits et devoirs civils ¹¹¹, car beaucoup d'entre eux dépendent des fonctions et responsabilités d'un chacun dans la cité.

Mais la démocratie est surtout en danger à cause d'un système où la moralité publique dépend d'une majorité « sans référence morale sûre » (VS 101). Il y a « le risque de l'alliance entre la démocratie et le relativisme éthique » (*ibid.*). Alors, « une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois » (*ibid.*). ¹¹².

Oui, c'est bien vrai, Pie XII dénonçait déjà le péril du positivisme juridique et moral ¹¹³. Mais, d'où vient que les « valeurs » morales n'ont plus d'incidence sur la législation ? D'abord du laïcisme de l'État ! Comment l'Église pourra-t-elle rappeler efficacement ces valeurs, c'est-à-dire la loi naturelle, si la laïcité la prive de son influence normale sur l'État ? Le mal, c'est d'abord le laïcisme et la grande faille de l'encyclique est de l'ignorer. Ensuite, le mal de la démocratie, c'est le principe de la souveraineté du peuple et de la loi, « expression de la volonté générale », contraire à la loi de Dieu : ce sont les droits de l'homme.

De toute façon, qu'on ne nous demande pas de sauver la démocratie ! La démocratie universelle « n'importe pas à l'action de l'Église dans le monde », enseigne saint Pie X ¹¹⁴. Ce que nous prêchons, c'est le règne social de Jésus-Christ.

Conclusion

Au terme de cette étude, il convient de dire que *Veritatis splendor* énonce opportunément et correctement plusieurs principes fondamentaux de la morale naturelle, dont l'Église a la garde pour le salut des âmes ¹¹⁵. On peut admirer de très belles pages

¹¹¹ — Cf. Léon XIII, encyclique *Quod apostolici*, 28 décembre 1878, EPS-PIN, n° 71, 81.

¹¹² — Citation de Jean-Paul II, encyclique *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991.

¹¹³ — Allocution au tribunal de la rote, 13 novembre 1949.

¹¹⁴ — Lettre sur le Sillon, 25 août 1910.

¹¹⁵ — La « défense des droits fondamentaux de la personne » appartient bien à la mission de l'Église, mais comme une conséquence de sa mission essentielle de sauver les âmes. L'encyclique place donc à tort sur un pied d'égalité la défense des droits et le salut ; et même, elle place les droits avant le salut.

sur l'appel à la perfection chrétienne et sur l'héroïsme des martyrs comme témoignage de la sainteté de la loi divine. Mais nous avons dû relever certaines contradictions, confusions, lacunes, déviations et ambiguïtés.

Une morale contradictoire

Les contradictions sont les suivantes :

— Entre une morale dont la base est la loi divine qui transcende les consciences (VS 32), et une morale dont la base est la liberté de conscience, d'une conscience sans rapport effectif avec la vérité, une liberté affranchie, de fait, de la vérité, une morale fondée sur la fausse liberté religieuse (VS 31).

— Entre l'affirmation du lien nécessaire entre la liberté et la vérité (VS 64), et l'affirmation du droit au respect de l'erreur (VS 31).

— Entre le désir d'établir une morale universelle par le respect de la seconde table du décalogue, et l'affirmation de la liberté religieuse qui contredit la première table.

Des confusions regrettables

Les confusions sont celles-ci :

— Entre la foi (cf. VS 26), qui constitue la base de l'unité de l'Église et peut exister sans la charité, et la vie de la foi, qui n'est pas constitutive de l'unité de l'Église, mais réclame la charité (cf. VS 88).

— Malgré l'indication de la distinction entre morale naturelle et morale surnaturelle (VS 73), confusion entre la grâce actuelle et la grâce habituelle, méconnaissance de la gravité du péché originel dans ses suites, confusion entre le chrétien et l'homme (VS 1), omission du mot « surnaturel ».

Une morale sociale tronquée et faussée

Nous avons remarqué dans le domaine de la morale sociale :

— La lacune du bien commun, notion qui domine la morale sociale thomiste et dont l'absence oriente la défense des droits fondamentaux de la personne vers l'individualisme (tout comme, analogiquement, une conception spirituelle d'une sainteté purement autonome et individuelle du chrétien serait la conséquence de l'oubli du dogme du corps mystique et de la communion des saints).

— A cette tendance individualiste viennent s'adjoindre le libéralisme et le personnalisme d'essence kantienne, qui faussent complètement la morale sociale ; les droits fondamentaux deviennent les droits de l'homme, condamnés naguère par l'Église et qu'on lui fait maintenant prêcher.

— Il y a donc aussi la lacune d'une franche condamnation de l'idéologie démocratique des droits de l'homme, base de toutes les démocraties modernes avec l'égalitarisme destructeur de l'ordre social et l'opinion ou « volonté générale », source délétère de la loi (art. 6 des *droits de l'homme*).

— La lacune du premier commandement de Dieu comme base de la convivialité universelle, l'oubli du règne social de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'absence de la condamnation du laïcisme.

Une morale anthropocentrique

Il faut noter aussi cette déviation et même cette erreur fondamentale dans *Veritatis splendor* : un anthropocentrisme omniprésent, qui pose trop souvent la « dignité de la personne », le « bien de la personne », la « véritable humanité de l'homme » (VS 13, 2) comme base de la morale, au lieu de Dieu, fin ultime et bien commun séparé de l'univers.

Une dignité humaine ambiguë

Plus précisément que l'anthropocentrisme, le *personnalisme* vicie l'encyclique. Il voit la dignité de l'homme plus dans l'individualité de la personne que dans la rationalité de sa nature ; d'où deux morales concurrentes et superposées : la morale de la nature et la morale de la personne. Leur superposition produit le barbarisme de « la nature de la personne » qui est hélas, dans toute son ambiguïté, le *leitmotiv* du document pontifical. Leur dissociation permet tantôt de soumettre entièrement la liberté à la vérité de la nature humaine (et donc de la loi divine), et tantôt de l'en émanciper d'une certaine façon pour prendre en compte les exigences de l'individualité, en attribuant à la liberté un « domaine d'activité autonome ¹¹⁶ » hors de la vérité de la nature, mais dans la vérité de la personne, l'expression « vérité de l'homme » pouvant signifier ou l'une ou l'autre.

Une image déformée de l'homme

L'ambiguïté ci-dessus définie fait qu'on ne sait pas si l'homme est *image de Dieu* par sa nature raisonnable, ou par sa simple subsistance personnelle. De même, on ne voit pas trop si la dignité chrétienne d'image de Dieu consiste en la grâce ou dans la pleine révélation de la personnalité humaine (VS 2, 2). L'expression « la vérité qui est le Christ,

¹¹⁶ — Expression du théologien qui rédigea la réponse romaine donnée le 9 mars 1987 à nos *Dubia* sur la liberté religieuse.

dont l'image se reflète dans la nature et dans la dignité de la personne humaine » (VS 95), est révélatrice du personnalisme naturaliste et transcendantal de Jean-Paul II ¹¹⁷.

La dignité du chrétien « libre dans l'Esprit » et « réfléchissant comme un miroir la gloire du Seigneur ¹¹⁸ » (VS 117) ne doit rien à cette gnose moderniste ; elle a tout à gagner à se dégager de cette tentative d'amalgame du thomisme et de l'idéalisme kantien et à revenir, d'une part, au magistère pontifical antéconciliaire, d'autre part, à une fidélité entière au Docteur commun, tant recommandé par l'autorité des papes Léon XIII ¹¹⁹ et Pie XI ¹²⁰.

Fatigué par la lecture des 183 pages et 120 paragraphes de l'interminable *Veritatis splendor*, qui est plutôt *Seductionis splendor*¹²¹, nous aspirons à la condamnation de ses erreurs et ambiguïtés par « l'encyclique *Rex regum*, qui n'aura que vingt-cinq pages ¹²² » et ne nous enseignera qu'une seule personne, non la personne transcendante, mais la personne adorable du Christ-Roi.

Bibliographie

Nous avons consulté les études critiques suivantes de l'encyclique *Veritatis splendor* :

— Abbé Gerard Herrbach et monsieur Charles Gérin, « *Splendor veritatis* ou *seductionis splendor* ? », dans *Communicantes*, revue de la Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X au Canada, n° 48, janvier 1994.

— Abbé Patrick de la Rocque (*pro manuscripto*), *Jean-Paul II, encyclique Veritatis splendor*. [Cette étude sera publiée dans un prochain numéro du *Sel de la terre*].

— Fr. Marie-Dominique O.P., « L'encyclique *Veritatis splendor*. Notes de lecture », *Le sel de la terre* 8, printemps 1994, p. 45.

— Abbé Georges de Nantes, « Analyse critique de l'encyclique *Veritatis splendor* », *La Contre-Réforme catholique* 296, novembre 1993.

— Abbé Michel Simoulin, « De *Gaudium et spes* à *Veritatis splendor* », *Controverses* 70, janvier 1994, p. 5.

— Abbé Guillaume de Tanoüarn, *Splendeur de la morale, Certitudes/Quark* 15, janvier 1994.

¹¹⁷ — Comparer avec la phrase, déjà citée, de Jean-Paul II à André Frossard, *N'ayez pas peur !*, « Livre de poche », Laffont, 1982, p. 88.

¹¹⁸ — 2 Co 3, 17-18.

¹¹⁹ — Encyclique *Æterni Patris*, 4 août 1879, Édition de la Bonne Presse, I, pp. 63-64.

¹²⁰ — Encyclique *Studiorum duces*, 29 juin 1929.

¹²¹ — 2 Th 2, 10 ; et le bulletin *Communicantes* de la FSSPX au Canada, n° 48, janvier 1994.

¹²² — Cf. révérend père Jean-Jacques Marziac, *Sa majesté le roi Félix I*, Duquesne Diffusion, 1993, *passim*.

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !