



HAL
open science

“ Questions disputées sur l’essence et les fins du mariage selon Thomas d’Aquin ”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. “ Questions disputées sur l’essence et les fins du mariage selon Thomas d’Aquin ”. *Revue Thomiste*, 2015, (115), p. 573-616. <hal-02497445>

HAL Id: hal-02497445

<https://hal.science/hal-02497445v1>

Submitted on 5 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Questions disputées sur l'essence et les fins du mariage selon Thomas d'Aquin

DANS UN ARTICLE COPIEUX, érudit et stimulant, Adriano Oliva, dominicain de la province romaine et Président de la Commission léonine, propose une interprétation originale et subtile de la pensée de Thomas d'Aquin sur l'essence et les fins du mariage¹.

Cet exposé, qu'il décrit lui-même comme une « réflexion renouvelée sur quelques aspects du mariage selon Thomas d'Aquin² », repose sur l'application au cas du mariage de la distinction métaphysique entre deux ordres de fins : d'une part l'ordre de la *fin propre, intrinsèque, essentielle et prochaine*, d'autre part celui de la *fin conséquente, extrinsèque ou éloignée*. La fin propre d'une chose, « résultant de sa forme³ », « relève de son essence⁴ » et lui est essentielle ; elle est « inhérente à la *res* » dont elle est la fin et « impliquée nécessairement par [elle]⁵ ». La chose ne peut pas être sans cette fin. La fin conséquente ou extrinsèque, par contre, ne relève pas de l'essence de la chose et lui est extérieure ; elle relève de l'agir qui découle de cette essence et par lequel la chose peut, « de manière non nécessaire⁶ », contribuer à l'obtention de sa fin propre. La fin éloignée n'est pas « nécessaire à l'actuation de la fin propre et prochaine⁷ » de la chose.

Adriano Oliva met en œuvre cette distinction pour expliquer la pensée de Thomas d'Aquin concernant les fins du mariage. La fin propre du mariage ne serait autre que ce qui constitue sa forme

¹ Adriano OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin. Pour un soin pastoral renouvelé », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014), p. 601-668.

² *Ibid.*, p. 601.

³ *Ibid.*, p. 625.

⁴ *Ibid.*, p. 611.

⁵ *Ibid.*, p. 603.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 611.

essentielle, à savoir, « la communion de vie entre les époux et l'amitié parfaite⁸ », ou encore, selon des mots empruntés à Thomas d'Aquin, « l'union indivisible des esprits et des cœurs⁹ ». La fin extrinsèque ou éloignée, elle, s'étendrait aux actes qui découlent de façon non nécessaire de cette communion de vie et ne dépendent pas de son essence, à savoir la procréation et l'éducation des enfants, ainsi que l'entraide que les conjoints se doivent, en particulier en vue du bien des enfants.

S'appuyant sur un argument de Thomas d'Aquin remontant d'ailleurs à Aristote, Adriano Oliva use d'un autre binôme sémantique pour qualifier cette même distinction entre les deux ordres de fins du mariage : *spécifique* et *générique*. L'amour conjugal, fondé sur ce qu'il y a de plus spécifique dans la nature humaine par distinction d'avec les autres animaux, à savoir la raison, n'est pas seulement *fin intrinsèque et prochaine* du mariage, mais aussi sa *fin propre et spécifique*, telle que les animaux n'y ont aucune part. La procréation, au contraire, résultant du genre animal auquel appartient l'homme au même titre que la reproduction des animaux, ne suffit aucunement à spécifier le mariage, propre aux hommes ; elle n'appartient pas à son essence spécifique et relève plutôt de ses accidents ; elle n'est qu'une *fin générique*, partagée avec l'ensemble des animaux. Tel est d'ailleurs, pour A. Oliva, le sens de l'expression « fin primaire » que Thomas emploie souvent pour désigner la procréation : puisque cette dernière relève du genre animal, elle intervient logiquement en premier, avant l'espèce rationnelle dont relève l'amour conjugal, forme spécifique du mariage ; mais, pour être en ce sens « fin primaire » du mariage, elle n'en est pas la fin propre et principale.

La présentation de la doctrine de Thomas d'Aquin par A. Oliva se trouve bien résumée dans le passage suivant, qui articule distinctement les deux fins du mariage, la *fin propre, intrinsèque et*

⁸ *Ibid.*

⁹ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^e, q. 29, a. 2, resp. : « Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum. » A. Oliva, p. 603, n. 4, choisit intentionnellement de rendre le mot *animus* par deux mots français, *esprit* et *cœur*, « pour signifier, à la fois, les deux opérations de l'âme, celle de l'intellect et celle de la volonté, ainsi que les inclinations des affections (*affectus*) qui sont impliqués dans cette union ».

spécifique d'une part, *la fin éloignée, extrinsèque et générique* d'autre part :

Pour être plus clair, nous pouvons distinguer avec Thomas, deux fins du mariage. L'une est *la fin propre du mariage* ou *fin prochaine*, qui consiste dans l'amitié conjugale des époux et qui est la prérogative de tout mariage, car elle jaillit de ce qui est le constitutif propre (la *species*) de l'homme en tant qu'homme, l'intellect et la volonté qui expriment le consentement matrimonial. Cette fin est intrinsèque au mariage et en constitue une partie intégrante, car elle en est l'objet propre.

L'autre est la *fin générique du mariage* ou *fin éloignée*, qui consiste dans la génération des enfants et dans leur éducation, ainsi que dans l'entraide des époux en vue de faire grandir les enfants. Elle découle du *genre (animal)* auquel l'être humain appartient et pour cette raison elle ne constitue pas une partie intégrante du mariage, car de cette fin ne dépend pas la forme ou l'essence du mariage. Cependant, car la sexualité et son exercice sont des accidents inséparables de l'être humain, cette fin intervient, mais de manière non essentielle, comme effet du consentement, dans le don réciproque des époux et donc de leurs corps respectifs. Cette fin est dite « primaire » seulement car elle résulte du « genre animal » qui précède, mais seulement dans l'ordre logique, l'« espèce rationnelle » constitutive de l'être humain¹⁰.

Cette interprétation de la pensée de Thomas d'Aquin sur les fins du mariage, une fois posée, permet à A. Oliva, dans la suite de l'article, de décrire sa réception et sa postérité contrastées dans la théologie et le magistère ecclésial depuis le XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Il y aurait ainsi d'une part la ligne thomiste, plaçant en priorité, dans l'ordre des fins, l'amour conjugal ; d'autre part une ligne attachée à donner le primat à la procréation. L'enseignement de Thomas, ainsi compris par Cajetan, se retrouverait nettement dans le Catéchisme romain de 1566 puis, à travers des témoins plus ou moins fidèles comme les Salmanticenses, Gonet et Billuart, dans une instruction du Saint-Office de 1874, dans l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI en 1930, jusqu'enfin dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* et l'ensemble du magistère postconciliaire. Inversement, la ligne réfractaire à la doctrine de Thomas d'Aquin, arc-boutée sur le primat de la procréation, aurait

¹⁰ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 618.

tenté, *via* le cardinal Gasparri, de l'emporter à travers le Code de droit canonique de 1917 puis le magistère de Pie XII (décret du Saint-Office de 1944), avant de disparaître en cédant la prééminence au Docteur angélique :

L'autorité de la Constitution *Gaudium et spes* ainsi que celle du Code de 1983 suffisent amplement à montrer la validité que garde aujourd'hui dans l'Eglise l'exact enseignement de Thomas d'Aquin sur l'essence et les fins du mariage, tel que nous l'avons présenté¹¹.

L'adjectif « exact » ici accolé à l'enseignement de Thomas d'Aquin laisse discrètement entendre, sous la plume d'A. Oliva, que la pensée du Docteur angélique sur les fins du mariage, malgré sa fécondité et son succès final, n'a pas toujours été exactement comprise. De fait, notre auteur reste modeste et discret quant à la visée réformatrice de son propos exégétique. Il n'évoque, pour les critiquer, que quelques auteurs thomistes réputés infidèles à la doctrine du Maître sur les fins du mariage (Prümmer, Merkelbach). A le lire, il semble aller de soi que les auteurs et les ouvrages (jusqu'aux textes magistérielles) favorables à la primauté de l'amour conjugal parmi les fins du mariage s'inscrivent naturellement dans l'héritage thomiste. Promouvoir la primauté de l'amour conjugal parmi les fins du mariage revient à participer *ipso facto* de la postérité de Thomas d'Aquin. L'histoire des controverses sur la priorité des fins du mariage tourne ainsi à l'épopée en faveur de Thomas d'Aquin et de ses vrais disciples. On ne prête qu'aux riches. Le Docteur commun, contrairement à ce que certains lui ont fait dire, n'a pas pu ne pas devancer ni préparer, en plein moyen âge, l'enseignement du magistère contemporain :

L'étude des fins du mariage selon Thomas d'Aquin a montré combien ses écrits avaient prêté à confusion, jusqu'à une éclipse totale de sa doctrine à la fin du XIX^e siècle et pendant la première moitié du XX^e, avec des séquelles, encore très importantes, de nos jours, nonobstant la reprise de l'authentique doctrine thomiste dans l'enseignement du Magistère, depuis *Gaudium et spes*¹².

¹¹ *Ibid.*, p. 650.

¹² *Ibid.*, p. 661.

L'« authentique doctrine thomiste », qui a pu « prêter à confusion », a donc dû être discrètement redressée, rendue à son exactitude, à l'encontre d'interprétations erronées dont les « séquelles » durent toujours. Il est frappant que ce mot de « confusion », appliqué à la manière de comprendre la pensée de Thomas d'Aquin, ici employé en conclusion de l'article, se trouvait déjà au tout début de l'article, comme détermination d'une des tâches que se réserve l'auteur :

Si tous les éléments fondateurs de sa doctrine sur le mariage s'y trouvent [dans le commentaire du IV^e livre des *Sentences*], il faudra cependant recourir à des écrits postérieurs, notamment à la *Somme de théologie*, pour bien comprendre ce qui, dans l'œuvre de jeunesse, a donné lieu à des confusions chez de nombreux interprètes¹³.

Bien comprendre une doctrine dont l'interprétation a pu donner lieu à des « confusions » qu'il convient de dissiper : voilà un objectif que s'assigne discrètement et presque subrepticement A. Oliva, sans que son article prenne la forme prioritaire et explicite d'un correctoire de la tradition interprétative thomiste. Son propos principal reste plutôt d'exposer « l'exact enseignement de Thomas d'Aquin sur l'essence et les fins du mariage », et d'en décrire l'influence à travers les âges, en particulier dans des textes importants du magistère, du concile de Trente à celui de Vatican II. Mais l'analyse de cette authentique doctrine de Thomas d'Aquin et de sa postérité semble impliquer, comme par incidence, le redressement de certaines erreurs de lecture qui ont pu gêner et rétrécir son déploiement. On devine à demi-mot, – et l'analyse de l'article le confirmera, – que ces « confusions » à corriger portent précisément sur la distinction entre *fin prochaine* et *fin éloignée*, mal ou pas du tout perçue par nombre d'interprètes de Thomas d'Aquin. Malgré sa pudeur plutôt discrète sinon silencieuse à cet égard, A. Oliva ne saurait cacher au lecteur avisé qu'il se fait lui-même le pionnier de ce redressement, l'artisan minutieux de ce correctoire qui ne vise à rien moins qu'à rendre à la doctrine thomiste sa vérité longtemps et encore aujourd'hui déformée.

¹³ *Ibid.*, p. 602.

Qu'il nous soit permis de vérifier la pertinence d'un tel correctoire.

1. Une interprétation inédite parmi les interprètes de Thomas d'Aquin

De fait, sans qu'A. Oliva ne s'y étende ni tout simplement ne fasse lui-même ce constat, on ne peut qu'être frappé par le nombre des interprètes de Thomas d'Aquin qui auraient collaboré à ces « confusions » et continueraient, à travers tout le XX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, à en entretenir les « séquelles ». Pour être plus précis, aucun parmi les lecteurs autorisés de S. Thomas ne semble jamais s'être avisé de l'utilisation par S. Thomas de la distinction entre *fin propre* ou *fin prochaine* et *fin générique* ou *fin éloignée* à propos du mariage. Une recherche, peut-être trop rapide, dans la littérature contemporaine sur la doctrine des fins du mariage chez Thomas d'Aquin, ne nous a pas permis de découvrir d'auteurs la dégageant des textes de S. Thomas. Cela ne suffit pas, pour l'instant, à prouver qu'elle ne s'y trouve pas, mais laisse sérieusement penser, nonobstant son silence pudique à ce sujet, qu'A. Oliva en est le premier inventeur, au sens du premier à la dégager et faire apparaître au grand jour, alors qu'elle serait jusqu'ici restée cachée.

Quoique chacun selon des perspectives et des intérêts différents, parfois en se réfutant mutuellement sur des points sensibles, les auteurs que nous avons pu consulter concordent sur une même structure générale de présentation de la doctrine de Thomas d'Aquin concernant les fins du mariage. Par contraste avec la position de Hugues de Saint-Victor qui faisait de l'union des esprits et des cœurs dans l'amour spirituel la « cause principale du mariage¹⁴ » (*principalis causa conjugii*), l'union sexuelle et la procréation n'y intervenant que de façon seconde, non essentielle et non nécessaire, Thomas d'Aquin aurait donné la priorité, parmi les fins essentielles (*per se*) du mariage, à la procréation et l'éducation des enfants comme cause principale (*finis principalis*), l'entraide entre les époux s'y ajoutant comme une fin seconde

¹⁴ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De beatæ Mariæ virginitate*, cap. 1 (PL 176, col. 864 A).

(*finis secundarius*), non indépendante de la première quoique pas au titre de moyen, mais bien de cause essentielle elle aussi¹⁵. Nulle trace, chez tous ces interprètes de Thomas d'Aquin, du tandem *fin prochain* (amour conjugal) / *fin éloignée* (procréation), qu'ils ignorent complètement, n'ayant su l'y découvrir.

L'incapacité à déceler chez le Docteur angélique ce qu'A. Oliva appelle « l'exact enseignement de Thomas d'Aquin sur l'essence et les fins du mariage » étonne plus encore de la part des théologiens du XX^e siècle qui ont entrepris de rénover la doctrine catholique sur ce sujet, en relativisant la primauté de la procréation et promouvant au contraire le perfectionnement mutuel des époux dans une communauté d'amour. Sans doute faute d'avoir lu Thomas d'Aquin suffisamment attentivement, ils se sont crus obligés de marquer une nette distance à son égard.

Herbert Doms, par exemple, pionnier en ce domaine, ne craint pas de développer minutieusement une présentation critique de l'enseignement de Thomas d'Aquin, réputé incapable de faire toute sa place à la communauté d'amour au sein du mariage :

[Saint Thomas] conçoit donc le mariage, premièrement et principalement, comme une communauté ordonnée à la procréation

¹⁵ Cf. E. JOHNSTON, « "Natural", "Family", "Planning", and Thomas Aquinas Theological Understanding of Marriage », *The Thomist* 79 (2015), p. 265-314 (295-298) ; J.-P. REVEL, *Traité des sacrements*. Vol. VII, Le mariage, Sacrement de l'amour, « Théologie », Paris, Cerf, 2012, p. 96-100, et 562-567 ; P. GONDREAU, « The Inseparable Connection between Procreation and Unitive Love (*Humanæ Vitæ*, § 12) and Thomistic Hylemorphic Anthropology », *Nova et Vetera* (English ed.) 6 (2008), p. 731-764 (744-745) ; A. MCKAY, « Aquinas on the End of Marriage », in *Human Fertility: Where Faith and Science Meet*, R. J. Fehring and Th. Notare (ed.), Milwaukee, Marquette University Press, 2008, p. 53-70 ; A. MATTHEUWS, *Union et procréation*. Développements de la doctrine des fins du mariage, « Recherches morales. Positions », Paris, Cerf, 2006, p. 38-45 ; M. LEBLANC, « Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas », *RT* 92 (1992), p. 433-459 ; Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain*. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas, « Studi tomistici, 8 », Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 292-295 ; G. de BROGLIE, « La conception thomiste des deux finalités du mariage », *DC* 27 (1974), p. 3-41 ; L. JANSSENS, « Les grandes étapes de la morale conjugale », dans *Aux sources de la morale chrétienne*, sous la direction de J. Giblet, « Réponses chrétiennes », Gembloux, Duculot / Paris, Lethielleux, 1967, p. 125-155 (137-143) ; E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage*. Réalité terrestre et mystère du salut, « Cogitatio fidei, 20 », Paris, Cerf, 1966, p. 296-299 ; P. ADNES, *Le mariage*, « Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire », Tournai, Desclée, 1963, p. 86-88 ; L. LOCHET, « Les fins du mariage », *NRT* 73 (1951), p. 449-465, et 561-586 (569-578) ; M.-J. GERLAUD, « Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas », *RT* 45 (1939), p. 764-773 ; M.-J. NICOLAS, « Remarques sur le sens et la fin du mariage », *RT* 45 (1939), p. 774-793.

des enfants ; et il considère la durable communauté de vie des époux, avec tout ce qui s'y trouve lié, même l'amour et l'amitié conjugale, comme des fins ou des biens dérivés, secondaires. On est frappé de constater que la doctrine de saint Thomas ne fait pas de place à une appréciation systématique de la valeur propre de l'amour¹⁶.

Invité peu après la publication de son livre en français à dialoguer avec les théologiens de la *Revue thomiste*, eux-mêmes déjà soucieux de sauver le potentiel thomiste de valorisation de tout ce qui relève de l'amour au sein du mariage, il répondit délicatement et franchement à cet appel. Avec une perspicacité bienveillante, il recourt à toutes les nuances possibles pour marquer un respect attentif envers les « amorces » que l'on peut trouver chez Thomas d'Aquin¹⁷, sans pourtant revenir sur sa conviction de fond selon laquelle ce dernier ne serait jamais parvenu à donner toute sa place à l'amour conjugal au sein du mariage :

[Saint Thomas] a bien saisi le caractère profondément moral et amical de la communauté conjugale, mais sans apprécier la valeur positive, immédiatement personnelle de la communauté sexuelle comme telle. C'est uniquement du point de vue de l'enfant (*proles*) et du remède à la concupiscence qu'il incorpora à son système la communauté sexuelle de l'homme et de la femme. Cette construction systématique n'est pas pleinement adéquate à la réalité¹⁸.

Parmi ces « amorces » qu'il étudie soigneusement dans les textes de Thomas d'Aquin, Doms ne parvient pas à dégager la distinction entre « fin prochaine » et « fin éloignée » du mariage. Il n'a pas réussi à la trouver, alors même qu'elle aurait pu l'aider à étayer son propre dessein de valoriser la primauté de la communauté conjugale comme bien propre des époux et fin prochaine non subordonnée à la procréation.

¹⁶ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, « Moralia », Paris, DDB, 1937, p. 90.

¹⁷ H. DOMS, « Amorces d'une conception personnaliste du mariage d'après S. Thomas », *RT* 45 (1939), p. 754-763 : « Je suis moi aussi d'avis qu'il est bien possible de trouver quelque part chez saint Thomas des amorces d'où l'on peut déduire ma thèse que l'acte conjugal est plein de sens et se justifie déjà en soi-même, abstraction faite de son orientation vers l'enfant. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 757.

Chose d'autant plus curieuse, Doms n'ignore pas du tout cette distinction entre « fin prochaine » et « fin éloignée ». Bien au contraire, il en fait le cœur de l'argumentation par laquelle il étaye sa propre thèse¹⁹. Pour justifier sa conception de la communion de vie spirituelle et corporelle entre les époux comme « sens immanent » du mariage, il nomme la réalisation de ce sens ou actualisation de cette unité de vie conjugale, en particulier par l'acte sexuel, « fin prochaine » ou « fin personnelle immanente » du mariage, par distinction d'avec les « fins extérieures » ou « éloignées » telles que la procréation et l'éducation des enfants :

L'acte conjugal a un but objectif prochain : la réalisation, par la fusion des corps, de l'unité à deux des époux dans l'ordre réel. Nous y trouvons un sens profond. Cette unité, en s'achevant, s'oriente naturellement vers deux fins éloignées, dont l'une se situe au niveau personnel, l'autre au niveau biologique. La fin personnelle est l'accomplissement des époux comme personnes aux divers plans de leur être. La fin biologique ultime, c'est la procréation²⁰.

Le « but objectif prochain » du mariage, c'est le « devenir un » des deux époux qui s'accomplit à travers l'acte conjugal et qui réalise le « sens du mariage », « l'unité à deux des époux comme réalité vivante²¹ ». Les « fins éloignées » ou « extérieures », en particulier l'enfant qui vient à naître, sont comme les fruits qui viennent s'ajouter à cette « unité à deux » sans appartenir à son essence ou « constitution spécifique²² ».

En son contenu, cette distinction entre « fin prochaine » et « fin éloignée » n'est pas sans ressembler à celle qu'A. Oliva trouve chez

¹⁹ Sur la manière dont H. Doms conçoit les fins du mariage, avec sa critique de la position de Thomas d'Aquin, cf. R. B. ARJONILLO, *Conjugal Love and the Ends of Marriage*, A study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the Light of the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, « European University Studies, Series XXIII, n° 619 », Bern/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1998, p. 184-205.

²⁰ H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage...*, p. 105.

²¹ *Ibid.*, p. 115 ; cf. *ibid.*, p. 106 : « Ainsi donc l'exercice de l'acte vivant d'unité à deux renferme en soi un sens immanent, qui est en quelque sorte à lui-même sa propre fin » ; p. 114 : « Résumons : le mariage vise comme fin prochaine la réalisation de son sens : l'unité à deux conjugale. »

²² *Ibid.*, p. 112 : « Le mariage et l'acte conjugal sont eux-mêmes, à un très haut degré, pleins de sens et de valeur. Ils portent des fruits qui s'orientent au bien de l'enfant, au bien des époux et au bien de la société humaine toute entière. Mais ni le mariage, ni l'acte conjugal ne sont déterminés dans leur constitution spécifique par leur orientation finale à l'enfant. »

Thomas d'Aquin. Elle est même quasiment identique, - sinon que Doms ne va pas jusqu'à réduire la procréation à un acte du genre animal, à une fonction de l'animalité. Dans les deux cas, chez Oliva lisant Thomas comme chez Doms énonçant sa propre pensée, la procréation est bien comprise comme une fin extrinsèque à l'essence ou « constitution spécifique » du mariage, alors que l'unité conjugale en constitue la fin prochaine et essentielle. Loin d'être subordonnées l'une à l'autre, ces deux fins sont indépendantes et sans lien intrinsèque. Mais Doms, quant à lui, n'imagine pas un instant pouvoir emprunter cette distinction au Docteur angélique. Il s'en attribue au contraire la paternité et ne pense trouver chez ce dernier que la distinction entre une fin principale qui est la procréation et des fins secondaires parmi lesquelles l'entraide voire l'amitié entre conjoints²³. Loin de s'appuyer sur Thomas d'Aquin, il note au contraire les limites de cette « construction systématique non pleinement adéquate à la réalité », dans laquelle il ne devine au mieux que des « amorces » discrètes et souterraines de sa propre position.

Doms conclut finalement sa note en ne manquant pas de constater combien la position de Thomas d'Aquin, à ses yeux de lecteur pourtant attentif, concorde beaucoup moins facilement que la sienne avec l'enseignement de *Casti connubii*, signe qu'il n'a lui-même rien perçu de la conformité de l'encyclique avec « l'exact enseignement de Thomas d'Aquin » :

Nous croyons que la définition du mariage au sens plus large dont parle l'encyclique *Casti connubii*, et plusieurs propositions très profondes de ce document concernant la *generosa propriæ personæ traditio*, la prestation du devoir conjugal *ex amore*, etc., se laissent plus facilement déduire de notre exposé que de la doctrine systématique du Docteur angélique. Toutefois, sous la brillante surface visible de cette dernière, on peut montrer, tel un courant souterrain, d'autres éléments empruntés à la tradition ecclésiastique qui permettent de traiter la question du mariage sous

²³ Cf. *ibid.*, p. 107-108 : « Si le mariage, commune unité des deux époux, n'est pas constitué par leur ordination commune à une fin extrinsèque à eux, à obtenir par leur union et vers laquelle tend l'acte second du mariage, mais bien par la vivante et perpétuelle ordination d'un homme et d'une femme l'un à l'autre jusqu'à "devenir un", il n'y a plus de raison suffisante pour désigner la procréation comme fin primaire, au sens où l'entend saint Thomas, ni pour lui opposer les autres fins comme secondaires. »

de plus vastes points de vue comme nous l'avons fait dans notre livre²⁴.

Doms semble donc n'avoir pas réussi à découvrir « l'exact enseignement de Thomas d'Aquin sur l'essence et les fins du mariage », et encore moins en déceler l'influence sur *Casti connubii*, alors même qu'il aurait pu y trouver une position très proche de celle qu'il voulait promouvoir, - ce qui lui aurait, accessoirement mais utilement, évité de prendre de dangereuses distances envers le *Doctor communis*.

On sait en effet que la position de Doms, sans doute en partie du fait de sa distance critique envers l'enseignement de Thomas d'Aquin, eut à subir quelques foudres romaines. Un décret du Saint-Office de 1944, visant en termes propres, quoique sans le nommer personnellement, la thèse d'H. Doms, tenta de sauvegarder la primauté absolue de la procréation comme fin principale du mariage et la subordination à son endroit des fins secondaires telle que l'amour conjugal. Sans attaquer frontalement cette détermination du magistère, certains auteurs reprirent la question sur un terrain purement historique.

Le franciscain Claude Schahl, par exemple, entendit expliquer le processus historique multiséculaire ayant abouti à la position contemporaine du magistère. Incapable de découvrir chez Thomas d'Aquin l'articulation entre fin prochaine et fin éloignée, il fait plutôt porter à celui-ci une lourde responsabilité, à travers l'importance décisive donnée à l'enseignement d'Aristote, dans l'occultation persistante de la légitimité de l'union sexuelle et amoureuse au sein du mariage :

En somme, la théologie matrimoniale de saint Thomas marque une interruption dans la longue évolution doctrinale des fins du mariage. Alors qu'Albert le Grand avait harmonieusement synthétisé toutes les données du cas, le docteur angélique a surtout vu les finalités de l'union conjugale à travers la philosophie aristotélicienne, qui n'envisage strictement que l'aspect social de la vie sexuelle. Par suite, presque toutes les réalités proprement individuelles, en particulier le bienfait de la société des époux, sont laissés de côté par le docteur angélique. De là aussi une conception

²⁴ H. DOMS, « Amorce d'une conception personnaliste du mariage d'après S. Thomas »..., p. 763.

du mariage d'où sont absentes les légitimes exigences de l'amour humain. A la lumière des progrès réalisés par ses prédécesseurs force est d'admettre que le docteur angélique, loin de faire avancer la doctrine matrimoniale, en marque pour le moins un arrêt²⁵.

Cette thèse caricaturale, en fait habitée par l'objectif, trop chauvin pour rester crédible, de valoriser Bonaventure au détriment de Thomas d'Aquin, n'eut pas de mal à être réfutée dans le *Revue thomiste* par le bénédictin Edmond Boissard. Ce dernier, s'appuyant sur les articles antérieurs de M.-J. Gerlaud et M.-J. Nicolas dans la même revue, démontre, textes à l'appui, comment Thomas d'Aquin, loin de réduire l'entraide entre conjoints à une commodité pratique et toute matérielle, l'envisage au contraire comme une authentique amitié au sens plein de ce mot, comme une entière communication des biens, principe efficace de croissance vertueuse et d'épanouissement des époux l'un par l'autre. Or pour cela, Boissard ne se base pas du tout sur la distinction entre *fin prochaine* et *fin éloignée*, qu'il n'a pas su lui non plus découvrir chez Thomas d'Aquin, mais seulement sur les passages où ce dernier assimile l'union conjugale à une authentique amitié²⁶. Encore une fois, aucun parmi les protagonistes de ces débats ne s'est avisé que S. Thomas puisse ne pas présenter la procréation comme la cause première et principale du mariage et qu'il ait au contraire conçu l'amitié des époux comme sa seule fin propre, essentielle et prochaine²⁷.

S'il en est ainsi des interprètes, disciples ou critiques, de Thomas d'Aquin, qu'en est-il du Docteur angélique lui-même ? A défaut

²⁵ C. SCHAHL, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, « Etudes de science religieuse, 6 », Paris, Editions franciscaines, 1948, p. 120.

²⁶ E. BOISSARD, « Les fins du mariage dans la théologie scolastique », *RT* 49 (1949), p. 289-309 (292-296).

²⁷ Un seul auteur, d'ailleurs cité avec éloge par A. Oliva, le rédemptoriste B. Krempel, semble avoir cherché à décrypter, derrière la lettre de S. Thomas, une doctrine faisant de l'amour et de la communauté conjugale la *finis speciei* du mariage, la procréation n'en étant que la *finis generis*. Krempel ne prétend cependant pas trouver cette distinction dans la lettre de l'œuvre de Thomas d'Aquin à propos du mariage ; il pense seulement pouvoir la déduire du rapprochement de plusieurs textes, de manière à attribuer au mariage une fin plus conforme à sa nature propre de société conjugale. Une sorte de justification *ad mentem sancti Thomæ* d'une thèse que S. Thomas n'aurait pas réussi à tenir explicitement. Cf. B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger Verlag, 1941.

d'avoir été repérée par ses lecteurs, même les plus attentifs, la distinction entre *fin prochaine* ou *principale* d'une part, *fin éloignée* ou *conséquente* du mariage d'autre part, se trouve-t-elle effectivement chez lui ?

2. Une distinction introuvable chez Thomas d'Aquin

La curiosité suscitée par l'exposé d'A. Oliva tient au fait que n'y est cité ni évoqué aucun texte de S. Thomas appliquant cette distinction au cas du mariage. Cette absence ne fait que confirmer les conclusions auxquelles aboutit un parcours attentif de tous les textes où Thomas d'Aquin traite du mariage : nulle part ce dernier ne présente *expressis verbis* les fins du mariage selon la distinction entre *fin prochaine* (amour conjugal) et *fin éloignée* (procréation). Si une telle distinction ne se trouve pas explicitement dans la lettre de ses écrits, c'est donc qu'elle doit se trouver, au delà de la lettre, dans sa pensée.

Pour dégager la pensée de Thomas d'Aquin de la lettre de son texte, en évitant soigneusement les « confusions » qui pourraient résulter d'une lecture précipitée de sa lettre et d'une perception inexacte de sa pensée, il convient donc de procéder sous forme démonstrative, afin de mettre à jour, à partir de données textuelles plus claires, une vérité intelligible cachée sous une lettre plus obscure. L'objectif d'une telle démonstration revient à expliquer comment la véritable *fin principale* du mariage, selon l'exacte pensée de Thomas, n'est pas celle que Thomas nomme *fin principale*, mais celle qu'il qualifie, avec constance, de *fin secondaire*.

Adriano Oliva s'appuie pour cela principalement, sinon exclusivement, sur un seul texte, cité et commenté à de nombreuses reprises, à la manière d'un *leitmotiv* démonstratif. Ce texte, puisé dans la *III^a Pars* de la *Somme de théologie*, à propos de la vérité problématique du mariage de Joseph et de la Vierge Marie, lui sert d'appui principal, à la manière d'une source de lumière qu'il tente de dégager peu à peu pour pouvoir ensuite éclairer les autres lieux, plus obscurs, où Thomas d'Aquin traite de l'essence et des fins du mariage en des termes moins clairs et apparemment divergents.

Lisons attentivement ce passage, avant d'analyser les commentaires successifs qu'en donne A. Oliva :

Un mariage ou union conjugale est appelé véritable du fait qu'il atteint sa perfection. Or il existe pour une chose une double perfection : la première et la seconde. La perfection première consiste en la forme même de la chose, de laquelle celle-ci tire son espèce. La perfection seconde consiste en l'opération de la chose, par laquelle la chose atteint en quelque sorte sa fin.

Or la forme du mariage consiste en une certaine union indivisible des âmes, par laquelle chaque conjoint est tenu de garder fidélité à l'autre de manière indivisible. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever une descendance, ce à quoi on parvient en premier par l'union charnelle conjugale, en second par toutes les œuvres par lesquelles le mari et la femme se complaisent mutuellement en vue de faire grandir les enfants.

Aussi faut-il dire, quant à la perfection première, que l'union entre la Vierge Mère de Dieu et Joseph fut un mariage absolument véritable, car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, quoique pas expressément à l'union charnelle, sauf sous condition : *si cela devait plaire à Dieu*. [...] Mais quant à la perfection seconde, qui s'accomplit par l'acte du mariage, si l'on entend par là l'union charnelle par laquelle la descendance est engendrée, ce mariage ne fut pas consommé. [...] Cependant ce mariage posséda également la perfection seconde quant à l'éducation de la descendance²⁸.

Le commentaire donné par A. Oliva commence par énoncer de manière claire et indubitable la pensée de Thomas d'Aquin telle qu'elle se trouve exprimée dans cet article :

²⁸ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^e, q. 29, a. 2, resp. : « Respondeo dicendum quod matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquam suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem ; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem ; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, *si Deo placeret*. [...] Quantum vero ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. [...] Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. »

Pour qu'il soit vrai, écrit Thomas, le mariage doit être « parfait », complet, et sa perfection est double : première et seconde. La perfection première est la forme même (*forma*) d'une chose, qui la constitue en tant que telle (*ex qua speciem sortitur*) et en détermine l'essence. La perfection seconde découle de la perfection première, et consiste dans l'agir (*in operatione rei*), par lequel, d'une certaine manière (*aliqua*), une chose atteint sa fin spécifique (*suam finem attingit*)

Pour Thomas, la forme (*forma*) de tout mariage, qui le constitue en tant que tel, « consiste en une certaine *union indivisible des esprits et des cœurs*, par laquelle l'un des conjoints est tenu d'être fidèle à l'autre de manière indivisible ». L'agir ou la fin du mariage est la génération des enfants, leur éducation et l'entraide des parents pour nourrir les enfants²⁹.

Nul doute, en effet, que la distinction ici mise en œuvre par Thomas ne porte pas sur la fin du mariage mais sur sa perfection. Thomas ne parle pas de deux fins, mais de deux degrés de perfections à distinguer. Le premier degré de perfection, ou acte premier, consiste en la forme de la chose, son essence, de laquelle elle tire sa spécificité. Celle du mariage consiste bien en « une certaine liaison » ou « union » (*conjunctio*) des esprits et des cœurs, selon une expression directement empruntée à Aristote (*συνδεσμος*³⁰). Le second degré de perfection, ou acte second, consiste dans l'opération par laquelle cette union « atteint sa fin (*suam finem attingit*). Pour le mariage, l'opération ou perfection seconde qu'est l'agir conjugal vise cette fin complexe qu'est « la génération des enfants, leur éducation et l'entraide des parents pour nourrir les enfants ». Nous ne pouvons jusqu'ici qu'approuver l'exégèse d'A. Oliva, avec seulement un complément et deux nuances.

Il importe de noter que Thomas distingue deux degrés de perfections, mais pas deux fins, puisqu'il ne parle que d'une seule fin, et à aucun moment de deux fins ou deux ordres de fins. Il emploie toujours le mot *finis* au singulier (complément). A propos de cette fin, il n'emploie pas le qualificatif de « spécifique » que pense devoir lui accoler A. Oliva, alors que Thomas, ne parlant que

²⁹ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 602-603.

³⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 14, 1162a27.

d'une seule fin du mariage, qui est son bien, c'est-à-dire son acte parfait, n'imagine pas qu'elle puisse ne pas en être la fin propre et se dispense donc de le préciser (1^{ère} nuance). D'autre part Thomas n'assimile pas *simpliciter* l'agir et la fin du mariage, comme semble le faire A. Oliva (« l'agir ou la fin du mariage est la génération des enfants »), mais il distingue soigneusement l'opération et la fin visée par cette opération : d'une part l'opération, c'est-à-dire les divers niveaux de l'« acte du mariage » (*actus conjugalis*), tant l'acte charnel (*concupitus conjugalis, concubitus carnalis, copula conjugalis*) que toutes les « autres œuvres » de la vie commune par lesquelles les conjoints déploient leur amour conjugal au bénéfice de leurs enfants (*alia opera viri et uxoris quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam*) ; d'autre part la fin elle-même du mariage qui n'est autre, précisément, que la génération et l'éducation des enfants. Une chose l'opération, autre chose la fin visée par cette opération (2^{ème} nuance).

Les choses se compliquent dans la suite de l'explication, lorsque contrairement à ce que nous venons de lire chez Thomas d'Aquin et pensions avoir compris sous la plume d'A. Oliva, ce dernier découvre soudainement dans le texte de S. Thomas la distinction entre une double fin, ou plutôt entre deux ordres de fin :

Il faut remarquer immédiatement une chose à propos des fins du mariage. Thomas distingue ici, d'une part, une fin propre (*suum finem*) inhérente à la *res*, c'est-à-dire au mariage lui-même, et impliquée nécessairement par celui-ci, et, d'autre part, des fins résultant de la perfection seconde, la génération des enfants, leur éducation et l'entraide des époux par lesquelles (*per quam* [scil. *operationem*]), d'une certaine manière (*aliqua*litér), c'est-à-dire de manière non nécessaire, le mariage atteint sa fin spécifique (*suum finem*)³¹.

Thomas distinguerait donc deux ordres de fins : d'une part la fin liée à la perfection première, inhérente à cette *res* qu'est le mariage, intrinsèquement et nécessairement liée à l'essence du mariage, dont il est la fin spécifique, d'autre part des fins liées à la perfection seconde qui contribueraient de manière non nécessaire, c'est-à-dire sans découler intrinsèquement de l'essence du mariage, accidentellement, à l'obtention de la fin spécifique. C'est

³¹ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 603.

donc bien en ce passage que Thomas énoncerait sa distinction entre *fin prochaine ou spécifique*, et *fin éloignée ou générique* du mariage. A en croire A. Oliva, il l'énoncerait même « en toutes lettres³² ».

Or le texte de Thomas n'autorise aucunement cette exégèse et l'étude minutieuse de la lettre du texte ne parvient pas à la conforter. « Thomas distingue ici » : où donc distingue-t-il ? Sûrement pas dans la lettre de son texte, où aucune distinction n'apparaît entre plusieurs sortes de fins dont l'une serait liée à l'essence du mariage, l'autre à ses opérations. Revenons soigneusement au texte de Thomas, en scrutant attentivement l'usage du mot *finis*, dont A. Oliva croit pouvoir constater qu'il est l'objet d'une distinction, alors que Thomas ne parle ici que d'un seul et unique ordre de finalité du mariage.

La démonstration de Thomas est rigoureusement articulée en trois niveaux : 1° la distinction entre les deux degrés de perfection *in abstracto*, 2° son application générale au cas du mariage, 3° son application particulière au cas du mariage de Marie et Joseph. C'est ce qui est posé *in abstracto* qui doit ensuite se retrouver dans le mariage en général, puis dans le mariage singulier de Marie et Joseph. Or le mot *finis*, qui n'apparaît qu'aux deux premiers niveaux, ne se retrouve qu'implicitement dans le troisième niveau, à travers l'énoncé des divers niveaux concrets de la fin du mariage.

Le mot apparaît en premier lieu lorsque Thomas, au seuil de sa démonstration, commence par distinguer de façon générale deux degrés de perfections. La perfection première, toute entière de l'ordre de la forme spécifique de la chose en tant qu'elle possède l'être, ne concerne pas en tant que telle l'ordre de l'opération et de la fin. A son propos, Thomas ne dit rien de la fin. C'est à propos de la perfection seconde, et à propos d'elle seule, qu'il recourt au mot *finis*, comme au mot *operatio*, pour désigner le terme visé par l'agir de la chose : « La perfection seconde consiste en l'opération de la chose, par laquelle la chose atteint en quelque sorte *sa fin (suum finem)* ». Seul le bien a raison de cause finale et le bien d'une chose n'est autre que la chose en tant qu'elle atteint sa perfection dans l'opération. Thomas ne précise évidemment pas de quelle fin concrète il s'agit, puisqu'il parle ici d'une chose (*res*) *in abstracto*,

³² *Ibid.*, p. 611.

avec ses deux degrés de perfection *in abstracto*, son opération *in abstracto* et sa fin *in abstracto*.

C'est en second lieu, lorsqu'il applique au cas du mariage la distinction entre les deux degrés de perfection, qu'il précise exactement quelle est la nature de la fin du mariage (*finis matrimonii*), fin au singulier, fin unique qui renvoie au *suum finem* de la *res in abstracto* évoquée à la phrase précédente. Cette fin visée par l'opération conjugale, n'est autre que ce complexe de biens que Thomas rassemble sous une proposition soigneusement construite, en fonction des divers actes qui composent tous ensemble l'unique opération conjugale: « Quant à la *fin du mariage*, elle est d'engendrer et d'élever une descendance (*finis matrimonii est proles generanda et educanda*), ce à quoi on parvient en premier par l'union charnelle conjugale (*concupitus conjugalis*), en second par toutes les œuvres par lesquelles le mari et la femme se complaisent mutuellement en vue de faire grandir les enfants ».

Abordant en troisième lieu le cas particulier du mariage de Marie et Joseph, Thomas ne recourt pas au mot *finis*, mais distingue concrètement d'une part le résultat de l'opération première du mariage, l'union charnelle, à savoir la génération de la descendance (*carnalem concubitus per quem proles generatur*), d'autre part ce qui résulte de l'affection que les époux se portent mutuellement, à savoir l'éducation des enfants (*ad proles educationem*).

Il est évident, et difficilement contestable, que le *suum finem* qui désigne la fin visée par la perfection seconde ou opération de la chose *in abstracto* dans le premier élément de la démonstration, annonce et prépare d'abord le cas du *finis matrimonii* comme terme de la perfection seconde du mariage en général (génération et éducation des enfants) dans le deuxième élément, puis, dans le troisième élément, celui, très particulier, du terme propre de la perfection seconde du mariage de Joseph et Marie, limité à l'éducation de Jésus, sans sa génération, ce qui suffit tout de même à fonder la vérité de cette perfection seconde, et donc la vérité de leur mariage. Que ce soit pour une *res in abstracto*, pour le mariage en général, ou pour le cas particulier de Joseph et Marie, il y a bien deux perfections, mais d'une part une seule *res*, avec son unique *forma* (perfection première), d'autre part une seule *operatio* (perfection seconde) par laquelle est atteint un seul *finis*, même si

tant cette *operatio* que cette *finis*, dans le cas du mariage, intègrent plusieurs éléments complémentaires : pour l'*operatio*, d'abord l'union charnelle puis toutes les œuvres conjugales d'amour mutuel et d'éducation ; pour la *finis*, la génération et l'éducation de la descendance (*proles*) qui emportent également par participation l'entraide et l'amitié conjugale (*fides*). Mais c'est bien le tout de l'unique opération conjugale qui vise le tout de l'unique ordre complexe des fins du mariage structuré autour de la procréation. Tout cela se résume à l'évidence suivante : une chose une, en vertu de son essence une, tend au moyen de son opération une vers sa fin une. Pas l'ombre d'une distinction, ici, entre une fin qui relèverait de l'essence de la *res* et des fins qui relèveraient de son opération, comme si la fin pouvait être atteinte par l'essence elle-même sans son opération, et comme si l'opération n'était pas l'actuation des potentialités et de la finalité de l'essence...

Qu'il nous soit ici permis de signaler un autre exemple d'argumentation exégétique erronée. A. Oliva, toujours pour prouver la présence chez Thomas de la distinction entre les deux fins du mariage selon les deux degrés de perfection, s'appuie sur un passage du *Commentaire des Sentences*, dans lequel Thomas dit en effet que la procréation, parmi les biens du mariage, est d'un certain point de vue principal, d'un autre point de vue ne l'est pas. A. Oliva veut donc laisser entendre que selon le point de vue où la procréation n'est pas le bien principal du mariage, c'est l'amour conjugal qui le serait :

En tant que l'entraide des époux, leur vie en commun, et même leur amour, d'une certaine manière sont ordonnés à la génération et à l'éducation, ils jouent le rôle de *fin secondaire* par rapport au bien des enfants, qui devient la *fin principale*. Il ne s'agit, cependant, pas d'une subordination relevant de l'essence du mariage : l'entraide des époux et leur vie en commun ont d'abord pour fin les époux eux-mêmes, en tant qu'elle relève de l'essence du mariage, et donc la fin principale en vient à remplir aussi le rôle de fin secondaire³³.

Et A. Oliva de citer aussitôt en note le passage du *Commentaire des Sentences* :

³³ *Ibid.*, p. 607.

Voir *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, ad 1 : « [Proles] quodammodo est principalius [finis] et quodammodo non »³⁴.

L'appel de note est censé prouver que, pour Thomas, l'amour conjugal n'est appelé « fin secondaire » qu'en relation avec la procréation, alors qu'en réalité, d'un autre point de vue, celui de l'essence du mariage il en serait la véritable « fin principale ». Or de quoi parle Thomas dans l'article du *Commentaire des Sentences* appelé en appui ? Certainement pas de la distinction entre ces deux fins du mariage que seraient d'une part la procréation, d'autre part l'amour conjugal, mais de la distinction entre ces deux biens du mariage que sont d'une part la *proles* et la *fides* tenues ensemble, d'autre part le *sacramentum*, avec l'indissolubilité qu'il induit dans le mariage. Du point de vue de l'être du mariage (*esse matrimonii*), le sacrement est principal par rapport à la *proles* et à la *fides*, car l'indissolubilité est nécessairement impliquée dans l'essence du mariage dès l'échange des consentements, alors que la procréation et l'amour fidèle peuvent concrètement ne pas survenir, car ils relèvent tous deux de l'usage conséquent du mariage (*pertinent ad usum matrimonii*). Mais quant à l'ordre des principes, la *proles* et la *fides* sont principales, car elles sont nécessairement impliquées dans la finalité du mariage et que, sans leur présence en intention chez les mariés, « le mariage ne peut pas être » (*sine quibus matrimonium esse non potest*). Et c'est tout simplement à la procréation que revient la primauté, puisqu'elle est le bien « le plus essentiel (*essentialissimum*) dans le mariage³⁵ ». Cette formule bien frappée rend bien sûr absurde toute idée de détacher le *bonum prolis* de l'essence du mariage, de sa forme intrinsèque et spécifique ; elle atteste de plus que d'aucune manière l'amour conjugal lié à la notion de *fides* ne saurait prendre le pas sur la procréation en terme de finalité.

³⁴ *Ibid.*, p. 607, n. 19.

³⁵ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 3, resp. : « Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro *prole* accipiatur intentio prolis, et pro *fide* debitum servandi fidem ; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur ; ita quod si aliquid contrarium hujusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium ; et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum ; sicut etiam homini est essentialius esse naturæ quam esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius. »

Nous comprenons alors combien est abusif l'usage que A. Oliva fait de ce passage. Loin de présenter l'amour comme fin principale, Thomas le présente toujours comme second, quoique relevant également de l'essence du mariage. C'est au sacrement que peut revenir, au point de vue de l'exécution, une certaine primauté, puisqu'il précède, dans le lien conjugal, la réalisation effective de la procréation et de la fidélité. Et c'est à la procréation, pas à la fidélité ni à l'amour qui lui est lié, que revient la primauté « la plus essentielle » en ce qui regarde tant la réalité (*res*) que les principes du mariage. C'est ce que Thomas explique dans la réponse mal utilisée par A. Oliva :

La fin est première réellement (*in re*) dans l'intention, mais dernière dans l'exécution. Et c'est de cette manière que la descendance se situe parmi les biens du mariage : d'un certain point de vue elle est le principal, d'un autre non³⁶.

Relevons que la procréation est seule évoquée dans l'ordre de l'intention et de la fin, sans mention de la *fides*, qui, pour Thomas, n'est pas fin dernière et principale. C'est donc purement et simplement que la procréation est le bien le plus essentiellement lié à la raison d'être du mariage. Une fois de plus, nous constatons que, là où Thomas est supposé affirmer la primauté de l'amour dans l'ordre des fins, à titre de fin principale, c'est exactement le contraire que nous trouvons sous sa plume.

La distinction des deux fins du mariage, prochaine et éloignée, telle que croit la trouver A. Oliva chez Thomas d'Aquin, en est donc totalement absente. Il y a d'ailleurs plus qu'une absence matérielle : si elle devait exister, cette distinction contredirait les fondements métaphysiques les plus certains et originaux de la doctrine du mariage selon Thomas.

³⁶ *Ibid.*, ad 1 : « Ad primum dicendum quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum ; et similiter se habet *proles* inter matrimonii bona ; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non. »

3. Une distinction qui contredit la position de Thomas d'Aquin

De fait, l'erreur de lecture d'A. Oliva n'est pas seulement exégétique, elle est également métaphysique. Peut-on imaginer Thomas d'Aquin séparant une finalité liée à l'essence de la *res* d'une finalité liée à son opération ? Est-il métaphysiquement concevable qu'une fin que Thomas nomme « cause principale » et « cause finale par soi » du mariage, à savoir la procréation et l'éducation des enfants ne soit pas, pour lui, la cause la plus intimement liée à l'essence même du mariage, à sa forme spécifique ?

Commençons par établir comment la fin du mariage que Thomas nomme « fin principale », à savoir la procréation, ne peut jamais être dissociée, à ses yeux, de l'essence du mariage et qu'elle est même *simpliciter* la fin appelée par l'essence du mariage.

Il convient d'abord de ne pas perdre de vue que lorsque Thomas parle de l'unique *finis matrimonii*, au singulier, il ne réduit pas la fin du mariage à un seul bien, mais à un ensemble complexe de biens, dans lequel se retrouvent étroitement unis entre eux plusieurs biens complémentaires, selon un ordre métaphysique posé par la nature du mariage mais se déployant dans la complexité du réel humain³⁷. C'est parmi ces biens, à l'intérieur de l'unique *finis matrimonii*, que Thomas, en de nombreux autres lieux, distingue entre *fin principale* et *fins secondaires*. La fin principale consiste dans la génération et l'éducation des enfants, tandis que les fins secondaires résident dans l'aide mutuelle, la fidélité et l'amour conjugal, sans oublier le remède à la concupiscence et la grâce sacramentelle. Mais tant la fin principale que les fins secondaires relèvent toutes ensemble de l'unique *finis matrimonii*, que Thomas appelle également la « cause finale par soi du mariage » (*causa finalis per se matrimonii*), en la distinguant de toutes les finalités accidentelles, non liées à son essence et à sa forme propre, qui peuvent intervenir concrètement dans la

³⁷ Cf. P. GONDREAU, « The Inseparable Connection between Procreation and Unitive Love... », p. 745 : « It would be a grave error to read "secondary end" as signifying "accidental" or "non-essential". The unitive remains just as essential to our sexuality as the procreative. The *consortium* of marriage is not parcelled out into two types of ends, essential and non-essential, but is the *ground* of co-essential ends. The conjugal act has a *per se* ordering *both* to procreation, its *per se* primary ordering, *and* to unitive love, its *per se* secondary ordering. »

réalisation du mariage, parmi lesquelles même des fins peu honnêtes (appât du gain, recherche du plaisir) :

La cause finale du mariage peut être entendue de deux manières : par soi et par accident. La cause par soi du mariage est celle à laquelle le mariage est de lui-même ordonné ; cette cause est toujours bonne, à savoir la procréation des enfants et la préservation de la fornication. La cause finale par accident, par contre, est celle qu'attendent du mariage ceux qui le contractent. [...]

Ce qui possède une fin par soi et principale peut avoir plusieurs fins secondaires par soi et une infinité [de fins] par accident³⁸.

La cause *per se* du mariage ne relève donc pas de la psychologie des mariés, de ce qu'ils visent mentalement en se mariant ; elle appartient à la nature même du mariage, elle découle de l'essence métaphysique du mariage, elle est ce à quoi le mariage est ordonné en raison de ce qu'il est en lui-même, en raison de sa forme ; elle est « la cause à laquelle le mariage est de lui-même ordonné » (*ad quam matrimonium est de se ordinatum*). Qu'est-ce que ce *de se ordinatum* ? Rien d'autre que ce à quoi le mariage est ordonné par lui-même, en lui-même, du fait de ce qu'il est, c'est-à-dire, de toute évidence, du fait de son essence. Cette « fin par soi » ne saurait être autre que celle qui est appelée par l'objectivité de la forme intrinsèque du mariage. Or quelle est cette « fin par soi » ? Comment se déploie-t-elle ?

A l'intérieur de cette cause *par soi* du mariage, ici et dans toute son œuvre, Thomas place en premier, comme « fin principale », selon ce même ordre métaphysique de nature, la procréation et l'éducation des enfants. Que telle soit ou non leur visée d'intention principale, que cette fin se réalise ensuite concrètement ou non, du seul fait qu'ils se marient, les époux s'ordonnent intrinsèquement, en raison de ce qu'est le mariage, à la procréation et à l'éducation des enfants. Telle est l'objectivité du mariage, institution de nature voulue par Dieu selon une finalité première et principale qui ne

³⁸ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 3, resp. et ad 1 : « Causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter ; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum ; et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. [...] Sed quod habet unum finem per se et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens. »

dépend pas de la visée particulière des époux ni d'une réalisation qui peut ne pas aboutir, mais de l'essence même du mariage.

A cette même nature intrinsèque du mariage appartiennent d'autres fins *per se* quoique secondaires, indissociables de la fin principale mais distinctes, comme l'entraide conjugale, la fidélité et l'amour conjugal, la préservation de la fornication et, sous un certain aspect, la grâce sacramentelle indissoluble de représentation de l'amour du Christ et de l'Eglise. Tous ces éléments rentrent dans l'être du mariage, au titre de fins nécessairement liées à la nature du mariage, mais d'une façon métaphysiquement seconde. Thomas ne les énumère pas toujours tous lorsqu'il énumère les fins, mais seulement selon ce qu'appelle son propos du moment. Mais l'enchaînement entre la procréation (fin *per se* principale) et la vie commune et l'amitié conjugale (fins *per se* secondes) découle très précisément de cet ordre métaphysique constitutif de l'essence du mariage : ce bien constitué par la vie commune, la fidélité, l'amour conjugal, existe d'abord en raison de ce bien premier qu'est la procréation :

Puisque par le mariage des personnes sont ordonnées à engendrer et éduquer ensemble une descendance, et encore à mener ensemble vie commune, il est clair qu'il y a dans le mariage une certaine union, selon laquelle on parle de mari et femme³⁹.

Qu'est-ce qui explique métaphysiquement cette continuité d'ordonnement des diverses fin *per se* du mariage, en particulier procréation et amour conjugal ? C'est que l'engendrement d'une descendance, dans le cas précis du mariage, lien d'unité spécifiquement humain dont l'essence ne se réalise chez aucun animal, implique de soi l'éducation, et que l'éducation implique de soi la communion et la complémentarité des œuvres de l'amour conjugal :

Par descendance, il faut entendre non seulement la procréation de la descendance, mais aussi son éducation, à laquelle est ordonnée tout le partage des œuvres qui se déploie entre le mari et la femme

³⁹ *Ibid.*, dist. 27, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « Cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor. »

en tant qu'ils sont unis par le mariage. [...] Ainsi dans la descendance, à titre de fin principale, est incluse une autre fin à titre de fin secondaire⁴⁰.

La descendance, dans le cas spécifique de l'être humain, implique, en son essence même, l'éducation ; et l'éducation appelle, pour être vraiment et formellement humaine, complémentarité des conjoints à travers la totalité de leur vie commune, à travers la réalisation et l'épanouissement même de leur amour conjugal. On voit donc combien est profondément étrangère à Thomas d'Aquin l'idée selon laquelle l'amour conjugal serait la seule fin du mariage à être directement rattachée à l'essence du mariage, alors que la procréation ne dépendrait qu'accidentellement de l'opération du mariage, d'une manière extrinsèque à l'essence du mariage. Toujours et partout, Thomas intègre l'amour conjugal dans l'ordre des fins propres et *per se* du mariage, mais à l'intérieur d'un ensemble ordonné dans lequel la procréation a rang de fin *per se* principale, à laquelle sont rapportées toutes les autres fins *per se* secondaires, dont précisément l'amour conjugal. Certes, au plan des motivations subjectives des mariés, cet ordre des fins peut être différent. L'amour, en particulier, occupe souvent (mais pas toujours) la première place concrète parmi les motivations, sans que cela ne remette en cause la primauté objective toujours occupée, dans l'essence du mariage, par la procréation⁴¹.

Loin, donc, que la procréation n'intervienne qu'au titre de *fin générique* du mariage, Thomas la rattache *expressis verbis* à sa forme spécifique, dans la mesure même où elle en est la fin principale. Justifiant les trois définitions classiques du mariage, - celle de Hugues de Saint-Victor, celle du Lombard et une troisième anonyme, - et trouvant en chacune d'elle un élément constitutif du mariage, Thomas emprunte à celle du Lombard ce qu'il présente comme l'essence (*essentia*) du mariage : « l'union maritale »

⁴⁰ *Ibid.*, dist. 31, q. 1, a. 2, ad 1 : « In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio juncti, [...] et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur. »

⁴¹ Cf. Th. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain...*, p. 298 : « S. Thomas entend par *finis per se* du commerce conjugal sa finalité *intrinsèque*. Or en employant cette expression-là, il vise non pas un motif d'ordre *subjectif*, mais avant tout le sens *objectif* et irrécusable de ces rapports, indépendamment de l'intention concrète d'un couple donné. Trop d'interprètes nous semblent ignorer ce fait évident. »

(*conjunctio maritalis*⁴²). Si la notion de *conjunctio* permet de saisir le genre dans lequel entre le mariage, c'est par l'adjectif *maritalis* qu'est exprimée la différence spécifique du mariage parmi toutes les formes d'union :

La définition posée dans la lettre [de Pierre Lombard] touche l'essence du mariage, à savoir l'union. [...] Elle pose aussi la différence précisant l'espèce, à travers l'expression « maritale ». Puisqu'en effet le mariage est une union en vue d'une chose unique (*ad aliquod unum*), l'espèce d'une telle union se trouve précisée par ce à quoi elle est ordonnée, et c'est ce qui relève de la notion de « mari »⁴³.

Qu'elle est donc cette « chose unique » (*aliquod unum*) à laquelle sont ordonnés les époux par leur mariage et d'où celui-ci tire le spécifique de son essence ? Serait-ce le lien affectif entre les deux époux, l'amour d'amitié conjugale, comme le comprend A. Oliva en retirant cette expression de son contexte⁴⁴ ? Thomas ne le voit pas et ne le dit pas ainsi. Il vient justement de définir cet *aliquod unum*, un peu plus haut dans le même article, lorsqu'il fixait l'essence du mariage dans le genre de l'union :

L'union implique une certaine unité, aussi partout où il y a unité de plusieurs personnes y a-t-il une certaine union. Or, des choses qui sont ordonnées à une chose unique (*ad aliquod unum*), on dit qu'elles sont unies dans leur ordination à une autre chose ; comme par exemple de nombreux hommes sont unis dans l'exécution d'un même service militaire ou d'une même affaire, raison pour laquelle on les appelle compagnons d'armes ou associés en affaire. Aussi, puisque par le mariage des personnes sont ordonnées à une même

⁴² PIERRE LOMBARD, *Sentences*, IV, dist. 27, 2 : « Les noces ou le mariage, c'est l'union maritale (*conjunctio maritalis*) entre personnes légitimes de l'homme et de la femme, maintenant [entre eux] une indivisible intimité de vie (*individuum vitæ consuetudinem retinens*). »

⁴³ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1, q^{ia} 3, resp. : « Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet conjunctionem. [...] Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem in hoc quod dicit, *maritalis*: quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquod unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur ; et hoc est quod ad maritum pertinet. »

⁴⁴ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 612 : « [On se demande] sur quoi cet état de vie [le mariage] est fondé ou, si l'on préfère, d'où il tire son unité (et sa spécificité) et la réponse est : du fait d'être ordonné *ad aliquod unum*, c'est-à-dire à l'union indissoluble des esprits et des cœurs et à l'amitié conjugale que l'union indissoluble instaure. »

génération et éducation d'une descendance, et aussi à une même vie domestique, il est clair qu'il y a dans le mariage une certaine union selon laquelle on parle de mari et d'épouse. Et une telle union, du fait qu'elle est ordonnée à *une chose unique* (*ad aliquod unum*), c'est le mariage ; mais l'union des corps et des âmes, c'est la conséquence du mariage⁴⁵.

L'union entre des personnes suppose l'existence d'une certaine unité entre eux. Cette unité provient de leur commune ordination à une même fin, ce que Thomas appelle l'ordination *ad aliquod unum*. C'est cette fin commune qui spécifie l'unité, et donc aussi l'union qui en découle entre les personnes. Dans le cas du mariage, explique Thomas, cet *aliquod unum* qui fonde la spécificité de l'union conjugale, c'est « une même génération et éducation d'une descendance et aussi une même vie domestique ». Thomas distingue donc ici très nettement deux choses : d'une part l'essence du mariage, qui est « une certaine union », à savoir « l'union maritale » en tant qu'ordonnée à une même fin, la génération et l'éducation d'une descendance ; d'autre part l'union des corps et des âmes qui n'est pas l'essence du mariage mais sa conséquence en tant qu'opération propre à cette essence, à savoir tant l'union des corps dans l'acte conjugal que l'union des cœurs dans les œuvres de la vie commune. L'essence du mariage est spécifiée par sa finalité première et principale, la procréation ; de cette essence découle des actes permettant d'atteindre cette fin.

On saisit ici l'erreur exégétique que commet A. Oliva en référant l'*aliquod unum* à l'union conjugale indissoluble, supposée constituer la fin du mariage, alors que Thomas réfère cette expression à la procréation, en tant que celle-ci est la fin à laquelle est ordonnée l'union conjugale. L'union des corps et des âmes, quant à elle, n'est pas non plus la fin du mariage ; elle relève de

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, resp. : « Conjunctio adunationem quamdam importat ; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad aliud adunari ; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitiones ad invicem, vel socii negotiationis ; et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium ; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur. »

l'opération découlant du mariage (*ad matrimonium consequitur*), comme l'ensemble des actes par lesquels les époux actualisent concrètement leur ordination à cet *aliquid unum* et tendent à son obtention.

Or si l'union est bien l'essence du mariage, non pas sa fin, et si cette essence tire sa forme spécifique de l'ordination des conjoints à la procréation et éducation de leurs enfants, comment prétendre que cette fin que Thomas nomme sans cesse « fin principale » pourrait ne pas être la *fin spécifique et propre* du mariage ? Que cette « chose unique » (*aliquid unum*) qui désigne la fin principale du mariage soit exprimée par un singulier ne signifie pas qu'elle se réduit à la seule procréation, puisque Thomas d'Aquin rassemble en elle, selon un ordre métaphysique de nature, une pluralité de fins *per se*, dont la procréation et l'éducation à titre premier (*ad unam generationem et educationem prolis*), et la vie commune et l'amour conjugal à titre second (*et iterum ad unam vitam domesticam*). C'est à travers « l'union des corps et des âmes », conséquence et opération du mariage, que celui-ci tend vers sa fin spécifique, propre et première. La fin propre et spécifique du mariage, selon Thomas, ce n'est donc pas premièrement et exclusivement le seul amour d'amitié conjugale entre époux, mais ce complexe de fins métaphysiquement ordonnées selon l'essence même du mariage, à partir du primat qui revient toujours, chez lui, selon l'ordre objectif de nature, à la procréation. L'union entre un homme et une femme réalise l'essence du mariage du fait que cette union est spécifiée par la fin première du mariage, la procréation. C'est bien celle-ci qui, pour Thomas d'Aquin, est la fin principale, propre et spécifique du mariage.

4. Usage défectueux de la distinction entre perfection première et perfection seconde

Il nous reste maintenant à comprendre comment A. Oliva pense pouvoir justifier et démontrer son étrange assertion selon laquelle la fin principale, propre et spécifique du mariage ne serait pas, pour Thomas, - contrairement à ce que ce dernier ne cesse de répéter, - la procréation, mais l'amour conjugal ? Il nous faut pour cela revenir à son interprétation de la question 29 de la *III^a Pars*, à propos du mariage de Joseph et Marie. Nous avons remarqué que

là où Thomas ne parlait que d'une seule fin du mariage (*suum finem, finem matrimonii*), visée à travers l'opération (perfection seconde), selon l'orientation intrinsèque de l'essence du mariage (perfection première), A. Oliva pense pouvoir distinguer deux fins, liées l'une à la perfection première, à savoir l'amour conjugal, l'autre à la perfection seconde, à savoir la procréation. Nous pouvons retrouver cette explication dans un autre passage où A. Oliva répète sa conviction exégétique :

En relisant maintenant le passage sur le mariage de Marie et de Joseph, on distingue mieux un élément qui, à première lecture, était difficile à interpréter : l'affirmation d'une fin propre du mariage (*suum finem*), qui relève de son essence et qui est l'amour d'amitié, indissoluble, entre les époux. Cette fin propre est aussi atteinte, en quelque sorte (*aliqua litér*), par l'agir des époux, à savoir par l'exercice de la perfection seconde. La distinction entre fin propre et fins conséquentes (*perfectio secunda*) du mariage est donc affirmée en toutes lettres dans ce texte de la *III^a Pars*. Si Thomas n'y insiste pas trop, c'est probablement parce que pour lui, elle va de soi⁴⁶.

Nous avons vu que « l'affirmation [par Thomas d'Aquin] d'une fin propre du mariage » qui serait « l'amour d'amitié indissoluble entre les époux » est en effet « difficile à interpréter », et même tout simplement difficile à trouver, puisque, loin d'« aller de soi » pour Thomas, elle n'existe tout simplement nulle part, ni dans la lettre de son texte ni dans sa pensée, et ne peut métaphysiquement pas exister. Aussi ne voyons-nous vraiment pas comment il est possible de prétendre qu'elle est « affirmée en toutes lettres dans ce texte de la *III^a Pars* ». Nous pensons par contre saisir assez clairement l'origine métaphysique de l'erreur de lecture qui permettrait de la trouver en « toutes lettres ».

Selon A. Oliva, à chacun des deux degrés de perfection, le premier et le second, correspond une fin particulière. C'est cela qu'il pense trouver « en toutes lettres dans ce texte » : à la perfection première du mariage correspond une fin propre et première : l'amour conjugal ; à la perfection seconde une fin seconde et éloignée : la procréation. Or Thomas peut d'autant moins avoir écrit cela et on peut d'autant moins le lire « en toutes lettres dans son texte » que, pour lui, dans la distinction entre

⁴⁶ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 611.

perfection première et perfection seconde, les fins ne se dédoublent pas selon le binôme essence/opération, mais que la fin qui spécifie la forme essentielle de la chose est exactement la même que celle dont l'opération de cette chose vise l'obtention. Jamais, dans le cadre de cette distinction pourtant très fréquente sous sa plume, Thomas n'envisage d'attribuer à l'essence (perfection première) une fin propre différente de la fin que l'opération vise à atteindre (perfection seconde). Comme si l'essence pouvait atteindre sa fin principale sans passer par une opération, ou plutôt comme si elle était par elle-même opération, sans passer par son opération ! Et comme si l'opération visait une fin principale autre que celle qu'elle tire de l'essence de la chose dont elle est l'opération ! Comment imaginer que le mariage, pour actualiser son essence, puisse atteindre une fin (l'amour conjugal) qui ne supposerait pas l'opération du mariage (les actes de l'amour conjugal) ? Car Thomas est catégorique : « Toute chose est ordonnée à une fin au moyen de son acte⁴⁷. » Sans son opération, une chose peut posséder sa perfection première, mais pas atteindre sa fin qui relève de la perfection seconde.

Par un étrange glissement sémantique, A. Oliva semble concevoir la perfection première comme la perfection propre et principale, avec sa fin elle-même propre et principale, alors que la perfection seconde resterait accidentelle et secondaire, avec sa ou ses fins elles-mêmes secondaires, accidentelles et non nécessaires. Or pour Thomas, le propre de la perfection première n'est autre que d'être principe d'opération, et donc principe de la perfection seconde. La perfection première est toute relative à la seconde et absolument indissociable d'elle, l'opération (perfection seconde) étant l'acte du parfait (perfection première) :

Le terme d'une chose en elle-même, c'est l'opération de cette chose, en raison de laquelle elle est une chose. La forme en effet est la fin de la génération, pas de l'engendré, comme le dit le Commentateur, *In II Phy.* Aussi d'une chose possédant la forme substantielle par laquelle elle est, on ne dit pas qu'elle est parfaite *simpliciter*, mais parfaite dans l'être, ou parfaite d'une perfection

⁴⁷ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. 21, a. 1, ad 3 : « Unumquodque ordinatur ad finem per actum suum. »

première. Par contre, on appelle parfait *simpliciter* ce qui possède une opération conforme à sa forme⁴⁸.

La perfection première d'une chose n'est pas sa perfection dernière, car l'essence ne reçoit sa véritable perfection, perfection *simpliciter*, que de la réalisation de sa fin *via* son opération. C'est la perfection seconde qui permet à l'essence de s'actualiser dans l'ordre même de ce qu'elle est et de devenir parfaite, car l'opération en vue de la fin est nécessairement « conforme à sa forme ». En d'autres lieux, Thomas dit clairement que la perfection première d'une chose, son essence ou son être même, n'est pour elle qu'un « bien imparfait », alors que l'opération seconde est son « bien parfait⁴⁹ ».

Transposons au cas du mariage cette explication de la distinction entre perfection première et bien imparfait d'une part, perfection seconde et bien parfait d'autre part. La perfection première du mariage, avons-nous lu à la question 29 de la *III^a Pars*, c'est cette « certaine union indivisible des âmes » (*quædam indivisibilis conjunctio animorum*), union qui résulte du consentement par lequel les conjoints s'unissent par le lien conjugal et qui constitue donc le mariage en son être de mariage. Or, tout comme « la fin de la génération n'est pas la fin de l'engendré », la fin de l'effectuation du mariage par l'échange des consentements n'est pas la fin du mariage lui-même. Le mariage est contracté à travers l'échange des consentements mais il existe pour autre chose que pour lui-même, ou plutôt il existe comme essentiellement ordonné à autre chose que lui-même. Cette union qu'est le mariage advient à l'être, advient à sa perfection première de *res* en vue d'une perfection seconde, *via* son opération. Forme substantielle du mariage, qui le constitue dans son être, elle n'en

⁴⁸ ID., *In IV Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, q^{1a} 1, ad 1 : « Ultimum autem cujuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est : forma enim est finis generationis, non ipsius generati, ut dicit Commentator in *2 Phys.* Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima. [...] Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem convenientem suæ formæ. »

⁴⁹ ID., *Sententia libri Ethicorum*, lib. 7, lect 12 : « Duplex est bonum : quoddam quidem se habet per modum operationis, sicut consideratio ; quoddam autem per modum habitus, sicut scientia. Horum autem, operatio est sicut *bonum perfectum*, quia est *perfectio secunda* ; habitus autem est sicut *bonum imperfectum*, quia est *perfectio prima*. Unde et delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est operatio. »

est pas la perfection dernière. Par rapport à la perfection seconde du mariage, l'union conjugale n'est qu'un « bien imparfait ». La perfection seconde et dernière du mariage, au contraire, son « bien parfait », réside dans l'opération du mariage, dans cette « union des corps et des âmes » qui est la « conséquence du mariage » (« *conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur* »), par laquelle est visée la fin du mariage, la procréation et l'éducation des enfants. Cette opération du mariage (ses différents actes, corporels, psychiques et spirituels) en vue de la fin du mariage (procréation, éducation et amitié conjugale) est nécessairement « conforme à la forme » du mariage (*operatio conveniens suæ formæ*). Impossible d'envisager, comme A. Oliva tente de le faire, que l'opération du mariage (sa perfection seconde) puisse viser une autre fin que celle qui convient à sa forme (perfection première), et dans laquelle seule elle peut donner au mariage son « bien parfait ».

Les exemples abondent, chez Thomas d'Aquin, d'une mise en œuvre de la distinction entre perfection première et perfection seconde. Tous convergents dans cette indissociabilité métaphysique d'une seule et même fin principale que l'opération vise à actualiser en parfaite conformité avec l'essence ou forme de la chose.

Thomas applique souvent cette distinction pour expliquer le rapport qui unit un acte à son habitus. L'habitus constitue la perfection première, en tant justement qu'il permet à celui qui le possède d'atteindre, à travers son acte qui est sa perfection seconde, la fin qui est la sienne. Ainsi l'habitus propre du joueur de cithare, perfection première, permet à ce musicien de poser son acte propre, à savoir jouer de la cithare, qui est sa perfection seconde. Ou encore l'habitus propre du constructeur de maison, qui lui permet de poser son acte propre qui est de construire une maison et d'atteindre ainsi sa fin qui est la maison elle-même :

Il existe pour une chose une double perfection, la première et la seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est parfaite en sa substance ; et cette perfection est la forme du tout, qui découle de l'intégrité des parties. La perfection seconde, c'est la fin. Or la fin c'est soit l'opération, - comme la fin du joueur de cithare c'est de jouer de la cithare, - soit quelque chose à quoi on parvient par l'opération, - comme la fin du constructeur, c'est la maison qu'il

réalise en construisant. Or la perfection première est cause de la seconde, parce que la forme est principe de l'action⁵⁰.

On ne peut imaginer que le joueur de cithare puisse déployer son habitus de cithariste (perfection première) pour viser une fin autre que celle à laquelle est ordonnée son opération (perfection seconde), à savoir, jouer de la cithare. En tout cas Thomas ne dit rien de tel et il serait stupide de le dire à sa place. De la même façon, il est impossible de faire dire à Thomas que les mariés, objectivement, sur la base de cet état d'union qui est le leur depuis l'échange de leur consentement (perfection première), soient ordonnés à une fin différente de celle à laquelle sont ordonnés les actes propres du mariage (perfection seconde), à savoir, dit Thomas, la procréation. Le lien intrinsèque entre perfection première et perfection seconde réside précisément dans le fait que « la perfection première est cause de la seconde », en tant que « la forme est principe d'action ». Comment penser que la forme puisse tendre vers une fin autre (l'amour conjugal) que celle que vise l'opération dont elle est le principe (l'acte conjugal) ? Ce serait alors nettement sortir et de la lettre et de la pensée de Thomas qui unit intrinsèquement une forme à une opération en vue d'une fin.

Prenons encore l'exemple de la vie chrétienne dans sa relation avec les sacrements. Le baptême, en tant qu'il introduit la personne dans la vie nouvelle et la fait exister dans cet être nouveau d'enfant de Dieu, constitue comme l'habitus ou la forme de la vie chrétienne ; à ce titre, il en constitue la perfection première, la substance de la vie chrétienne. Mais cette vie baptismale, état ou forme stable, se déploie à travers un agir et une opération par lesquels est visée la fin de la vie chrétienne, à savoir la perfection de la charité :

Le baptême n'est pas ordonné comme [l'eucharistie] à l'effet actuel, c'est-à-dire à la ferveur de la charité. Car le baptême est une régénération spirituelle, par laquelle on acquiert la perfection

⁵⁰ Id., *Sum. theol.*, I, q. 73, a. 1, resp. : « Duplex est rei perfectio, prima, et secunda. *Prima quidem perfectio* est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. *Perfectio autem secunda* est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ, quia forma est principium operationis. »

première, qui est un habitus ou une forme, alors que ce sacrement est une manducation spirituelle, qui comporte une délectation actuelle⁵¹.

C'est par l'eucharistie, manducation spirituelle qui unit pleinement le fidèle au Christ, qu'est atteinte le plus parfaitement la « ferveur de la charité », ce « bien parfait » de la vie chrétienne et la « perfection de toutes les perfections⁵² ». Thomas pourrait-il imaginer que le baptême, constitutif de la forme de la vie chrétienne, puisse ordonner intrinsèquement le fidèle une fin autre que celle que lui procure son acte le plus haut, la manducation eucharistique ? Pourrait-il de même penser que l'union conjugale, perfection première du mariage, puisse tendre vers une fin propre autre que la fin visée par son acte principal, sa perfection seconde, à savoir l'opération conjugale qui ouvre à la procréation ?

Cela nous permet de revenir au cas du mariage de Joseph et de Marie. Selon A. Oliva, si la procréation devait constituer la fin propre du mariage, intrinsèquement liée à l'essence du mariage, alors « l'acte sexuel en vue de la génération devrait être exigé par l'essence même du mariage (la *perfectio prima*) comme partie intégrante et nécessaire du mariage » ; et alors le mariage de Joseph et de Marie « ne pourrait pas être vrai et parfait quant à l'essence, car ils se sont abstenus des rapports sexuels, sans les exclure *a priori* : leur mariage serait donc *seulement apparent et non vrai*, car conclu valablement et non consommé⁵³ ».

C'est là, sous la plume d'A. Oliva, mésintelligence du rapport métaphysique entre l'essence (perfection première) et l'opération découlant de l'essence (perfection seconde). A proprement parler, la perfection seconde n'est pas exigée par la perfection première, de sorte que cette essence serait altérée si son opération ne suivait pas. Il est vrai que l'essence appelle l'agir qui lui correspond, mais elle ne l'exige pas. Qu'un habitus ne produise pas effectivement son opération ne l'empêche pas de rester parfait en sa qualité d'habitus, et même de rester parfait comme habitus

⁵¹ *Ibid.*, III, q. 79, a. 8, ad 2^{um} : « Baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur *prima perfectio*, quæ est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet actualem delectationem. »

⁵² *Id.*, *In IV Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1, q^a 1, resp.

⁵³ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 606.

intrinsèquement ordonné à produire cette opération. Que l'acte sexuel soit intrinsèquement lié à l'essence du mariage, en vue de cette fin qu'est la procréation, n'empêche nullement que l'essence du mariage soit réalisée, dès le consentement des époux, sans relation sexuelle en acte, puisque la perfection première, en tant que telle, n'est pas un acte et existe logiquement et nécessairement avant la perfection seconde. Le mariage de Joseph et de Marie réalisait pleinement l'essence du mariage et était un « vrai et parfait » mariage, car même sans accomplissement de l'acte sexuel, l'ordination intrinsèque à la procréation n'était pas ôtée de leur union conjugale, essence de leur mariage. Leur mariage n'en serait pas vraiment un si Marie et Joseph avaient délibérément refusé la procréation comme fin de leur union. Mais tel n'était pas leur cas, comme le reconnaît A. Oliva à la suite de Thomas : Marie et Joseph n'excluaient pas formellement l'acte sexuel, car même si eux-mêmes ne le désiraient pas, ils étaient disposés à l'accomplir si tel devait être pour eux la volonté de Dieu : *si Deo placeret*. La perfection première de leur mariage reste donc entière, avec ou sans acte sexuel, l'union conjugale incluant intrinsèquement l'ouverture à la procréation. C'est la perfection seconde qui, elle, manque d'un des ses éléments, comme l'explique Thomas, du fait de leur abstinence perpétuelle, mais qui est tout de même réalisée et atteinte à travers cet agir conjugal que fut l'éducation de Jésus et l'amitié entre eux deux⁵⁴.

Rien, nulle part chez Thomas d'Aquin, ne permet donc d'interpréter la distinction entre perfection première et perfection seconde comme le fait A. Oliva en assignant à la perfection première, conçue comme perfection principale, une fin propre elle-même principale, distincte des fins secondes et accidentelles qui découleraient non plus de l'essence de la chose mais de son opération ou perfection seconde. Ni métaphysiquement, ni exégétiquement une telle interprétation ne peut s'autoriser de la

⁵⁴ Thomas d'Aquin semble avoir précisé sa pensée sur la perfection du mariage de Joseph et Marie. Dans le *In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2, resp., il ne concède à ce mariage que la perfection première, « quantum ad esse ipsius, quæ fit per consensum verbis de præsentibus expressum », mais pas la perfection seconde, car « quantum ad operationem [...] non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula ». Dans la *Somme de théologie*, par contre, III^e, q. 29, a. 2, resp., il reconnaît que même si « non fuit illud matrimonium consummatum, [...] habuit tamen etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem ».

doctrine de Thomas d'Aquin. Il est impossible, selon ce dernier, que la fin propre, « inhérente à la *res*, c'est-à-dire au mariage lui-même et impliquée nécessairement par celui-ci », puisse être différente des « fins résultants de la perfection seconde, la génération des enfants, leur éducation et l'entraide des époux⁵⁵ », car c'est uniquement par cette perfection seconde qu'est l'opération que le mariage peut atteindre la fin qui découle de son essence ou perfection première. S'il est une *fin propre, essentielle et spécifique* du mariage, ce ne peut être que celle que les actes propres du mariage (perfection seconde) visent et atteignent sur la base de l'essence ou forme du mariage qui est l'union conjugale (perfection première).

5. Quelques impossibilités métaphysiques et leur motif

En remontant plus profond dans la position d'A. Oliva, on remarque deux éléments qui emportent contradiction métaphysique et qui semblent bien expliquer son erreur dans la manière de comprendre la distinction entre perfection première et perfection seconde.

Le premier élément porte sur une certaine confusion entre essence et fin propre du mariage. Dans un premier temps, conformément au texte de Thomas, A. Oliva assigne bien comme forme essentielle au mariage « une certaine union indivisible des esprits et des cœurs, par laquelle l'un des conjoints est tenu d'être fidèle à l'autre de manière indivisible⁵⁶ ». L'essence du mariage, c'est d'être cette « union indivisible ». Aussitôt après, il introduit son idée d'une « fin propre (*suum finem*) inhérente à la *res*, c'est-à-dire au mariage lui-même, et impliquée nécessairement par celui-ci », mais sans préciser quelle est cette fin. Il faut attendre une dizaine de pages plus loin pour que soit signifié *expressis verbis* que cette fin propre au mariage n'est pas différente de l'essence du mariage, puisqu'elle consiste elle aussi en cette « union indivisible des esprits et des cœurs ». Si on se demande, explique A. Oliva

⁵⁵A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 603.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 602-603, citant THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, III^e, q. 29, a. 2, resp.: « Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. »

commentant *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 1, resp , d'où le mariage tire-t-il son unité, « la réponse est : du fait d'être ordonné *ad aliquid unum*, c'est-à-dire à l'union indissoluble des esprits et des cœurs et à l'amitié conjugale que l'union indissoluble instaure. Ainsi, dans ce texte, sont mis en relief non seulement l'essence du mariage, mais aussi sa fin propre (*finis proximus*), qui est de réaliser l'union indissoluble des époux et l'amitié conjugale⁵⁷ ». L'union conjugale indissoluble est donc pour A. Oliva à la fois l'essence et la fin propre du mariage.

Nous avouons mal comprendre comment l'essence d'une relation comme le lien conjugal pourrait lui tenir lieu de fin propre. Si l'essence du mariage, son être et sa perfection première, source de son opération, consiste en cette « union indissoluble », comment la fin de cette essence, terme de son opération, peut-elle être de « réaliser l'union indissoluble des époux » ? Soit cette union est la forme du mariage et la cause de son opération, soit elle est en la fin et le terme, mais elle ne peut métaphysiquement pas être les deux à la fois. Soit l'union conjugale cause l'opération et par elle réalise sa fin, soit la forme réalisée par son acte cause l'union. Mais l'union conjugale ne peut pas réaliser l'union conjugale. Ce qui existe déjà ne se cause pas soi-même. Si l'union existe déjà, elle ne peut pas causer et réaliser l'union, mais les actes qui découlent de l'union. On ne voit vraiment pas comment cette perfection première qu'est « l'union indivisible des âmes » pourrait atteindre sa fin sans passer par sa perfection seconde, à savoir par les actes propres du mariage.

Cette contradiction métaphysique ne semble pas gêner A. Oliva, qui envisage l'union conjugale comme capable de réaliser sa fin sans passer préalablement par les actes qui lui sont propres :

Dans son enseignement, le Docteur commun de l'Eglise distingue, d'abord, la forme ou perfection première du mariage, qui consiste dans l'union indissoluble des esprits et des cœurs des époux ainsi que l'amour conjugal, qui constituent ce que Dieu a consacré par sa grâce dans le sacrement. Cette perfection première a une fin propre qui est de réaliser cet amour conjugal et sacramentel entre les époux, *grâce actuelle* de l'amour nuptial du Christ pour l'Eglise. En deuxième lieu, Thomas d'Aquin pose la perfection seconde du mariage, à savoir l'agir des époux en tant qu'époux, qui comprend,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 612.

d'abord, la génération et l'éducation des enfants, éléments qui n'entrent aucunement dans la perfection première du mariage, et, ensuite, l'entraide des époux au service des enfants et leur éducation aussi que pour le bien des époux, car cette entraide découle directement de la perfection première du mariage⁵⁸.

Certes, A. Oliva semble ici envisager une certaine distinction, au moins verbale, entre la forme ou perfection première du mariage, « l'union indissoluble des esprits et des cœurs », et la fin propre à cette union qui serait de « réaliser cet amour conjugal ». Mais comment comprendre qu'une fin soit visée, « réalisée » et atteinte alors que l'on se trouve toujours au premier degré de perfection, celui de la substance et de sa forme, sans mention d'aucune opération découlant de cette perfection ? Ce n'est en effet qu'ensuite, à propos des fins éloignées « qui n'entrent aucunement dans la perfection première », que l'on voit intervenir « l'agir des époux en tant qu'époux », comme si cet agir, inhérent à la perfection seconde, pouvait n'avoir aucun rapport avec la perfection première. Nous avons donc d'une part une fin soi-disant proche et spécifique qui est atteinte sans opération, indépendamment de « l'agir des époux en tant qu'époux », c'est-à-dire sans perfection seconde, d'autre part des fins éloignées atteintes sans référence à la perfection première, c'est-à-dire totalement en dehors de l'essence du mariage. Une fin qu'une essence atteindrait sans passer par un agir découlant de ce qu'elle est, n'est tout simplement pas une fin. *L'aliquid unum* visé par l'union indissoluble, sa fin propre, ne saurait être l'union indissoluble elle-même, surtout antérieurement à toute intervention de « l'agir des époux en tant qu'époux ».

Et si la fin de l'union conjugale était de « réaliser cet amour conjugal », comment imaginer une « réalisation » du mariage qui ne passerait pas par l'opération des conjoints ? Comment un amour « réalisé » pourrait-il ne pas relever de la perfection seconde ? Or on persiste à nous affirmer que la réalisation de l'amour conjugal ne relève, de soi, que de la perfection première. Nous sommes au rouet.

Le texte de Thomas évitait évidemment cette contradiction métaphysique, puisque cet *aliquid unum* visé par cette union

⁵⁸ *Ibid.*, p. 656.

qu'est le mariage n'est certainement pas l'union conjugale elle-même, mais la procréation :

Aussi, puisque par le mariage des personnes sont ordonnées à une même génération et éducation d'une descendance, et aussi à une même vie domestique, il est clair qu'il y a dans le mariage une certaine union selon laquelle on parle de mari et d'épouse. Et une telle union, du fait qu'elle est ordonnée à *une chose unique (ad aliquod unum)*, c'est le mariage ; mais l'union des corps et des âmes, c'est la conséquence du mariage⁵⁹.

Nous étant déjà arrêté sur ce texte, nous avons relevé que Thomas distingue nettement l'essence du mariage, son acte et sa fin. L'essence et la substance du mariage, c'est « une certaine union », le lien conjugal indissoluble entre époux ; la fin qui spécifie cette union et en fait une union conjugale, c'est la génération et l'éducation d'une descendance ; l'acte qui découle comme « conséquence » de cette essence en vue de cette fin, c'est « l'union des corps et des âmes ». « L'union des corps et des âmes », en tant qu'opération découlant du mariage, conséquente à son existence, consiste en la multiplicité des actes par lesquels les conjoints tendent vers la fin de leur union. Elle est évidemment distincte de cette « certaine union » qui est l'essence même du mariage, le lien indissoluble créé par le consentement conjugal.

C'est donc loin de la lettre et de la pensée de Thomas qu'A. Oliva pense devoir confondre l'essence et la fin propre du mariage en une seule et même réalité hybride qui se réaliserait sans son agir propre, cette « union indivisible » des conjoints dont Thomas, lui, fait l'essence mais pas la fin ni l'acte du mariage.

Remontant plus haut dans la source de cette erreur métaphysique, nous découvrons un second élément qui semble bien expliquer le premier : appliquant au cas du mariage la distinction entre fin prochaine et fin éloignée, - ce que Thomas ne fait jamais, et pour cause, - A. Oliva entend en fait le mariage, en

⁵⁹ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 1, resp. : « Et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem proles, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium ; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur. »

son être propre, comme un *acte*, alors que Thomas voit dans le mariage une *res*, cette réalité stable qu'est le lien ou l'union conjugale. Lisons et analysons de près cette confusion :

Le rôle propre de la fin prochaine et celui de la fin éloignée sont très bien expliqués par Thomas d'Aquin et conviennent parfaitement à l'exégèse des textes sur le mariage que nous venons de proposer : « La fin prochaine (*finis proximus*) d'un acte est son objet lui-même, duquel l'acte reçoit sa spécification. De la fin éloignée (*finis remotus*), en revanche, l'acte ne reçoit pas la spécification » [THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de malo*, q. 2, a. 4 ad 9^{um}]. Les deux fins jouent un rôle propre. L'une, qui est essentielle à ce que l'on pose l'acte et qui en constitue l'objet même, à savoir le mariage. L'autre, qui ne spécifie pas l'acte, mais qui en découle : la génération des enfants, leur éducation, l'entraide des époux pour nourrir et faire grandir les enfants.

L'acte est le mariage. L'objet ou fin prochaine est l'union indissoluble des esprits et des cœurs ainsi que l'amour d'amitié conjugale, sanctifiés par le sacrement, qui impliquent que l'homme et la femme vivent en mari et en épouse. L'acte du mariage établit une communion entre les époux, qui est à la fois l'objet et la fin de l'acte du mariage. Cette communion en constitue donc l'essence. L'amitié du couple constitue un bien commun dont l'instance dépasse celle des deux individus. Les autres fins du mariage découlent de cette essence, mais sans spécifier, par l'acte du mariage, son essence. C'est pour cette raison que l'on peut séparer du mariage la génération des enfants, sans nuire à son intégrité⁶⁰.

« L'acte est le mariage », nous dit-on. Il faudrait alors entendre par « mariage » (*matrimonium*) non pas l'union indivisible, qui est une *res* et non pas un acte, mais l'échange des consentements, acte qui est la cause de l'union indivisible. De fait, l'échange des consentements « établit une communion entre les époux », mais, pour Thomas, l'échange des consentements n'est pas le mariage. Le mariage, pour lui, c'est l'union indivisible résultant de cet acte antécédent qu'est l'échange des consentements. L'échange des consentements n'est pas le mariage mais la cause du mariage. Cet acte qu'est l'échange des consentements a bien pour fin prochaine et donc comme objet propre la constitution de cette « certaine union indivisible des âmes » entre les conjoints qui est le mariage

⁶⁰ A. OLIVA, « Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin »..., p. 612-613.

lui-même. Mais lorsque Thomas parle de la « fin du mariage » (*finis matrimonii*), il ne parle pas de la fin de cet acte, cause du mariage, qu'est l'échange des consentements ; il parle de la fin de cette union indivisible, qui est pour lui la procréation. Nulle part Thomas ne dit que cette union serait à elle-même sa propre fin. L'union conjugale résulte d'un acte préalable, mais une fois établie en son essence de lien conjugal indissoluble, elle cause des actes qui découlent d'elle en vue de sa fin propre, la procréation (fin principale) impliquant l'amour d'amitié entre les conjoints (fin secondaire).

« L'acte du mariage établit une communion entre les époux, qui est à la fois l'objet et la fin de l'acte du mariage. Cette communion en constitue donc l'essence. » Etrange combinaison métaphysique : si « le mariage est l'acte » dont la fin prochaine ou objet est la communion, comment cette communion pourrait-elle constituer l'essence de cet acte qu'est le mariage. Comment l'objet produit par l'acte, à savoir l'union conjugale, pourrait-il être en même temps l'essence de cet acte, à savoir l'essence de l'échange des consentements ? L'union indivisible qui résulte de l'échange des consentements ne peut pas être en même temps le résultat de l'échange des consentements et l'essence de cet échange des consentements. En bonne métaphysique, l'objet d'un acte ne peut pas être cet acte lui-même. La fin prochaine d'un acte ne saurait être identifiée à l'être même de cet acte, même si l'essence de l'acte est spécifiée par cet objet. Ce qui est vrai, c'est que l'union indivisible, fin prochaine de l'échange des consentements, est en elle-même l'essence ou la forme du mariage, essence spécifiée, explique Thomas, par cette fin propre qu'est la procréation. Mais alors le mariage n'est pas l'acte, bien plutôt l'union indivisible qui résulte de cet acte.

On devine alors assez clairement pourquoi A. Oliva veut comprendre le mariage comme un acte, l'échange des consentements, et non pas, à la manière de Thomas d'Aquin, comme l'objet et le terme de cet acte. Puisqu'un acte tire sa spécificité de son objet, et que l'objet spécifique de l'échange des consentements est l'union indivisible, alors il ne reste plus de place, dans le spécifique du mariage, pour la procréation, laquelle devient une simple fin éloignée. L'union des époux se suffit à elle-même ; elle est à elle-même sa propre fin. Cela permet d'écarter la procréation de l'essence du mariage et de faire de la génération des

enfants une fin accidentelle et éloignée, distincte de l'essence du mariage. Cet acte qu'est le mariage entendu comme échange des consentements a pour fin prochaine et objet spécifiant l'union indivisible des conjoints ; il a aussi des fins éloignées non spécifiques, étrangère à cette union des époux prise en elle-même, comme la génération et l'éducation des enfants.

La position métaphysique de Thomas quant à l'essence et à la fin du mariage est pourtant toute différente. Le mariage, pour lui, n'est pas un acte ; il est l'union indivisible des époux résultant de cet acte qu'est l'échange des consentements. L'échange des consentements n'est pas le mariage lui-même mais seulement sa « cause efficiente » (*causa efficiens matrimonii*)⁶¹. Le mariage, en tant que *res*, c'est l'union découlant de l'échange des consentements ; là est son être, ou essence, ou perfection première : « et une telle union découlant du fait qu'elle est ordonnée à une chose unique (*ad aliquod unum*), c'est le mariage (*est matrimonium*) ». Le mariage, qui relève du genre de la *conjunctio*, est spécifié en son essence par son ordination à cet *aliquod unum*, la procréation, qui est sa fin propre, *per se* et principale et qui en fait une union spécifiquement matrimoniale : « puisque par le mariage des personnes sont ordonnées à une même génération et éducation d'une descendance, et aussi à une même vie domestique, il est clair qu'il y a dans le mariage une certaine union selon laquelle on parle de mari et d'épouse ». C'est par l'union des corps et des âmes, perfection seconde, conséquente à l'essence spécifique du mariage, que les époux tendent vers cette fin qui n'inclut pas seulement la procréation, mais avec celle-ci, l'amitié conjugale.

Par ailleurs, puisque le mariage n'est pas un acte, Thomas d'Aquin ne lui applique jamais la distinction entre « fin prochaine » et « fin éloignée » telle que présentée par A. Oliva. Seul un acte peut avoir une fin prochaine qui est son objet même, distincte de sa fin éloignée qui n'est autre que l'intention de l'agent : « un acte possède une double fin, à savoir la fin prochaine, qui est son objet, et la fin éloignée, qui est celle que vise l'agent⁶². » Ainsi, pour Thomas, l'acte du pharmacien confectionnant un médicament a

⁶¹ THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 2, q^{la} 1, arg. 1.

⁶² ID., *In II Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 5, ad 5 : « Actus aliquis habet duplicem finem : scilicet proximum finem, qui est objectum ejus, et remotum, quem agens intendit. »

pour fin prochaine son objet, le médicament, qui le spécifie en son essence d'acte pharmaceutique, et pour fin éloignée la santé⁶³. Mais Thomas ne dira jamais que le médicament est à lui-même sa propre fin prochaine, alors que la santé en serait la fin éloignée. Aussi ne dirait-il pas, - et n'a-t-il jamais écrit, - que l'union indivisible des âmes, qui est l'essence du mariage, serait à elle-même sa propre fin prochaine, la procréation n'en étant que sa fin éloignée. C'est à l'échange des consentements, un acte, que l'on pourrait appliquer la distinction entre fin prochaine et fin éloignée, la fin prochaine étant l'objet même du consentement, le lien conjugal, et sa fin éloignée la procréation.

Nous rencontrerions alors un autre principe formel et incontournable de Thomas d'Aquin, à savoir que c'est toujours la fin éloignée qui est principale par rapport à la fin prochaine. Certes, celle-ci spécifie l'acte, mais celle-là lui donne sa raison d'être principale : « La fin prochaine est ordonnée à la fin ultime⁶⁴ ». Ainsi, pour reprendre le même exemple, le médicament confectionné par le pharmacien est ordonné à la santé. Plus encore : la fin prochaine du pharmacien, qui est l'objet de son acte, le médicament, n'existe et ne se justifie qu'en raison de sa fin ultime qui est la santé : « Une chose ne tend vers sa fin prochaine qu'en raison de sa fin éloignée. La fin dernière est donc la première de toutes les causes⁶⁵. » Sans cette ordination essentielle de la fin prochaine à la fin éloignée, le médicament ne serait qu'une potion, pas un médicament. Il appartient à l'essence du médicament d'être ordonné à cette fin éloignée du pharmacien qu'est la santé. De même, pour Thomas, il appartient à l'essence du mariage d'être ordonnée à cette fin éloignée de l'échange des consentements et fin principale de l'union conjugale qu'est la procréation.

Aussi ne voit donc aucunement comment une prétendue *fin prochaine* du mariage, à savoir l'union indivisible des âmes, pourrait être principale et essentielle, par rapport à cette *fin éloignée* ou extrinsèque que serait la procréation. C'est dans sa fin

⁶³ Id., *Sum. theol.*, *I^{II}e*, q. 12, a. 3, resp. : « Simul autem intendit aliquis et **finem proximum**, et ultimum ; sicut confectionem medicinæ, et sanitatem.

⁶⁴ Id., *In III Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 3, resp. : « Finis proximus ad finem ultimum ordinatur. »

⁶⁵ Id., *Summa contra Gentiles*, Lib. III, cap. 17, n° 9 : « Non enim movetur aliquid in **finem proximum** nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. »

éloignée et dernière que se déploie au plus haut point l'essence d'un acte. En l'occurrence, c'est bien ce que pense Thomas d'Aquin à propos du mariage, dont la fin principale n'est autre que la procréation, du fait que l'union indissoluble qui le constitue en sa perfection première est toute entière ordonnée à cette perfection seconde.

Il est donc clair que Thomas n'imagine pas un instant que l'essence du mariage, sa perfection première, puisse être comprise sans la présence de ce bien spécifique principal qu'est le *bonum prolis*, sa perfection seconde. L'union indivisible peut d'autant moins se suffire à elle-même, d'autant moins se clore sur le bien des seuls conjoints, que la procréation est inscrite dans l'objectivité de son essence même à titre de fin principale. L'union matrimoniale indivisible existe parce qu'elle est ordonnée à cet *aliquid unum* qu'est la procréation. Privée de cette ordination objective, l'union conjugale disparaît, n'existe tout simplement pas, car le mariage est « de lui-même » (*de se*), en son essence objective, ordonné à la procréation, indépendamment de ce que les contractants peuvent avoir comme visées subjectives d'intention⁶⁶. La génération et l'éducation des enfants peuvent d'autant moins être « séparées du mariage » que c'est elles qui en sont le principe spécifiant, par lequel l'union d'un homme et d'une femme devient conjugale.

Certes, cette fin ontologique et objective du mariage, inscrite dans sa forme même (perfection première) peut cependant ne pas se déployer pleinement, ne pas aboutir en acte et ne pas atteindre la plénitude de cette fin (perfection seconde), dans le cas où les enfants font défaut. Pourtant, cela ne porte aucunement atteinte à la vérité du mariage en sa perfection première. D'autre part, on peut alors imaginer, - même si Thomas reste trop discret à cet égard - qu'une certaine perfection seconde se réalise tout de même à travers la vie commune et l'amitié conjugale. Le cas de Joseph et de Marie montre par ailleurs que cette perfection seconde, de manière exceptionnelle, peut être atteinte sans passer par cet acte premier ordinaire du mariage qu'est l'union des corps, car l'union

⁶⁶ ID., *In III Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 3, resp. : « Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est *de se* ordinatum ; et hæc est semper bona, scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. »

des âmes actualisée par la vie commune et épanouie en parfaite amitié conjugale suffit à fournir le cadre éducatif adéquat pour ce *bonum prolis* qu'est l'enfant Jésus.

Conclusion

Sans présenter son interprétation des fins du mariage selon Thomas d'Aquin comme nouvelle, A. Oliva n'en vise pas moins à écarter certaines confusions qui en auraient obscurci la perception, en particulier l'usage par Thomas de la distinction entre *fin propre et intrinsèque* et *fin éloignée et extrinsèque*. Scrutant de près cette exégèse originale, nous avons pu constater 1° qu'elle n'a été perçue et signalée par aucun commentateur ou interprète de la pensée du Docteur commun sur le mariage ; 2° que ce dernier n'en fait usage explicite ou implicite dans aucun de ses nombreux textes traitant du mariage ; 3° qu'elle contredit formellement sa position ferme et constante sur la procréation comme la fin principale et la plus essentielle du mariage ; 4° qu'elle emporte un certain nombre de contradictions métaphysiques qui en rendent impossible le déploiement adéquat au service de l'intelligence de sa doctrine.

Ces constats, et la conclusion à en tirer quant à la validité de cette interprétation, rendent difficile d'admettre *ut sic* la ligne généalogique « thomiste » qu'A. Oliva pense déceler à travers plusieurs textes théologiques ou magistériels depuis le XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui, dans le sens d'une primauté donnée à l'amour conjugal parmi les fins du mariage. Certes, et les textes cités par A. Oliva en font foi, nombre de ces documents exposent les fins du mariage sans chercher à les ranger systématiquement selon l'ordre métaphysique objectif élaboré par Thomas d'Aquin dans le *Commentaire des Sentences* et repris dans certains articles de la *Somme de théologie*. Thomas lui-même, dans d'autres de ses œuvres, procède de même, sans en appeler à la distinction entre « fin principale » (procréation) et « fin » secondaires » (vie commune et amitié conjugale, remède à la concupiscence), comme par exemple dans la *Somme contre les Gentils* ou dans certains commentaires scripturaires. Certainement, le magistère récent, au moins depuis *Casti connubii* et surtout *Gaudium et spes* a privilégié une approche plus pastorale et subjective, prise du point de vue des mariés et des raisons subjectives qui les poussent à se marier,

en mettant au second plan, voire passant sous silence l'ordre métaphysique et objectif de l'essence et des fins du mariage, quoique sans jamais le contredire. Par contre, opposer doctrinalement ces deux approches, en plaçant la première, favorable à la priorité de l'amour, sous le patronage de « l'exact enseignement de Thomas d'Aquin », et reléguant l'autre, défendant la primauté de la procréation, dans les étroitesse scotistes, juridiques ou canoniques n'est tout simplement pas conforme à la vérité et ôte à Thomas d'Aquin l'essentiel de son apport à la théologie du mariage.

Thomas, sans doute plus qu'aucun autre des grands docteurs médiévaux, appuyé sur l'Écriture sainte et aidé d'Aristote, a su creuser la vérité métaphysique du lien conjugal et donner à l'organisme complexe de ses fins une expression équilibrée dans ses principes quoique perfectible dans ses conséquences, avec primauté non exclusive de la procréation, étroitement liée à l'amitié conjugale. On a relevé, depuis longtemps, pour le regretter, une insuffisante prise en compte, de sa part, de la valeur propre de l'union conjugale des corps en vue du bien propre des époux⁶⁷. Cela n'enlève rien à la vérité profonde de sa perception métaphysique du mariage comme communion de vie et « amitié la plus grande⁶⁸ » dynamisée par l'essentielle et nécessaire ouverture à la transmission de la vie.

Par ailleurs, à l'occasion de la seconde session du synode des évêques sur la famille, en octobre 2015, A. Oliva a repris la substance de son article dans la première partie d'un livre qui en compte deux, l'une sur les divorcés remariés, l'autre sur les couples

⁶⁷ Cf. M.-J. NICOLAS, « Remarque sur le sens et la fin du mariage »..., p. 792 : « Il est vrai que saint Thomas n'a pas analysé l'ordination directe de l'union sexuelle elle-même à cette fin secondaire si largement définie [l'amitié conjugale], ni le sens qu'elle trouverait dans cette ordination. Il semble n'y voir que l'accomplissement même de la tendance primordiale à la procréation qui fait du mariage un *officium naturæ*. Il rattache à des échanges plus purement spirituels la réalisation du *mutuum adiutorium* prévue par le créateur entre l'homme et la femme, et la satisfaction de cette tendance proprement humaine à la société et à l'amitié qui se développe en partie pour elle-même sur la base de l'accomplissement en commun de l'œuvre procréatrice et éducatrice. »

⁶⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, Lib. III, cap. 123, n° 6 : « Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur. »

homosexuels⁶⁹. On saisit ainsi plus clairement quelle est la visée « pastorale » de son exégèse assez déconcertante de certains textes de Thomas d'Aquin sur le mariage. Son propos n'est autre que de plaider pour une reformulation du magistère de l'Eglise en ces deux domaines. La pointe de son article ne réside en fait pas tant dans la distinction entre fin propre et fin éloignée du mariage, que dans la position métaphysique selon laquelle la procréation ne relèverait pas de l'essence du mariage, seulement de ses accidents extrinsèques et non nécessaires. Tel est ce principe qu'A. Oliva, de façon vraiment inédite, entend placer sous le patronage de Thomas d'Aquin, afin d'en appeler à un réexamen de la doctrine magistérielles.

Les changements souhaités portent d'une part sur l'accès des divorcés remariés à la confession et à l'eucharistie sans la condition préalable d'un engagement à la continence, d'autre part sur la reconnaissance de la légitimité d'unions homosexuelles stables. A. Oliva pense pouvoir fonder cette double évolution sur deux principes théologiques dont la vérité lui paraît désormais pleinement acquise : d'une part, sous l'autorité de Thomas d'Aquin, selon que son article prétend en donner la démonstration, la distinction entre la fin propre et essentielle de l'union des conjoints qui est l'amour et cette fin secondaire et accidentelle qu'est la procréation, afin de pouvoir disjoindre la procréation de l'essence du mariage ; d'autre part, à la lumière de *Humanæ vitæ*, la légitimité d'une activité sexuelle ayant valeur en soi, indépendamment de tout rapport avec la procréation, ce qui revient à récuser la nécessité d'un lien essentiel entre sexualité et procréation.

Deux conséquences sont alors tirées de ces principes : 1° l'activité sexuelle au sein d'un couple de divorcés remariés ne porte pas atteinte à l'intégrité du premier mariage, puisque procréation et union sexuelle ne font pas partie de l'essence du mariage, de sorte qu'elle devient une expression légitime de leur nouvelle union ; 2° l'amour réalisé en communauté de vie stable, fidèle et indissoluble justifie à lui seul, comme sa fin principale, l'union de deux personnes impliquant nécessairement son expression sexuelle, là encore sans rapport essentiel et nécessaire à la

⁶⁹ A. OLIVA, *Amours. L'Eglise, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris, Cerf, 2015.

procréation, de sorte qu'un couple homosexuel peut être uni pour les mêmes légitimes raisons qu'un couple hétérosexuel. On peine d'ailleurs à comprendre pourquoi A. Oliva ne va pas jusqu'à reconnaître au couple homosexuel la pleine qualité d'un mariage, dans la mesure où la seule raison qu'il donne pour cette réserve tient précisément au fait que le couple homosexuel n'est pas de soi ouvert à la procréation. Nous avons pourtant cru comprendre que la procréation ne relève pas de l'essence du mariage : comment l'absence d'une qualité non essentielle du mariage pourrait-elle priver l'union homosexuelle de la qualité conjugale ? Il y a sûrement un élément de la démonstration que nous n'avons pas réussi à saisir.

Nous espérons cependant avoir assez montré comment l'autorité de Thomas d'Aquin ne peut d'aucune façon fonder la vérité du premier principe dissociant la procréation de l'essence du mariage. Il serait encore plus facile de démontrer le contresens commis à propos de *Humanæ vitæ*, et donc la fausseté du second principe, selon laquelle le magistère de l'Église enseignerait désormais que la sexualité possède une pleine valeur par elle-même, sans lien nécessaire avec la procréation⁷⁰. De prémisses erronées, aucune conclusion véridique ne saurait sortir. Si les changements qu'A. Oliva attend du magistère doivent malgré tout être promus, il faudra les appuyer sur d'autres autorités, à supposer qu'il s'en trouve de légitimes. Ni Thomas d'Aquin ni *Humanæ vitæ* ne pourront en être. L'Église, quant à elle, ne continuera pas sans l'aide de ces derniers à croître dans sa perception toujours plus pleine et adéquate de la vérité que Dieu a révélée sur Lui-même, sur l'homme et sur son chemin de salut.

fr. Henry DONNEAUD, o.p.

⁷⁰ PAUL VI, Encyclique *Humanæ vitæ*, n° 11 : « Ces actes par lesquels les époux s'unissent dans une chaste intimité et par le moyen desquels se transmet la vie humaine [...] ne cessent pas d'être légitimes si, pour des causes indépendantes de la volonté des conjoints, on prévoit qu'ils seront inféconds : ils restent en effet ordonnés à exprimer et à consolider leur union. [...] Mais l'Église, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester de soi ouvert à la transmission de la vie. » Qu'un acte sexuel conjugal ne soit pas posé directement en vue de la procréation ne l'empêche pas de « rester de soi ouvert à la procréation », pour autant que les conjoints n'y mettent pas obstacle.

Résumé. – Dans un article consacré à la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur les fins du mariage, le dominicain italien A. Oliva a tenté de montrer que, pour le Docteur commun, la procréation ne serait que la fin éloignée et extrinsèque du mariage, alors que l'amour mutuel entre les conjoints en serait la fin propre, intrinsèque et principale. Une étude attentive des textes de S. Thomas ne permet pas de corroborer une telle interprétation, qu'aucun commentateur, ancien ou moderne n'a jamais relevée, qui contredit au contraire son enseignement le plus clair et constant et qui repose surtout sur un certain nombre de graves contradictions métaphysiques, en particulier concernant la distinction entre perfection première et perfection seconde.

Le fr. Henry Donneaud, régent des études de la province dominicaine de Toulouse, est professeur de théologie fondamentale à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse et à l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin. Il enseigne également au Centre intercongrégation de formation religieuse (CIFOR) de Port-au-Prince. Il est assistant apostolique de la Communauté des Béatitudes.