



À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne

René Simon

Volume 53, numéro 2, juin 1997

Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401085ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401085ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Simon, R. (1997). À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne. *Laval théologique et philosophique*, 53(2), 415–433.
<https://doi.org/10.7202/401085ar>

À LA RECHERCHE D'UNE ÉTHIQUE COMMUNE : APPORT DE LA FOI CHRÉTIENNE

René SIMON

RÉSUMÉ : L'auteur reprend la question soulevée par X. Thévenot (celle d'un apport possible de la morale catholique au débat contemporain des morales) en la poussant plus avant. Il insiste d'abord sur l'autonomie de la morale : ce principe se trouve déjà chez saint Thomas d'Aquin et on le retrouve au centre de la pensée éthique de Paul Ricœur. Ce que la révélation chrétienne apporte de nouveau à l'« éthique commune », c'est la gratuité du don de Dieu, le principe de la grâce qui va inspirer tout l'agir chrétien.

SUMMARY : The author proceeds with the question raised by X. Thévenot : is it possible for Catholic ethics to contribute to the actual struggle of the various ethics ? He first stresses the principle of the autonomy of ethics, which is already found in the Summa of Thomas Aquinas, and which is fully elaborated in the ethical writings of Paul Ricœur. The specific and new contribution of the Christian revelation to the common ethics then would be the gratuitousness of the gift of God, the principle of grace which should inspire every Christian action.

Mon ami, confrère et collègue, Xavier Thévenot, du fond du mal-être qui le tenaille sans rémission et de l'espérance qui l'habite depuis toujours, a écrit ce beau texte sur « Les chances d'une herméneutique trinitaire ». Il se situe, si la chose est possible (elle l'est sans doute par la grâce de Dieu), dans ce lieu, au-delà de tout lieu, où s'enracinent pour le chrétien les raisons d'être premières de son agir. Je suis persuadé que ceux qui ne partagent pas sa foi au Dieu de Jésus-Christ y trouveront aussi, analogiquement, de quoi nourrir leur propre réflexion : l'humanité qu'il rencontre dans la parole et l'action est aussi l'humanité commune au croyant et à l'homme de « bonne volonté », même si les approches en sont de part et d'autre différentes. Le chrétien sera sans nul doute sensible à la profondeur théologique de ce texte.

Pour ma part, je tâcherai de répondre d'une manière plus directe à la question qui m'a été proposée : montrer « comment la morale chrétienne (catholique) peut se situer à l'intérieur d'un monde devenu pluraliste et s'intégrer à l'élaboration d'une

éthique publique commune ». C'est une question qui me tient à cœur depuis fort longtemps. Dans un livre consacré à la responsabilité¹, entendue comme principe d'intelligibilité de l'agir, j'ai tenté une réponse à la question ainsi posée.

QUESTIONS PRÉALABLES AUTOUR D'UNE MORALE CATHOLIQUE POUR LE MONDE CONTEMPORAIN

On peut sérier de la manière suivante les questions qui se posent à propos d'une « morale catholique ».

1) L'expression laisse entendre qu'il y a une morale *catholique propre*. Ce qui laisserait supposer que, dans les traditions chrétiennes, la morale dite catholique n'est pas tout à fait la même que les morales orthodoxes et protestantes (pour ne retenir schématiquement que les grandes traditions) ; le problème œcuménique est alors posé avec la diversité de leurs interprétations des sources scripturaires, la gérance ecclésiale de cette diversité en même temps que la communauté de référence aux mêmes Écritures.

2) La tournure interrogative donnée au titre suggère que peut-être cette morale catholique n'est pas une parole pour aujourd'hui ou, du moins, que, dans le dialogue que l'Église veut entretenir avec le monde, des incompréhensions mutuelles se font jour, qui l'interrogent tant sur la nature évangélique de sa morale que sur sa capacité d'écoute face à la nouveauté des problèmes qui surgissent de partout (rationalité technoscientifique prédominante avec ses bienfaits et ses risques de dérive vers une objectivation négatrice de l'humanité de l'homme ; situations dramatiques, voire tragiques, de pauvreté, d'exclusion, de violence et de mensonge ; attachement à des certitudes traditionnelles, qui appelleraient l'autocritique, etc.).

3) Faut-il identifier la morale dite catholique avec l'enseignement du Magistère, notamment avec le Magistère papal et les textes de la Congrégation pour doctrine de la foi ? Il y a des raisons théologiquement fondées de rejeter une telle identification.

4) Faut-il chercher cette morale chez les théologiens moralistes ? La mission du théologien moraliste est assurément de présenter une éthique fidèle aux sources évangéliques de l'agir ; elle est aussi d'être critiquement présent aux interrogations que les hommes se posent, pour lesquelles les réponses ne vont pas de soi et qui peuvent conduire à un réexamen des positions reçues pour traditionnelles (on peut penser à la contraception, à la pastorale des divorcés remariés — même si cette question relève d'abord de la pastorale, elle a aussi une dimension morale). Enfin, cette morale dite catholique laisse la place à une réelle diversité, qui tient à la fois à la diversité herméneutique du rapport aux textes fondateurs et à la tradition elle-même plurielle jusque dans l'unité d'une profession de foi commune et, pour ce qui concerne l'éthique, de l'accord autour de principes moraux, liés à l'essence même de la révélation (Création et Alliance et anthropologie théologique subséquente) ; le recours à la

1. René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

diversité des rationalités philosophiques et scientifiques (sciences humaines) joue, bien entendu, un rôle important.

5) Et que devient, dans l'élaboration et la formulation de cette morale, la place faite à ceux qu'on pourrait appeler les « simples fidèles », le mot « simples » désignant, parmi les fidèles, c'est-à-dire l'ensemble des baptisés, ceux qui ne font pas partie de cette fraction de l'Église catholique romaine à laquelle on réserve le terme de hiérarchie (l'évêque de Rome qu'on appelle le pape, les évêques ; il faut leur joindre, à titre subalterne, les prêtres) ? Il s'agit, en fait, de l'immense « troupeau » des fidèles, pour reprendre ce terme si profondément lié au contexte rural et agraire des temps vétero- et néotestamentaires et si peu adapté aux cultures modernes ; beaucoup de ces fidèles accèdent aujourd'hui à une intelligence théologique de haute qualité, qui les habilite, si on y joint leurs compétences professionnelles, philosophiques et scientifiques, à être des interlocuteurs obligés dans les questions d'éthique et de morale.

6) La mission principale des croyants, y compris, bien entendu, ceux qui occupent une place d'autorité spécifique dans l'Église, pape, évêques et prêtres — et j'y joindrai le « magistère » des théologiens (prêtres *et* laïcs) — est d'annoncer au monde entier la bonne nouvelle de l'Évangile. Cette mission est prioritaire, même si elle est inséparable du souci de l'unité de l'Église. Il n'est pas exclu qu'il puisse exister une tension entre les deux ; il faut alors tout faire pour qu'elle soit féconde dans une fidélité profonde à l'Évangile.

Toutes ces questions — et quelques autres — sont importantes. Les réponses qu'on peut leur donner ne vont pas de soi ; les difficultés qu'elles comportent accentuent encore l'urgence de la « mission » confiée aux théologiens moralistes, à savoir celle d'une présence théologiquement signifiante au monde d'aujourd'hui. À certains égards, l'« affaire Gaillot » a montré, pour la France et même au-delà des frontières de l'Hexagone, la nécessité d'une présence renouvelée de l'Église aux problèmes et aux questions de ce temps, avec le rapport tensionnel d'une double fidélité, jamais définitivement acquise, à l'interpellation dérangeante de l'Évangile et à l'écoute non moins déstabilisante des appels qui émanent du monde.

Laissant de côté, pour le moment, ces multiples questions, je centrerai ma réflexion sur les rapports de l'éthique qu'on peut appeler « rationnelle » et de la foi, de l'éthique entendue comme intelligence raisonnée et « rationnellement » argumentée de la pratique humaine et de la théologie comprise comme intelligence croyante au sein de la communauté ecclésiale, de la parole de Dieu, en son retentissement éthico-moral sur la structuration de la vie du croyant et de sa communauté et de la vie des hommes de « bonne volonté ».

Dans l'approche de la question ainsi définie, j'accorderai une place importante à l'examen de la pensée de saint Thomas d'Aquin ; car elle me paraît représentative de la position la plus largement admise par les théologiens. Une simple allusion à quelques auteurs contemporains me permettra de transiter vers l'examen des prises de position philosophiques sur cette question. J'accorderai ici une attention particulière à J. Maritain et à P. Ricœur. Les raisons de ce choix tiennent justement au contraste

même de leurs positions respectives : prise en compte philosophique de la Révélation pour le premier, exclusion, par stricte ascèse philosophique, de toute référence à Dieu chez le second. Nous serons à même, ce parcours accompli, de montrer en quelques brèves notations comment la morale dite catholique peut trouver sa place dans le monde moderne caractérisé par sa pluralité multiforme (culturelle, économique, socio-politique, ethnique, religieuse, philosophique, éthique notamment) et participer à l'élaboration d'une éthique commune ainsi qu'à sa traduction dans la réalité.

ÉTHIQUE ET FOI CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Je commencerai par saint Thomas d'Aquin : sa pensée contient en germe, à mon sens, la naissance de l'éthique autonome. Un premier texte est, à ce sujet, significatif, le prologue de la *Secunda-Secundae* de la *Somme théologique* :

Puisque, selon le Damascène, l'homme a été créé à l'image de Dieu — ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome (propre, maître de soi, pouvoir de décider librement) — après avoir traité de l'Exemplaire, qui est Dieu, et des êtres qui ont procédé de sa puissance conformément à sa volonté, il faut maintenant considérer son image, c'est-à-dire l'homme, car lui aussi est *principe* de ses propres actes, parce qu'il possède le *libre arbitre* et la *maîtrise* de ses actions [c'est moi qui souligne].

On retrouve, dans cette prise de position, un écho à la querelle qui opposait les partisans de la pluralité de l'intellect agent (saint Thomas d'Aquin) à ceux qui, comme Averroès, en soutenaient l'unicité. L'enjeu de ce débat est considérable, car il s'agit, en fait, comme l'a bien montré Stanislas Breton, de « la dignité du sujet responsable, ainsi que la singularité d'un acte [le jugement pratique en situation] dont la source n'est pas au-dessus de moi, mais tout d'abord en moi, dans un principe spirituel² ». Ainsi, affirmer, comme le fait saint Thomas d'Aquin, au seuil de ce qu'on pourrait appeler le traité de morale de la *Somme*, que le sujet humain est principe de ses propres actes, oriente déjà vers une certaine reconnaissance de l'autonomie de la conscience morale, en ce sens que la liberté, en « sa racine, comme l'écrit encore St. Breton, [n'est] que mouvement spontané qui la réfère à l'Absolu du bien³ ».

Une orientation analogue se retrouve dans la conception thomiste de la « loi naturelle ». Cette notion désigne tout d'abord, chez l'auteur, une loi propre à l'homme au titre même de sa raison et de sa liberté, ainsi que le souligne cette déclaration : la loi naturelle est « une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable⁴ ». Elle a, en effet, ceci de particulier, par rapport aux lois qui régissent les êtres irrationnels, qu'elle participe *formellement* à la loi éternelle. Elle est, pourrait-on dire, la finalité humaine consciente d'elle-même ou, mieux encore, l'expression par la raison des finalités essentielles de l'être raisonnable qu'est l'homme. « Il n'y a que l'être raisonnable, dira plus tard Kant, qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois. » À l'appui de cette relative autonomie de la loi naturelle, il faut ajouter les dévelop-

2. Stanislas BRETON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Seghers (« Philosophes de tous les temps », 15), 1965, p. 84.

3. *Ibid.*

4. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, 91, 2.

pements que saint Thomas d'Aquin consacre à la détermination des préceptes premiers de cette loi. Pour ce faire, l'Aquinat ne recourt pas à la Révélation, mais, s'adossant à l'anthropologie aristotélicienne (théorie des inclinations dans leur rapport à la volonté et à l'intelligence), il estime que l'homme trouve en lui-même les ressources nécessaires pour fonder l'agir moral et dégager les postulats essentiels dans l'ordre du respect de la vie, du rapport des sexes, de la vie sociale. Le précepte absolument premier, obtenu par une intuition originaire et qui projette sa lumière sur les autres, s'énonce dans la formule bien connue : « le bien est à faire, le mal, à éviter ».

Par ailleurs, les développements que saint Thomas consacre à la morale, dans la Ia-IIae de la *Somme*, questions 6 à 108, sont une sorte de traité du volontaire et de l'involontaire, pour emprunter ces termes à P. Ricœur, ou une étude de la structuration de l'activité humaine (*actus humanus*) envisagée du point de vue psychologique et moral — et cela accentue l'autonomie de la morale selon saint Thomas. Il faut ajouter à ces développements l'importante section consacrée aux vertus cardinales, prudence, justice, courage, tempérance, dont l'approche est principalement philosophique (IIa-IIae, q. 47-170).

On voit donc l'intérêt d'une telle conception de la morale : elle reconnaît de toute évidence à l'homme, en raison de sa qualité d'être raisonnable et libre, la capacité de donner sens à sa vie, de projeter son avenir et de décider de façon responsable ; il a valeur de « fin », comme le souligne l'affirmation selon laquelle l'homme est *providentia sui et sibi ipsi* (providence de soi et pour soi-même). Il est par conséquent, à ce niveau, autolégislateur ; il ne recourt pas immédiatement à Dieu et à ses commandements pour formuler les normes de sa conduite. En d'autres termes, la loi de l'agir humain trouve, en un premier moment, dans la raison pratique, l'instance législatrice qui définit le sens et la validité de cet agir⁵. La loi naturelle notamment est un des concepts qui permet à saint Thomas de faire droit à la reconnaissance du caractère « séculier » de la morale.

Et cependant le traité de morale que saint Thomas développe dans la *Somme* est profondément — on pourrait dire de part en part — théologique. À preuve l'inscription d'entrée de jeu de l'activité humaine, en son dynamisme, ses références à la loi, à la vertu, etc., dans une visée qui est celle de la vision béatifique ; à preuve encore la définition de la loi naturelle comme *participation de la loi éternelle*. Cette manière de voir s'adosse à une conception générale des rapports de la nature et de la grâce, qui s'exprime dans la formule bien connue : *gratia non tollit naturam, sed sublevat (perficit)*. La loi nouvelle est une loi de grâce : « La loi nouvelle est essentiellement (*principaliter*) la grâce même du Saint-Esprit » (Ia-IIae, q. 1). En définitive, la nouveauté de la loi de grâce est constituée par la présence même du Saint-Esprit, Esprit du Père et du Fils. Dès lors, l'éthique se trouve, en sa consistance rationnelle même,

5. J'ajouterai encore à ces deux citations ces quelques lignes de Henri BOUILLARD, *Comprendre ce que l'on croit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 71 : « Au sein de la nature brute et des faits sociaux, l'éthique dégage des significations humaines et des valeurs que l'homme puisse aimer. Elle est la face axiologique de l'anthropologie ; plus précisément, elle exprime la normative ontologie de la liberté en tant qu'être-avec-autrui-dans-le-monde. »

introduite dans l'ordre théologal, avec les grandes catégories qui la caractérisent : création et alliance, incarnation, croix, résurrection, pentecôte de l'Église naissante dans le feu de l'Esprit, sacramentalité de la vie chrétienne, culte eucharistique, mémorial et anticipation, dans le présent de nos existences, de la victoire de la vie sur la mort, figurée dans la traversée de la Mer des Joncs et du Jourdain et accomplie dans la Pâque du Christ, prémices de nos pâques. Ce n'est pas le lieu de développer ici ces différentes dimensions qui structurent l'être et l'agir du chrétien. J'ajouterai simplement que ce dynamisme de création et d'alliance, qui se déploie dans l'espace-temps, s'enracine dans le « pluriel » relationnel intra-trinitaire (voir l'article de X. Thévenot) et donne à l'existence humaine d'être vraiment humaine en se déployant elle-même dans le « ternaire » de l'alliance et de la promesse, c'est-à-dire d'une altérité relationnelle « Je-Tu-Il », matrice, si l'on peut dire, et fondement de l'éthique.

Un autre aspect de la pensée de saint Thomas serait à prendre en considération, celui qu'il appelle, à la suite de saint Paul et de la tradition théologique, le ministère de la mort de la loi. Je ne fais que le signaler en passant et voudrais, avant de passer au point suivant, relever brièvement les convergences chez un nombre considérable de théologiens moralistes avec la position thomiste.

Il faut citer ici les noms de Böckle, d'Auer, de Joseph Fuchs, de Mieth en Allemagne. En France, parmi d'autres, X. Thévenot, A. Léonard (évêque de Namur), également H. Bouillard. Deux simples citations à l'appui. Mgr Léonard : « À notre sens, on peut conclure avec l'école de la morale autonome, qu'il n'y a pas de spécificité matérielle de l'agir moral chrétien et qu'ainsi, par son contenu, la loi du Christ coïncide avec la loi naturelle⁶ ». Léonard ajoute que « le champ éthique du chrétien, sans être nouveau en son contenu, est cependant transfiguré par sa forme chrétienne spécifique⁷ ». Joseph Fuchs :

Notre réponse à la question posée au sujet du caractère chrétien de la morale catégoriale [allusion à la théologie rahnérienne] des chrétiens, c'est-à-dire du comportement concret, s'énonce fondamentalement de la manière suivante. Si nous faisons abstraction de l'élément décisif et essentiel de la morale chrétienne, de l'intentionnalité chrétienne (comme aspect transcendantal), la morale chrétienne est fondamentalement et essentiellement humaine dans sa détermination catégoriale et sa matérialité. C'est donc une morale d'authentique humanité. Cela signifie que vérité, honnêteté et fidélité, si on les considère matériellement, sont des valeurs non pas spécifiquement chrétiennes mais universellement humaines et que nous sommes contre le mensonge et l'adultère, non seulement parce que nous sommes chrétiens, mais simplement parce que nous sommes des hommes⁸.

Les auteurs des deux textes cités sont donc d'accord pour reconnaître l'existence d'une morale autonome ; et ils situent cette autonomie dans l'ordre des contenus normatifs ou encore dans celui des valeurs : la raison pratique est capable par elle-même de dire ce qui est bien, ce qui est mal. Ce qui fait la spécificité de la morale chrétienne se situe au plan des motivations proprement chrétiennes ou de l'orien-

6. Mgr André LÉONARD, *Le Fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris, Cerf, 1991, p. 368.

7. *Ibid.*

8. Joseph FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 14-15.

tation théologale ultime de l'être chrétien. Théorie somme toute assez traditionnelle. Pour l'essentiel, comme on le voit, la position des deux auteurs cités est cohérente avec celle de saint Thomas ; elle peut se résumer dans l'articulation et l'intégration de l'une à l'autre des deux instances qu'il est convenu d'appeler « autonomie et théonomie ».

JACQUES MARITAIN : PHILOSOPHIE MORALE ADÉQUATEMENT PRISE

Et je passe à l'examen des positions philosophiques de Jacques Maritain et de Paul Ricœur relatives aux rapports de l'éthique philosophique et de la foi.

Aux yeux de J. Maritain, s'il est vrai que la philosophie morale doit être proportionnée à son objet, c'est-à-dire à la seule fin à laquelle l'homme est en réalité ordonné, à savoir la fin *supernaturelle*, la *béatitude* au sens théologal du terme, alors il faut qu'elle soit *proportionnée à cet objet* et prenne en compte les conditions concrètes dans lesquelles se déroule la vie humaine, celles d'une nature blessée par le péché originel. La philosophie doit donc nécessairement prendre en considération les apports qui lui viennent de la théologie, à laquelle elle est *subalternée*. C'est alors seulement que pourra se constituer une philosophie morale authentique, que Maritain appelle « *philosophie morale adéquatement prise* ». Elle reçoit donc de la théologie ses principes, qui, dans le cas d'une « science » pratique, se tirent de la considération des *fins*. Aux yeux de J. Maritain, cette subalternation n'efface pas la distinction qui existe entre philosophie et théologie. La philosophie ne devient pas une « science » théologique : elle reste *formellement* philosophique⁹. La distinction des deux disciplines tient à la distinction de leurs objets formels : « le *lumen divinae revelationis*¹⁰ » pour la théologie, « l'ordonnable ou le régulable par la raison humaine (convenablement complétée)¹¹ », pour la philosophie morale.

La manière de voir de J. Maritain est assurément intéressante ; elle procède du souci de l'auteur d'axer la réflexion du philosophe moraliste sur les problèmes de l'existence concrète, de prendre l'homme dans ses conditions historiques réelles et d'apporter, en philosophe, à des questions concrètes des réponses concrètement valables. Il s'agit donc pour le philosophe chrétien, J. Maritain, de repenser les rapports de la morale philosophique à la foi. Les critiques à cette conception de la morale n'ont pas manqué. C'est ainsi que le P. Deman reproche à J. Maritain de céder à une abstraction, lorsqu'il prétend que la philosophie morale simplement « naturelle » considère l'homme *in ordine naturae purae*. « L'homme hypothétique inventé par les théologiens, dit de son côté Mgr van Steenberghe, les philosophes ne s'en sont jamais souciés et la nature humaine qu'ils étudient n'a jamais été et n'a jamais pu être

9. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 142. Du même auteur, voir encore *Science et Sagesse*, Paris, 1935 ; *Neuf leçons*, Paris, 1951 ; « Sur l'éthique de Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, 2 (1952).

10. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 115.

11. *Ibid.*, p. 117.

que celle qu'ils avaient sous les yeux : la *nature* de l'homme *concret, fragile et mortel*, que nous connaissons tous¹². »

Comme toutes les théories précédemment rappelées, la position de J. Maritain pointe vers un problème réel, celui des rapports de l'éthique philosophique et de la théologie, ou encore des motivations et de la structuration de l'agir humain dans son rapport à la Révélation, à l'auto-communication de Dieu en son Fils Jésus-Christ. Mais on peut regretter qu'en subalternant la morale à des principes reçus de la théologie il ne sauvegarde pas la spécificité de la philosophie morale : en faisant intervenir dans la détermination de l'objet formel de celle-ci, à savoir l'ordonnable par la raison, des principes reçus d'ailleurs, on ne voit pas comment une raison « naturelle » *convenablement complétée* fonctionne encore au plan proprement philosophique.

PAUL RICŒUR : ÉTHIQUE COMMUNE ET FOI BIBLIQUE

Il est donc intéressant de présenter, en contraste avec la position de J. Maritain, la conception que P. Ricœur se fait de l'éthique et de son rapport à la foi. Elle s'inscrit dans le cadre d'un discours strictement philosophique ; la Révélation se tient à un autre niveau, celui où Dieu est nommé. Le rapport entre les deux n'en est pas moins réel pour le croyant et sa communauté. L'autonomie de l'éthique, au sens fort du terme, oblige dès lors à penser à frais nouveaux sa relation à la foi.

P. Ricœur s'interdit tout empiètement de la philosophie sur le terrain de la foi. Il affirme, avec une particulière clarté et vigueur, dans *Soi-même comme un autre*, l'autonomie de l'éthique en même temps qu'il laisse entrevoir le type de rapports qu'elle entretient avec la Révélation. Trois raisons sont apportées à cette prise de position. Elles dépassent d'ailleurs la seule question de l'éthique et concernent le statut même de la philosophie par rapport à la foi biblique. La première de ces raisons est justement le souci de P. Ricœur de s'en tenir à un discours philosophique autonome : « toute mon œuvre, écrit-il, conduit à un type de philosophie dont la nomination de Dieu en tant que question philosophique est tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique¹³ ». Les implications *ontologiques* (10^e étude) des investigations menées antérieurement dans son approche herméneutique du soi, ne prêtent le flanc à aucun amalgame onto-théologique. À cette première raison s'ajoute celle d'un refus de faire jouer à la foi biblique une « fonction crypto-philosophique¹⁴ » : le « schéma question-réponse » à l'œuvre dans la philosophie ne peut jouer sur le terrain de la foi où nous nous trouvons face à la relation « appel-réponse ». Enfin, troisième raison, la récapitulation que la foi biblique fait des déterminations du soi (« qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ?¹⁵ »), d'une part, ne peut être considérée comme la revendication sournoise d'un fondement de l'éthique que la philosophie est incapable de fournir, car la foi partage la contingence culturelle du réseau

12. Mgr VAN STEENBERGHEM, *Revue néoscholastique de philosophie*, 1933, p. 546, note 7.

13. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 36.

14. *Ibid.*, p. 37.

15. *Ibid.*, p. 199.

symbolique auquel elle se rattache ; d'autre part, cette foi, qui se sait sans garantie, peut aider l'herméneutique philosophique à se garder de toute « ambition d'auto-fondation ultime¹⁶ ».

Cette distinction des genres, à laquelle P. Ricœur est très attentif, se poursuit sur d'autres terrains encore que sur ceux qui viennent d'être évoqués. On la retrouve avec la question du mal. Il est significatif qu'en introduisant, dans *Soi-même comme un autre*, au thème de la sagesse pratique, il ne se réfère pas aux développements qu'il avait consacrés à *La Symbolique du mal*¹⁷, mais passe par une analyse du tragique de la littérature grecque (Antigone). Le souci de s'en tenir à un discours purement philosophique n'est sans doute pas absent de ce choix.

Il faudrait s'étendre longuement sur cet aspect de la pensée ricœurienne. Ce n'est pas le lieu de le faire ici. On se limitera à dire brièvement comment P. Ricœur conçoit les rapports de l'éthique philosophique à la foi biblique.

Sa position est très claire sur ce point. Fidèle aux vues rappelées ci-dessus, il « affirme d'abord que, même au plan éthique et moral, la foi biblique n'ajoute rien aux prédicats "bon" et "obligatoire" appliqués à l'action¹⁸ ». À ses yeux, l'*agapè* biblique relève précisément d'une autre économie que l'éthique et la morale, l'« économie du don » et de la gratuité ; elle est de caractère méta-éthique. Si bien qu'on peut dire qu'il n'existe pas de « morale chrétienne, sinon au plan des mentalités, mais une morale commune¹⁹ ». L'articulation entre celle-ci et la foi biblique implique un changement de perspective dans lequel l'amour est lié à la « nomination de Dieu²⁰ ». Le commandement nouveau (saint Jean) n'a plus le même sens que l'impératif contraignant de l'impératif moral, car il nous renvoie, comme on le disait ci-dessus, à l'économie du don et de la gratuité. Une dialectique s'instaure dès lors entre amour et justice : ils gardent leurs caractéristiques propres et relèvent de deux économies différentes. La justice relève d'une logique de l'équivalence, qu'illustre bien, aux yeux de P. Ricœur, la règle d'or, logique marquée par l'équivalence et la réversibilité (*do ut des*) et liée à la rétribution ; l'amour, d'une logique de la surabondance, dont les traces parcourent l'Écriture et qui culmine dans le « commandement » d'aimer même ses ennemis. On peut alors dire avec O. Mongin, présentant la pensée de P. Ricœur, qu'une « économie de la surabondance tire nécessairement la règle d'or vers le commandement d'amour, inversant le rapport de la justice et de l'amour au profit de ce dernier²¹ ».

Telle est la conception que P. Ricœur se fait des rapports de l'éthique commune et de la foi biblique. Elle s'oppose, comme on le voit, à la tentative, à mon sens intenable, de J. Maritain. On comprend certes le souci de celui-ci de chercher à établir un

16. *Ibid.*, p. 39.

17. Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II, *Finitude et culpabilité*, 1, *L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

18. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 37.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Olivier MONGIN, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, p. 234.

lien réel entre l'éthique philosophique et la foi. Il me semble impossible de le faire en recourant à la foi et à la théologie pour déterminer, en dernière instance, la finalité de l'éthique philosophique, sans sortir du champ du discours rationnel proprement dit. Par contre, P. Ricœur respecte clairement la différence des discours philosophique et théologique. Il permet par là de mieux honorer l'apport propre, dans le domaine de l'agir et de l'éthique, de la foi biblique en tant qu'elle repose sur une initiative divine qui échappe, comme telle, à la raison philosophique sans lui être opposée. Des homologues entre foi biblique et éthique commune se dessinent, en effet, qui permettent d'inscrire celle-ci dans celle-là en la surdéterminant ou en la faisant changer de signe, selon l'expression de Jean Lacroix.

CHANGEMENT DE PERSPECTIVE : L'ÉTHIQUE DANS LA MOUVANCE DE LA FOI

Au risque de quelques redites, je retiendrai, du parcours que nous venons de faire, les éléments suivants : de saint Thomas, l'effort théorique du théologien pour penser, sur fond d'une anthropologie et d'une éthique fortement marquées par ses emprunts à la philosophie aristotélicienne, l'articulation de la morale à la foi en maintenant leur distinction ; l'autonomie de la première — pour employer un terme couramment utilisé aujourd'hui — concerne principalement la structuration de l'agir et le contenu des normes ; son rapport à la foi et à la théologie, comme on l'a dit plus haut, selon l'adage : « *gratia non tollit naturam, sed perficit* ». La formule laisse entendre une certaine continuité entre l'ordre « naturel » et l'ordre de la grâce, sans que soit mise en question la totale gratuité de cette dernière. On trouve alors chez saint Thomas l'amorce d'une conception du rapport de l'éthique à la foi assez largement répandue chez les théologiens moralistes contemporains, à savoir l'autonomie de la morale humaine au plan du contenu des normes et à celui des valeurs ainsi qu'à leur articulation avec la foi au plan des motivations proprement théologiques.

Avec J. Maritain et P. Ricœur nous sommes au plan strictement philosophique. Disciple de saint Thomas, J. Maritain adopte les vues philosophiques de ce dernier. C'est du point de vue philosophique qu'il est donc conduit à penser les rapports de la philosophie morale et de la foi. Il crédite la philosophie de la capacité de construire une théologie rationnelle (affirmation de l'existence de Dieu, créateur de l'univers et provident — la loi éternelle) et d'élaborer une anthropologie spéculative qui fait place aux notions d'âme humaine, de personne, de liberté, de bien et des notions connexes de valeur et de fin. C'est sur ces bases que J. Maritain, parlant de « philosophie morale adéquatement prise », conçoit les rapports entre les deux niveaux théologique et philosophique. La préoccupation du philosophe J. Maritain rejoint celle du théologien saint Thomas d'Aquin : jeter un pont entre l'éthique, qui est œuvre de la raison pratique, et la théologie, qu'on peut qualifier avec saint Anselme comme *fides quaerens intellectum*. Dans les conditions médiévales d'une symbiose prononcée entre la société civile et la société religieuse, la démonstration de l'existence de Dieu allait de soi. La critique kantienne rend la chose plus difficile et fragilise incontestablement

blement la position de J. Maritain. Toutefois la question d'une certaine forme de transcendance, au niveau même de l'éthique philosophique, reste posée.

Qu'en est-il de P. Ricœur ? Son refus de faire intervenir la nomination de Dieu dans la mise en place de ce qu'il appelle l'éthique commune me paraît justifié. Toutefois, dans son souci d'éviter toute contamination théologique du discours philosophique et, inversement, toute contamination philosophique du discours théologique, peut-il maintenir l'agnosticisme épistémologique sur le terrain même de l'éthique en évacuant la question de la transcendance, précisément la transcendance proprement éthique ? Le refus de se laisser entraîner sur ce terrain est affirmé avec une particulière netteté, comme on sait, dans les dernières lignes de *Soi-même comme un autre*. Mais le procès éthique lui-même, tel que le comprend P. Ricœur, ne contient-il pas justement une forme de transcendance qui permet de parler, comme je l'ai suggéré plus haut, d'une homologie des discours philosophique et théologique ? En effet, dans sa « définition » de l'éthique (distinguée de la morale et de la sagesse pratique) comme « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes », P. Ricœur fait référence à l'altérité lévinassienne. Qu'il critique la non-réciprocité de la relation éthique chez l'auteur d'*Autrement qu'être* se conçoit fort bien. Mais l'injonction vient de la hauteur du visage d'autrui et s'exprime, dans sa forme négative, par l'interdit du meurtre. Qu'on le veuille ou non, une forme de transcendance est bien présente dans la relation au visage d'autrui ou, en termes ricœurriens, dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui. Le « pour-autrui » est tout à fait significatif à cet égard. Et c'est ici qu'une homologie se dessine entre la transcendance et l'excès de l'*agapè* divine, d'une part et, d'autre part, ce qu'Emmanuel Lévinas appelle la hauteur du visage d'autrui et qui se retrouve à mon sens avec l'injonction ricœurrienne. J'ajouterai que le dynamisme même qui parcourt la visée de la vie bonne... a quelque chose à voir avec ce qu'on pourrait appeler une « précédance » originaire, à l'œuvre au plan même de la vie éthico-morale ; elle n'est pas sans faire penser à l'originalité du don et de la gratuité de l'*agapè* théologique.

C'est en tenant compte de ces dernières remarques que j'aborderai en quelques mots la question des rapports de l'éthique commune et de la foi. Pour ce faire, je reprendrai, en le modifiant partiellement, un passage de l'exposé que j'ai fait au colloque organisé par le groupe de recherche ETHOS, dans le cadre du congrès de l'ACFAS de mai 1993²².

Une première chose à souligner, c'est que Création et Alliance, Création-Alliance, si l'on prend le trait d'union comme ce qui lie et distingue à la fois les deux notions, jouent un rôle de première importance dans la manière dont est compris le rapport entre foi biblique et éthique. Création et Alliance sont, en effet, comprises en termes de don et de gratuité. La Création comme don originaire, immémorial, comme gratuité par excellence, celle dans laquelle Dieu a créé, dans et par le Christ, l'univers *ex nihilo*, dans sa totalité et son devenir, sa consistance et son existence en soi (ce qui ne supprime pas sa dépendance radicale, mais fonde au contraire son autonomie). On

22. GROUPE DE RECHERCHE ETHOS, *Quels fondements ? Pour quelle morale ?*, Pierre-Paul Parent et André Mineau, dir., Université du Québec à Rimouski, 1993, p. 151-167.

pourrait dire ici, dans la ligne de la pensée lévinassienne, que l'expression de *creatio ex nihilo* permet de souligner que l'être créé est séparé de Dieu, en ce sens — mais on ne peut employer ici que des images approximatives — que Dieu s'absente en quelque manière de sa création pour laisser l'homme être homme et le laisser à sa responsabilité. S'inspirant d'E. Lévinas, G. Martelet écrit excellemment : « Pour qu'existe par Dieu un *autre que Dieu*, Dieu doit être capable de faire surgir cet autre, si l'on peut dire, dans un complet oubli de soi²³ ». Ajoutons que ce don présente cette exceptionnelle singularité que son « bénéficiaire », si ce terme peut être employé, n'est pas là pour le recevoir, puisque, dans cette « donation » (création), le « donateur » (créateur) constitue le « donataire » (l'homme comme créature) en tant que donataire. Le don, peut-on encore dire dans une formule paradoxale, s'identifie avec celui qui le reçoit. La dimension éthique de cette manière de voir est évidente.

Considérant la Création comme pacte inaugural, comme Alliance première, on peut dire qu'elle s'actualise dans les figures historiques des Alliances vétéro-testamentaires, notamment celle du Sinäï et dans l'Alliance nouvelle, dans la pâque du Christ, accomplissement des virtualités de la Création, dont elle trace la perspective, non par mode de plénitude saturée, mais d'ouverture eschatologique sur le monde à venir. Il reste que le mot « accomplissement » (j'y insiste) ne saurait être synonyme de terme final et d'arrêt. La gratuité dont il est question ici s'accompagne de ce qu'on a appelé le « retrait » de Dieu, condition de l'envoi de son Esprit, qui est le don par excellence et qui ouvre le chemin à la communication et par là même à la responsabilité, entendue comme réponse.

Cette économie du don et de la gratuité, de la surabondance de la geste divine, à l'œuvre dans le pacte créateur et dans celui des alliances historiques, est la source de l'agir du chrétien et de sa communauté. Respectant, comme on l'a souligné plus haut, la rationalité propre à l'éthique, elle l'introduit dans l'ordre méta-éthique de la charité, de l'*agapè*. Le retentissement de cette économie de la grâce dans la région de la morale se fait, si l'on peut jouer sur les mots, en la mettant en état de grâce ; ce qui veut dire en mettant le croyant en situation de répondre à un appel qui l'invite à recevoir la loi elle-même comme un don et à la vivre, non comme une contrainte servile et une corvée insoutenable, mais comme la médiation d'un service fraternel d'autrui ou du prochain, la relation à celui-ci demeurant première et donnant sens à la norme. Ce qui veut dire en particulier qu'il faut passer de l'observance purement littérale de la loi à l'obéissance responsable, attentive à la présence du visage d'autrui, qu'il faut reconnaître et écouter dans l'infini de son appel et que menacent — référence aux antithèses en Mt 5 — la colère meurtrière, la convoitise sexuelle, le mensonge de la parole et les ajustements exacts de la loi du talion. La logique inhérente aux antithèses culmine dans celle qui concerne l'amour de l'ennemi : la paradoxale surabondance de la grâce y prend la forme d'un excès de l'amour du prochain, parfaitement exprimée dans la parole bien connue : « La seule mesure de l'amour est d'aimer sans mesure. » Dans ce passage à l'extrême, l'Évangile discerne en tout homme, même

23. Gustave MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, p. 131.

dans l'ennemi, quelqu'un qui est digne d'être aimé, le paradigme de cet amour étant offert aux croyants dans la figure de celui qui a aimé les siens, c'est-à-dire tout homme, jusqu'au terme de sa vie, jusqu'à la mort sur la croix.

De création et d'alliance, l'homme est donc un être « précédé ». Pour le chrétien, dans sa référence aux Écritures et aux traditions qui la transmettent, cette « précédance » le constitue, selon l'expression de H. Urs von Balthasar, « auditeur de la Parole », plus exactement comme « vocation-réponse » et, en conséquence, par destination, comme accueil et re-connaissance, dans cette altérité fondatrice, de l'altérité d'autrui, de l'autre homme.

On peut encore exprimer cette « vocation » originaire en se situant au plan de la structuration de l'être même du croyant ou, si l'on veut, de la subjectivité du croyant, de ce qu'on désigne traditionnellement par le terme de « conversion », de « *metanoia* ». Nous sommes alors au niveau de l'enracinement théologique du chrétien, marqué par l'appel de la Parole et le don de l'Esprit, se conjuguant avec la référence aux motivations proprement chrétiennes de l'agir, qui sont d'ordre trinitaire, christologique, pneumatologique, ecclésiologique, sacramentel, liturgique. Cet enracinement n'a de sens que s'il va de pair, en cohérence avec l'incarnation du Verbe, avec la reconnaissance des valeurs humaines, présentes dans la variété des cultures et de leurs *ethos*, que si les croyants prennent critiquement en charge (auto- et hétéro-critique) ces valeurs dans leur spécificité, pour les porter autant que faire se peut et en collaboration avec ceux qui ne partagent pas leur foi au maximum de leurs virtualités. Cette conversion est toujours à faire, comme l'Église, selon l'heureuse expression de Luther, est « *semper reformanda* ».

C'est dans le dynamisme du don (de la grâce, de l'Esprit Saint) que l'éthique est appelée à passer, autant que faire se peut comme on l'a rappelé ci-dessus, du régime de l'obligation à celui d'une libre « obéissance » d'amour. Le retentissement de la logique du don dans la logique propre à l'éthique et à la morale se fait par une sorte d'inversion des motivations. Non plus d'abord l'impératif catégorique (*agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*), mais l'invitation ou plutôt la « vocation » (appel) articulée à la précédance théologique : parce qu'il t'a été donné, donne à ton tour, parce que tu as été créé, vis toi-même dans une perspective de créature qui reçoit la création des mains de Dieu comme une réalité qui est remise entre tes mains et confiée à ta responsabilité, parce que tu as été libéré, entre toi-même dans l'œuvre de libération, parce que Dieu s'est allié avec l'humanité, vis cette alliance à la fois comme une structure et comme une mission, parce que tu es passé dans la pâque du Christ de mort à vie, vis ce passage pascal comme ouverture sur l'avenir et comme liberté dans tes rapports avec le prochain comme avec les tiers dont tu ne peux être le serviteur que par les médiations institutionnelles de la norme et de la loi.

RÉPONSE À QUELQUES QUESTIONS

C'est dans la perspective ouverte dans les pages qui précèdent qu'une tentative de réponse aux questions posées au début de cet article peut être esquissée. Il s'agira d'ailleurs moins d'une réponse ponctuelle à ces questions que d'une prise en considération du rapport de la foi chrétienne aux problèmes de tous ordres posés par le monde qui est notre monde, marqué notamment par le pluriel des positions philosophiques et des appartenances religieuses. Et cela, bien entendu, sur le terrain de l'éthique et de la morale. Je ramasserai ma réponse dans les propositions suivantes (simples raccourcis qui ne prétendent pas balayer l'ensemble des problèmes).

1) Une affirmation préalable, affirmation de « principe » : en lien direct avec la source théologique de l'agir, le chrétien et sa communauté rencontrent un ensemble de valeurs que la communauté internationale a reconnues, notamment dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Ajoutons que ces valeurs ont trouvé leur expression normative dans les interdits majeurs du meurtre, de l'inceste, du mensonge et du vol. Il est intéressant de les prendre en compte pour montrer qu'ils ne se comprennent en définitive que sur l'horizon d'une gratuité originaire, attentive d'abord à la relation à autrui et aux tiers avant de se dire dans la formulation qui leur est propre. Faut-il rappeler tout d'abord qu'une de leurs formulations les plus anciennes se trouve dans la Bible : les dix « commandements », ou mieux les dix « paroles » de Dieu. Il faudrait s'étendre longuement sur l'examen des péripécies où ils figurent. Je m'arrêterai uniquement sur les deux aspects suivants. Tout d'abord, les deux faces, négative et positive, des interdits dans le procès de leur effectuation. La dimension négative, pour importante qu'elle soit, n'est jamais que l'envers de l'autre dimension positive, qui est première dans l'ordre du sens et de la valeur. Ensuite, d'entrée de jeu, c'est la relation qui est fortement soulignée dans le « tu » de l'interpellation. C'est la relation de Dieu à Israël et à chacun des membres du peuple qui est mise en relief et, avec elle, la relation éthique du rapport à autrui. C'est le « sujet » (Israël, l'Israélite) qui est interpellé dans sa singularité individuelle ou collective. Le mouvement profond qui anime cette interpellation et s'accompagne de l'injonction du commandement traduit une fraternité originaire, une fraternité de vocation, préalable, dans l'ordre structurel, à toute codification morale ou juridique. L'objectivité de l'interdit, de la norme et de la loi passe ainsi en deuxième position ; se trouve dès lors dénoncée la tendance latente, inchoative, à l'objectivation au détriment de la personne de l'autre homme ; on passe outre à la parole si forte de Jésus : « Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ». Le rapport à autrui, au visage d'autrui, doit demeurer prioritaire, comme le répète inlassablement E. Lévinas et le dit, à sa manière au niveau de l'injonction, P. Ricœur. La parole du Christ, que je viens de rappeler, renvoie à l'essentiel, sans constituer pour autant une négation de la loi. Mais elle situe celle-ci à sa place, qui est seconde. Elle se trouve confirmée par la forme d'identité paradoxale que le Fils de l'homme établit entre le pauvre et lui-même.

La logique de la surabondance de la foi est ici à l'œuvre, non pour dénier la valeur des acquis historiques de la conscience humaine, tant au niveau axiologique qu'à

celui de la prescription, mais pour la surdéterminer par recours aux motivations spécifiquement chrétiennes.

2) La tendance objectivante, que je viens de signaler, est trop fréquente dans le discours du Magistère catholique pour ne pas être relevée ici ; on l'a maintes fois souligné ces derniers temps, notamment à propos du *Catéchisme de l'Église catholique* et de l'encyclique *Veritatis splendor*. Et c'est sans doute un des obstacles majeurs à la réception de la parole magistérielle, même à l'intérieur de l'Église catholique. Il ne s'agit pas de mettre en question la force de la norme et le tranchant de l'interdit, mais de donner la priorité à la relation structurante entre personnes. L'accent prioritairement mis sur l'objectivité de la loi risque d'occulter l'importance qu'il faut accorder aux dimensions psychologiques du sujet, et donc au cheminement plus d'une fois incertain de la conscience face à la complexité des situations souvent moralement conflictuelles. Que faire quand il y a conflit de valeurs ? La solution tuteuriste, si fortement présente dans les textes du Magistère romain, est trop simpliste pour pouvoir être retenue ; elle expose au danger d'écraser la personne en la faisant passer sous les Fourches Caudines de la loi. On peut dire que, loin de respecter le sens de l'injonction de la loi, une telle position la durcit au point de la rendre inhumaine dans sa prétention à une certitude sans faille. Cette manière de voir s'appuie souvent, dans la bouche de certains responsables de l'Église catholique romaine, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou à certaines écoles théologiques, sur une vision « apocalyptique » du monde et de son avenir et une certaine théologie du péché originel, qui reconduit le pessimisme de la pensée augustinienne. Nous sommes alors à cent lieues de la relation de Dieu avec l'humanité, telle qu'elle se dégage de la péripécie du jugement dernier en Mt 25, rappelée ci-dessus, avec la paradoxale identification du Fils de l'homme avec le « pauvre » reconnu dans la singularité personnelle des figures emblématiques des pauvretés et fragilités humaines que sont la faim, la soif, la maladie, la privation de liberté, l'insécurité de l'étranger.

3) Une des manières de se situer par rapport aux défis multiples du monde actuel est de reprendre ce que le Concile Vatican II a désigné par l'expression, si chère à Marie-Dominique Chenu, de « signes des temps ». Elle désigne une sensibilité chrétienne à ce qui, dans les situations présentes, fait question et appelle une réponse en réflexion et en acte portée par l'espérance. Si le tragique de l'existence humaine est pris en compte, ce n'est pas pour céder à une attitude fataliste, mais pour opérer lucidement un discernement capable de relever les côtés positifs des situations et donner le pas à une volonté réfléchie, qui fait intervenir raison et foi dans le dépassement de la haine, de la violence, du mensonge, de l'infidélité et de la logique de l'avoir, et dans l'instauration ou l'affermissement d'une paix basée sur la mutuelle reconnaissance des personnes, des groupes, des nations et des peuples. La fraternité anthropologiquement et éthiquement fondée et celle qui s'enracine en Christ doivent s'articuler dialectiquement dans cette tâche toujours à recommencer ou à reprendre.

4) L'ouverture de la foi sur le monde, pris en son extension historique et géographique (l'universalité de la mission d'évangélisation — la « catholicité »), ne peut ignorer la multiplicité des voies de la rencontre de Dieu et des hommes (multiplicité des religions et des familles de pensée). L'écoute respectueuse de la diversité des tra-

ditions religieuses, éthiques et philosophiques, s'impose, qui ne va pas sans une attitude critique. Il ne faut pas entendre le terme « critique » de manière négative, mais comme jugement d'évaluation argumenté en raison tant philosophique que théologique. Cette critique doit se comprendre dialectiquement, retentir de part et d'autre en auto- et hétéro-critique et, pour m'en tenir à ce seul aspect du problème, reconnaître la pertinence de principe, en même temps que leurs limites, de la raison pratique et de l'intelligence de la foi, prises l'une et l'autre dans leur historicité et la particularité culturelle de leurs expressions. Ce qui devrait prémunir contre les modalités indûment extensives du discours de raison ou de foi, dans leur dérive toujours possible vers une appropriation privée de la vérité en matière éthique et de morale. Possibilité de dérive particulièrement sensible dans le discours magistériel de l'Église catholique romaine dont le caractère autoritaire et centralisateur est sans nul doute plus un produit de l'histoire qu'une conséquence de la foi au Christ pascal. Son lien subtil avec le dogme de l'infailibilité pontificale, en son extension de fait chez nombre de fidèles aux actes du Magistère ordinaire, et le rappel répété par les autorités institutionnelles d'un assentiment interne et externe à ces actes sont réels et appelleraient un réexamen de la définition de Vatican I. Quelle que soit la suréminente dignité de l'évêque de Rome, est-il possible d'accorder au discours papal un statut qui l'exempte d'une contrepartie respectueusement critique, au risque de faire apparaître la structure de l'Église sur le modèle d'une « monarchie » de droit divin ou d'une « monarchie » en contradiction avec la croix du Christ ? Rappelant que le Magistère ne peut être que « la présence symbolique d'une Absence à jamais maintenue comme irremplaçable », J. Moingt écrit que « le symbole se transforme en idole, quand d'aventure le Magistère veut remplir le vide qu'il a mission de signaler »²⁴. Déclaration qui nous renvoie à la source même de la foi chrétienne, au don inappropriable de la vie qui nous vient de Dieu dans la parole du Verbe incarné et le souffle de l'Esprit.

5) En cohérence avec les remarques qui précèdent, s'impose la nécessité du débat autour des questions d'éthique et de morale, tant au niveau des théories contemporaines, qu'elles soient philosophiques ou théologiques, qu'au niveau des problèmes sectoriels liés à l'évolution des sociétés et aux découvertes et applications de la technoscience biologique. Pour s'en tenir à l'essentiel, on peut estimer que les pages critiques que *Veritatis splendor* a consacrées à l'examen de certaines doctrines contemporaines, appellent en réalité elles-mêmes un débat critique sur les jugements portés sur ces doctrines et les positions du document magistériel. Plus fondamentalement, c'est à un débat entre les différentes parties en présence (Églises, religions, familles de pensée, etc.) que l'on est convié, qui permettrait de mieux connaître les positions respectives en présence et de découvrir dans la position adverse, quand c'est le cas, les questions inéluctables qu'elle peut contenir et la part de validité universalisable dont elle peut être prégnante. Un tel débat critique est souhaitable à l'intérieur même de l'Église catholique. Prendre le texte papal purement et simplement comme irréformable, parce que c'est la parole du pape, est difficilement tenable. Pour le chrétien, la liberté responsable du croyant demeure, sans que soit abolie, pour autant,

24. Joseph MOINGT, « L'avenir du Magistère », dans *Recherches de Science Religieuse*, 2, LXXI (1983), p. 307-308.

l'autorité de la parole magistérielle ; cette parole doit être accueillie, non point sous la forme d'une obéissance aveugle, mais d'une réception rationnellement et théologiquement motivée. L'argument d'autorité n'est pas détachable des motivations et des justifications rationnelles et théologiques qui sont offertes à la conscience, formée et informée, du croyant. Elles peuvent conduire au dissentiment.

Dans le débat tant interne qu'externe à l'Église, les convictions des partenaires, tirées de leurs appartenances à leurs traditions religieuses ou philosophiques respectives, n'ont pas à être reniées. Elles sont parties prenantes du débat contradictoire, qui peut mener soit à mettre en question les positions des uns et des autres, soit, quand elles sont maintenues, moyennant certains réaménagements éventuels — nous sommes sur le terrain de la morale — à chercher des solutions de compromis, fréquentes dans le domaine de l'agir, le compromis ne devant pas être assimilé à la compromission. Il est « toujours faible, au dire de P. Ricœur, et révoquant, mais c'est le seul moyen de viser le bien commun. Nous n'atteignons le bien commun que par le compromis, entre des références fortes mais rivales²⁵. » Le compromis signifie essentiellement la prise en compte des situations concrètes des personnes et des groupes et l'aménagement de solutions personnelles ou collectives, dans la perspective du moindre bien ou du moindre mal et de la distinction entre « moral et légal ». Vieille théorie, incontournable si l'on veut donner une solution acceptable aux situations et aux problèmes existentiels dans le cadre des sociétés humaines qui ne sont pas des sociétés de saints. Faut-il rappeler que l'évolution sur le terrain même de l'éthique et de la morale est réelle dans la tradition chrétienne et dans l'Église catholique romaine en particulier. Il suffirait de rappeler la position de celle-ci sur les questions de l'esclavage, du servage, de la « juste » guerre, du prêt à intérêt, de la place de la femme dans la société civile et dans la communauté ecclésiale, du refus séculaire de la liberté de conscience et de la liberté religieuse, des droits de l'homme, etc., pour s'apercevoir que la critique externe a conduit les autorités religieuses à modifier leurs positions éthico-morales. Ces errements ou tout simplement le fait même de l'évolution de la position du Magistère de l'Église catholique en matière d'éthique et de morale devrait le conduire à une prise de conscience de sa faillibilité. On peut regretter l'absence trop fréquente, sur ces problèmes et quelques autres, d'une critique interne qui l'arrimerait plus fermement aux sources de la foi pour trouver dans celles-ci les raisons du changement.

6) Je retiendrai encore brièvement, relativement au dialogue de la foi chrétienne avec le monde d'aujourd'hui pris dans la variété de ses traditions culturelles, philosophiques, éthico-morales, religieuses, etc., les éléments suivants.

D'abord, dans la pluralité de ces traditions, souvent de leurs oppositions, l'indispensable recherche en commun de critères et de repères d'action qui doivent permettre de construire une cité pacifique à la dimension de la planète. Avec les différentes communautés religieuses, la communauté catholique est appelée à jouer un rôle de premier plan sans esprit de prosélytisme dominateur, dans la fidélité au message

25. Paul RICŒUR, « Pour une éthique du compromis » (Interview de P. Ricœur), *Alternatives non violentes*, 80 (octobre 1991), p. 3.

évangélique retrouvé à sa source, revisité assidûment et éventuellement dépoussiéré des scories que les siècles passés ont pu amasser sur lui, avec le risque non toujours surmonté de les confondre avec le message lui-même.

Ensuite, il y a lieu de se positionner par rapport au phénomène de l'individualisme. Celui que nous connaissons aujourd'hui n'est plus celui du début de ce siècle, ni celui des années 1968-1970, ni peut-être même celui que nous décrit Lipovetsky, caractérisé par la priorité accordée aux « valeurs hédonistes », au « respect des différences », au « culte de la libération personnelle », à « la décontraction », à « l'humour » et à « la sincérité » ; en somme, « une nouvelle forme d'autonomie située à cent lieues de l'idéal de l'âge démocratique autoritaire ». Si l'individualisme contemporain s'accompagne fréquemment, comme dans le passé récent, d'une tendance à l'émiettement et à l'effacement des critères et des repères de l'action, dont il était question ci-dessus, il se caractérise aussi par une perte d'identité et par une asocialité qui ne permet plus à l'individu de se situer dans l'espace interhumain, ni dans le temps, ni de penser par lui-même (les télévisions sont à la fois le révélateur de cet état des choses et leur cause partielle). Mais cet individualisme est aussi un individualisme inquiet qui « s'accompagne paradoxalement d'une recherche nouvelle de sociabilité et d'un sens réel de responsabilité éthique ». À mon sens, l'individualisme témoigne aussi, par la recentration qui lui est propre et du sein même du manque qui le caractérise, d'une recherche, qu'il s'agit d'aider et de canaliser, de responsabilité partagée. Il y a là pour les communautés chrétiennes une tâche immense qu'elles sont par « vocation » aptes à assumer.

Enfin, deux citations me permettront de clore cet article. Elles concernent le cœur même de la foi chrétienne et l'apport qu'en profondeur elle peut apporter à l'agir de l'homme. La première est empruntée à Mgr Claude Dagens, rédacteur du rapport de l'assemblée plénière de Lourdes 1994, *Proposer la foi dans la société actuelle* : « le dernier mot de la Révélation, écrit-il, ce n'est pas seulement l'Amour. C'est l'amour qui va jusqu'au *pardon*, qui, au plein cœur du mal et de la violence, veut et crée la réconciliation²⁶ ». C'est dans la Croix-Résurrection que mal et violence sont de principe vaincus et qu'est ouverte la voie de la paix.

La deuxième citation est prise au livre de Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*. Se référant à Jésus de Nazareth, elle écrit que, contrairement à la chaîne sans fin action-réaction, faute-vengeance, « le pardon est exactement le contraire de la vengeance » et du cycle fatal qui la caractérise. Par opposition à celle-ci et à sa prévisibilité, « on ne peut jamais prévoir l'acte de pardonner. [...] Le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée, et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. La liberté que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable

26. Mgr Claude DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle*, rapport présenté par Mgr Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes, Paris, Cerf, 1994, p. 68.

du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter²⁷. » Le pardon participe à la création nouvelle, inaugurée dans la mort et la résurrection du Christ. Il est création dans la force vive de la pâque du Fils de l'homme.

27. Hannah ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 271-272.