

éthique et magistère

L'examen de la question « éthique et magistère » est préparé par une réflexion préalable, inspirée de Paul Ricœur, sur les rapports de la vérité éthique à l'autorité en général. Le problème de l'autorité et de la compétence magistérielles en matière de morale est ainsi situé d'abord dans un cadre plus philosophique que théologique. A partir de l'expression de « synthèse cléricale du vrai », on peut montrer que l'ambiguïté qui affecte tout rapport du pouvoir à l'éthique se retrouve mutatis mutandis au sein de l'Eglise. L'utilisation par le magistère des notions de loi naturelle et de droits de l'homme est présentée comme un élément capable de résister aux risques de perversion inhérents à tout fonctionnement hiérarchique. L'affirmation théologique de l'Eglise comme peuple de Dieu fournit l'assise d'une réponse plus complète. Cette réponse ne clôt pourtant pas un débat qui se déroule aussi au niveau de la pratique et qui, de ce fait, restera toujours ouvert.

Au titre qui m'était proposé pour cet article, « Fondement et conditions d'exercice du magistère romain en matière éthique », j'ai préféré « Ethique et magistère » qui me permet d'organiser plus librement ma réflexion et de mieux mettre en relief les questions qui surgissent des rapports entre ces deux termes. Il me faudrait commencer par légitimer plus profondément les raisons de ce choix. En raison de l'espace limité dont je dispose, je ne le ferai pas, mais j'ai la conviction que ces raisons apparaîtront dans le cours même de la réflexion¹.

1. Dans cet article, j'écrirai systématiquement, sauf exception justifiée, Magistère avec une majuscule, pour désigner l'institution magistérielle de l'Eglise catholique romaine. De plus amples développements m'auraient conduit à reprendre les distinctions classiques entre Magistère ordinaire et extraordinaire, entre Magistère papal et épiscopal, entre enseignement infaillible et non infaillible, à parler du cas du concile, à sérier les différentes interventions magistérielles du point de vue de leur valeur normative. La prise en considération de ces précisions serait certainement utile ; mais tel n'est pas l'objectif de cet article.

éthique et autorité

L'examen du rapport éthique-autorité sera ici envisagé sous l'angle de la vérité éthique². Je m'inspire librement d'une étude de Paul Ricœur déjà ancienne, mais pour l'essentiel toujours actuelle. Dans *Histoire et vérité*, il est conduit à traiter du problème de la vérité et du mensonge en leur lien à l'autorité et au pouvoir³. S'il se défend de céder au « *dénigrement anarchique de l'autorité* » (p. 14), le jugement qu'il porte sur ce rapport demeure plutôt sensible aux risques de mainmise du pouvoir sur la vérité. Cette étude me paraît intéressante, entre autres, pour les raisons suivantes : tout d'abord, elle dévoile un danger permanent, une ambiguïté de nature, congénitale, du rapport de l'autorité à la vérité, cette autorité fût-elle religieuse ; ensuite, elle signale, dans l'expression « *synthèse cléricale du vrai* », le dérapage religieux de ce rapport ; elle permet enfin de prendre en considération et de mieux saisir la nature et les conditions d'un fonctionnement satisfaisant de l'autorité en général et du Magistère ecclésial en particulier.

L'inflexion totalitaire du vrai

Aux yeux de P. Ricœur, la recherche de la vérité s'accompagne d'une tension permanente entre l'exigence d'unité dont elle est animée et qui fait l'essence même de la raison, et la diversification nécessaire des ordres de vérité (vérité scientifique, vérité du monde de la perception, vérité éthique), chaque ordre se laissant interroger par les deux autres et les englobant à son tour. Il faut ajouter que, dans chacun d'entre eux, une dialectique s'instaure entre une tendance à dogmatiser et une tendance à problématiser, qui reproduit autrement la tension sus-dite. Ce double mouvement contrasté de différenciation et d'unification est un des traits typiques des temps modernes.

C'est la dimension éthique du problème qui retiendra évidemment notre attention. La tension signalée ci-dessus est constitutive de la conscience morale et peut se caractériser ainsi : pouvoir s'appuyer sur la solidité et

2. A côté de la vérité éthique, il eût été intéressant de faire place à la loi morale. Cela aurait permis d'aborder les rapports de l'autorité à l'éthique sous l'angle de la « légalité » de la loi morale, de sa visée de l'universel et de son lien à la différence d'autrui.

3. P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1964.

sur la stabilité d'une tradition qui fournisse à l'individu et à la collectivité les références axiologiques et normatives de leurs comportements et, en même temps, garantir la vigilance du sujet éthique à l'égard de l'ordre moral existant, en maintenant vif le sentiment d'une irréductible responsabilité personnelle qui ne peut se contenter d'un alignement passif ; vouloir le consensus indispensable à la communauté de vie et de destin des membres du groupe et, en même temps, sauvegarder la capacité de juger personnellement dans l'appréciation de la vérité éthique. Cette tension et son devenir postulent de toute évidence l'existence et l'intervention d'une autorité, qui soit reconnue en « *son authentique fonction de mise en ordre et d'unification qui compense l'éclatement en tous sens des aptitudes humaines* » (p. 14).

La recherche de l'unité ou, si l'on veut, du consensus dans l'ordre des valeurs et des normes éthiques et de leur inscription socio-politique requiert donc l'autorité, dont le rôle demeure positif jusque dans l'ambiguïté de son statut. La tension dont il est fait état ici et sa traduction sociale se dégradent ou se pervertissent quand la recherche de l'unité est opérée par des synthèses hâtives qui font violence à la vérité en la couchant dans le lit de Procuste de l'orthodoxie ou de l'idéologie officielle ou, à l'inverse, quand la diversification de la vérité éclate et conduit à une anarchie qui rend impossible la coexistence des personnes dans la reconnaissance de valeurs et de normes communes. Mais le risque de perversion est plus grand et plus fréquent dans le premier cas, car l'autorité est, selon l'expression de Ricœur, « *l'occasion des passions du pouvoir* » (p. 177) et ces passions prennent les chemins conjugués de la violence et du mensonge. Le pouvoir est, en effet, tenté par une unification prématurée, une unanimité imposée, une totalisation achevée de la pensée ou de la croyance.

Il y a dans cette situation une forme de mensonge fondamental, radical, un mensonge d'avant le mensonge, que l'auteur appelle « *le mensonge de la vérité* » (p. 177) et qui n'est pas le contraire de la vérocité. C'est à un niveau plus profond qu'il se situe, à la source même du vrai, corruption de l'esprit de vérité par l'esprit du mensonge. Dans son rapport à l'éthique, c'est à cette profondeur que gît la perversion : elle se présente comme négation de la tension inhérente à la conscience morale et comme « *faux pas du total au totalitaire* » (p. 191). Cette inflexion totalitaire du vrai procède donc d'une volonté d'orthodoxie violente et uniformisante, qui peut s'appuyer sur les contraintes symboliques du dogme religieux ou de l'idéologie politique, sur la violence physique, sur le poids des institutions ou sur les trois à la fois.

l'autorité de la parole de dieu

La forme que prend en christianisme le risque de dérapage qu'on vient de signaler est désignée par Ricœur sous le nom de « *synthèse cléricale du vrai* », car elle est liée au pouvoir cléricale (terme qu'il oppose à ecclésial). Or cette synthèse se heurte d'emblée à une contradiction fondamentale, plus voyante ici qu'ailleurs, dont les implications sont particulièrement graves, car la perversion qu'elle introduit touche en son cœur-même ce qui fait l'essence du christianisme. Perversion qui rejaillit à son tour sur l'autorité elle-même : « *Tout pouvoir corrompt, le pouvoir absolu corrompt absolument* »⁴. La forme la plus scandaleuse de cette double corruption est l'Inquisition. La contradiction dont est menacée l'autorité ecclésiale l'oblige dès lors à une permanente remise en question, ce qui signifie à la fois la nécessité d'un recul critique par rapport à la conception qu'elle se fait d'elle-même et par rapport à son fonctionnement, et le renvoi constant à ce qui la fonde et, du fait même, la relativise.

Ce qui est, en effet, caractéristique des Eglises chrétiennes, c'est que l'autorité n'est pas quelque chose d'accessoire, elle est essentielle ; elle est au principe même du croire des membres de la communauté ecclésiale. L'autorité qui est ici en jeu est celle de la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ, même si, comme dans l'Eglise catholique, le Magistère peut produire (au titre de ré-expression de la Vérité révélée) des formulations qui obligent. La Vérité dont il est question est celle du Verbe fait chair, dont la parole fait autorité et qui ne nous atteint qu'à travers une chaîne de témoins et de témoignages, dont les premiers sont constitués par les Ecritures. L'idée et la nécessité d'un « magistère » s'expliquent et se justifient par là⁵.

4. Cité dans E. CASTELLI (éd.), **L'Infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique**, Paris, Ed. Aubier, 1970, p. 108.

5. C'est ce que dit fort bien Paul Ricœur dans un texte plus récent : « C'est... dans le cadre d'une tradition et pour en régler le cours, que s'exerce quelque chose comme une activité de discernement, parfois par instruction mutuelle, mais plus fondamentalement dans un certain rapport hiérarchique de maître à disciple. Cette relation pédagogique, à mon sens, ne peut être éliminée. C'est elle qui contient l'essentiel de l'idée de magistère. C'est donc dans une communauté et dans une tradition que s'exerce cette relation enseignante de maître à disciple qui, en tant que telle, ne comporte aucun sens juridique et encore moins disciplinaire » (P. RICŒUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE et al., « **La Révélation** », Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977).

Au point de départ, il y a le fait que l'appréhension du révélé appelle nécessairement une interprétation, qu'il n'y a pas d'interprétation purement subjective, qu'elle a toujours lieu dans une communauté et donc dans une tradition. Vue sous cet angle, la réalité d'un certain « magistère » se retrouve dans les trois grandes Eglises chrétiennes, catholique, orthodoxe, protestante⁶. Les divergences de leur compréhension de ce « magistère » révèlent trois manières différentes de se référer à l'autorité de l'Écriture et à la Vérité de Dieu révélée et communiquée en Jésus-Christ. Cette diversification est sans doute plus et autre chose que schisme et hérésie ; elle est l'expression diverse de l'unité d'une Vérité dont la forme définitive nous demeure voilée, même dans le « déjà là » de la venue du Verbe parmi nous, car elle est aussi d'ordre eschatologique, objet de l'espérance.

II

éthique et magistère

Ces considérations sur éthique et autorité nous ont déjà introduit à l'examen du rapport « éthique-Magistère ». D'une part, en effet, en mettant en relief le caractère ambigu du lien qui unit toute autorité à la vérité, à la vérité éthique notamment, elles laissaient entendre qu'une ambiguïté analogue se retrouve ici, sur le terrain magistériel. Nous sommes même allé plus loin, puisqu'à la suite de P. Ricoeur, nous avons désigné le risque de dérapage par l'expression de « synthèse cléricale ». Nous reviendrons sur ce point. D'autre part, en faisant précéder la réflexion sur « éthique et Magistère » par celle sur « éthique et autorité », nous suggérons que le Magistère catholique n'est pas un cas isolé : la relation qu'il entretient avec la vérité éthique se retrouve ailleurs, en d'autres formes de rapports d'autorité. A certains égards, il n'est qu'un cas particulier parmi d'autres, quels que soient les traits spécifiques qui le distinguent de ceux-ci⁷. Il faut donc s'attendre à trouver dans son exercice et dans son fonctionnement des difficultés et des risques analogues à ceux qui sont

6. « *Ministère de gouvernement* », dirait de préférence André Dumas (« Magistère et ministères », *Recherches de science religieuse* 71, 1, janvier-mars 1983, p. 182).

7. Pour reprendre une expression de J. Moingt, je dirai que ce Magistère plonge dans « un phénomène beaucoup plus large », qu'il est enraciné dans l'universalité du « fait magistériel » (J. MOINGT, « L'avenir du magistère », *Recherches de science religieuse*, *ibid.*, p. 300).

signalés plus haut, comme aussi une voie, analogue jusqu'en sa différence, pour tenter de les dépasser, sans jamais pouvoir éliminer totalement l'ambiguïté de son statut humain ou de sa condition humaine. En dépit de l'assistance de l'Esprit Saint, le faux pas demeure possible pour le Magistère aussi, comme l'histoire le démontre amplement. Nous allons donc maintenant envisager pour lui-même le problème de l'autorité magistérielle en son rapport à l'éthique, en signalant d'abord les risques de dérapage les plus significatifs.

Institution magistérielle et éthique : ambigüités

Dans le droit fil du développement antérieur, je commencerai par situer le point névralgique des rapports ambigus de l'institution magistérielle à l'éthique, celui où « *le mensonge est le plus contigu à la vérité* », pour reprendre l'expression de P. Ricoeur (p. 81), où la faute est en quelque manière latente, présente à l'état de tendance et de tentation. Avec cet auteur, je le caractériserai comme conformisme du mensonge (« *le mensonge de la vérité* »), rien n'étant plus ressemblant à la vérité que l'apparence de conformité obtenue grâce aux ruses que l'on emploie pour se parer des attributs du vrai en les faussant de l'intérieur⁸. Le risque ici visé est moins le fait des individus que celui de l'institution et de son dysfonctionnement. C'est ce qui en fait la gravité. Il réside radicalement dans la permanente tendance à substituer l'autorité de l'institution magistérielle à ce dont elle doit témoigner et à quoi elle ne peut que renvoyer comme à ce qui la fonde : à savoir ce qui, de la parole de Dieu toujours active dans la communauté historique issue de Jésus-Christ mort et ressuscité, est consigné dans les Ecritures et transmis par la chaîne des témoins qui constitue la Tradition. Fondamentalement, la situation des représentants du Magistère et des simples fidèles est la même : ils partagent en commun la référence à ces Ecritures et à cette Tradition (référence qui est toujours d'interprétation) ; ils professent la même foi, même si les respon-

8. Faisant allusion à des faits bien connus, P. Ricoeur écrit : « *Tel qui innove en astronomie ou en physique tentera de cacher aux autres, voire à lui-même, la rupture de la synthèse cléricalle que sa découverte implique. L'ère de ces habiletés, de ces arrangements, de ces manières de dire sans dire, de laisser entendre et de retirer, n'est pas close ; (...) les sciences de l'homme, aujourd'hui et demain, ont suscité et susciteront le même type d'alternative que celle qui faillit coûter la vie à Galilée* » (p. 181). La tendance à dogmatiser demeure agissante devant la plurification actuelle de la vérité.

sabilités envers celle-ci et envers l'éthique ne se situent pas au même niveau⁹.

1. Les cas de duplicité

La duplicité dont parle P. Ricoeur se retrouve, par exemple, — je prends quelques cas dans le présent — dans certaines conduites pastorales. Je vise notamment celles où le pasteur (tel évêque, tel groupe d'évêques ou les ministres de second rang) est coïncé entre la fidélité à la doctrine officielle qu'il est tenu de proclamer publiquement et sa propre conviction dans la gestion de situations et de comportements en discordance avec cette doctrine.

On pourrait évoquer ici le problème des divorcés remariés et de leur admission ou non-admission aux sacrements de pénitence et d'eucharistie : en ce domaine, la diversité des pastorales est un fait, et le caractère occulte de la divergence éventuelle avec la doctrine romaine est bien une marque de cette duplicité qu'on pourrait qualifier d'institutionnelle, dans la mesure où c'est le fonctionnement réel de l'institution qui conduit le pasteur à cette forme de conduite biaisée.

On pourrait encore évoquer le problème de la contraception et l'unanimité plus ou moins factice du corps épiscopal par rapport à *Humanae vitae*¹⁰. Assurément, l'ensemble des conférences épiscopales — encore qu'il faudrait apporter des nuances, si on songe aux documents des épiscopats allemand, nordique, français — a dit son accord avec le texte romain. Mais pouvait-il en être autrement ? Une expression libre d'un ou de plusieurs évêques exprimant une distance par rapport à l'encyclique était-elle possible ? La « violence » symbolique de l'autorité romaine ne s'opposait-elle pas à une telle éventualité ? L'apparence extérieure de l'unité doctrinale de l'Église hiérarchique n'était-elle pas plus importante que la libre manifestation de quelque divergence ou plus simplement que tout débat ouvert ? *Roma locuta est, causa finita est*. Une pluralité d'opinions pouvait-elle encore s'exprimer sur une question qui était pourtant profondément controversée et le demeure encore ? De quelle unité

9. Je désigne par le mot « fidèle » tout membre de l'Église catholique romaine, qu'il occupe ou non une position hiérarchique. Pour désigner ceux parmi les fidèles qui ne sont pas en position hiérarchique, j'emploierai l'expression de « simples » fidèles, l'adjectif n'ayant ici aucune connotation péjorative.

10. Je fais à plusieurs reprises et à dessein référence à cette encyclique, parce qu'on peut la considérer comme exemplaire, tant au plan de l'argumentation qu'à ceux de la publication du document et des réactions qu'il a suscitées.

et de quelle doctrine s'agit-il quand le texte papal rencontre un accueil si contrasté, allant de l'ignorance au rejet éthiquement et théologiquement motivé, en passant par l'indifférence ? Ces questions sont d'autant plus inévitables que le problème de la régulation des naissances fut, comme on sait, retiré à l'examen des Pères conciliaires. De quoi avait-on peur ? Et les Pères réunis en concile avaient-ils moins de compétence et moins d'autorité sur cette question précise que sur les autres ?

Enfin dernier exemple : la pratique actuelle des déclarations en nullité de certains mariages. L'Eglise ne peut dissoudre le mariage *ratum et consummatum*. Elle ne peut donc constater l'éventuelle nullité à la racine de tel ou tel mariage. Malheureusement, les déclarations de nullité ressemblent en plus d'un cas à un divorce camouflé. Duplicité obligée pour sauvegarder la doctrine.

2. L'argument d'autorité

Cette tendance à substituer subrepticement l'autorité du dire magistériel à celle de la Parole de Dieu ou de l'identifier à elle se retrouve logiquement dans la tendance à faire de cette même autorité magistérielle le motif principal de l'obéissance demandée au simple fidèle. Assurément, cette assimilation n'est jamais faite : le Magistère ne produit pas la vérité ; il ne fait que déclarer authentiquement une vérité qui vient de plus haut. Mais qui ne voit le risque d'une telle logique « autoritaire » quand elle prend la forme, pour le moins surprenante, qu'elle a reçue dans la même encyclique *Humanae vitae*.

On sait que le document demande aux prêtres et notamment aux théologiens de donner, dans l'exercice de leur ministère, « l'exemple d'un assentiment loyal, interne et externe, au Magistère de l'Eglise » et ajoute que « cet assentiment est dû (...) non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit-Saint, dont les pasteurs bénéficient à un titre particulier pour exprimer la vérité » (§ 28). Qu'on puisse donner un assentiment externe à un texte avec lequel on est précisément en désaccord personnel, cela peut se concevoir. Mais qu'on puisse exiger, dans ce cas, un assentiment interne, cela paraît pour le moins difficile à comprendre. Il est vrai que cet assentiment interne va, non point aux motifs proposés, mais à l'autorité, christologiquement fondée et « spirituellement » garantie dans l'expression qu'elle donne à la Vérité révélée.

Doctrine, somme toute, classique. Mais alors on ne fait que reculer la difficulté. Car, d'une part, l'intelligence de la foi (« *fides quaerens intellectum* ») n'est pas seulement du ressort du théologien en tant que tel,

mais concerne tout croyant selon des modalités qui peuvent varier en fonction de sa situation culturelle et de sa place dans l'Église (la diversité des dons, des charismes, des « ministères »). Une parole du Magistère doit aussi rejoindre le croyant dans cette exigence d'intelligence de la foi (ici en matière de morale). Quand il y a écart entre la proposition du Magistère et sa réception et qu'il concerne, comme c'est le cas pour la contraception, une partie notable des membres du peuple de Dieu, il y a sûrement problème. Mais l'écart n'est pas seulement ou nécessairement imputable aux simples fidèles (rejet de la norme magistérielle pour des raisons de faiblesse morale, d'incompréhension, etc.). Il peut aussi révéler des défauts dans la présentation, un manque dans la consultation ou dans le débat préalables à la publication du document ; il peut même soulever la question du bien-fondé de la norme morale prescrite. Je reviendrai plus loin sur ce point.

D'autre part, à prendre la conscience morale en ce qui est constitutif de son essence même, on peut dire ceci : elle ne doit se déterminer (librement) à l'action qu'en connaissance de cause, c'est-à-dire dans la lucidité d'un discernement préalable et d'un choix dûment motivé. Je n'ignore pas que, dans maintes situations, le sujet éthique peut ne pas être au clair sur les motifs invoqués ou sur le parti à prendre. Il lui faudra décider dans l'inconfort d'une situation insuffisamment maîtrisée. Mais personne ne pourra se substituer à sa propre responsabilité éthique. Nul doute que, parmi les motifs du choix, peut figurer telle ou telle norme émanant du Magistère. Nul doute encore que l'intervention de celui-ci puisse prendre la forme de l'interdit ou le caractère tranchant du « *non potest* ». Il reste que, si cette intervention veut rejoindre la démarche éthique en sa vérité — et elle le doit —, elle ne pourra se contenter du seul argument d'autorité. L'autorité dont elle est revêtue doit, en raison même de l'exigence de vérité de la démarche éthique, non point se substituer à la conscience morale, mais l'aider à se déterminer elle-même pour des motifs personnellement assumés. Dans cette optique, l'éventualité d'une différence, voire d'un désaccord, par rapport à la proposition magistérielle est donc à envisager comme tout à fait légitime.

loi naturelle, droits de l'homme et magistère

Le discours du Magistère a fort abondamment utilisé, surtout à partir du XIX^e siècle, la « loi naturelle » comme un des concepts-clefs de son enseignement moral. Ce concept joue un rôle encore important dans les encycliques de Jean XXIII et de Paul VI ; on sait la place qu'il occupe dans

Humanae vitae et dans *Persona humana*. La notion de « droits de l'homme » tend aujourd'hui à le remplacer : c'est particulièrement clair dans les textes de Jean-Paul II. Or l'usage de ces deux notions est fort intéressant pour notre propos.

La responsabilité inaliénable de tous les fidèles

Quand le Magistère utilise le concept de loi naturelle, il se place d'emblée sur un terrain qui lui est commun avec l'ensemble des hommes, puisque, conformément à la conception traditionnelle, la loi naturelle relève de la « raison naturelle ». Elle définit, dès lors, un lieu où d'autres personnes que les représentants du Magistère ont compétence, du simple fait de leur humanité. Lieu, par conséquent (en principe, du moins), de rencontre, d'échange, de communication : l'architecture de *Pacem in terris* est, à cet égard, tout à fait instructive, puisque les quatre premières parties utilisent précisément le concept de loi naturelle pour dialoguer avec les « hommes de bonne volonté » et que la dernière seulement fait usage de considérations proprement chrétiennes. Le concept devrait donc, en principe et par le sens même qu'on lui donne, faire l'accord des esprits et ne donner prise à aucune tentative d'impérialisme éthique ou d'appropriation privée de compétence et de légitimité morales. On est ici sur un terrain où le dialogue entre partenaires également compétents est possible.

Faut-il ajouter que cette compétence, propre aux hommes en raison de leur nature, appartient aussi aux chrétiens et que, de ce fait, le dialogue librement conduit avec les non-chrétiens doit l'être également à l'intérieur de l'Eglise ? Si la parole magistérielle peut obliger le chrétien dans le domaine de l'éthique, ce n'est donc pas en s'appuyant sur la loi naturelle, mais pour des raisons qui relèvent de la foi en dernière instance.

Mais cela laisse intacte la compétence que donne au chrétien l'usage de sa raison. De plus, la référence christologique et la garantie pneumatologique dont se réclame l'institution hiérarchique pour fonder son autorité, sont aussi et d'abord le bien commun de la communauté ecclésiale comme telle, avant de trouver leur expression propre dans la fonction magistérielle. Ainsi, le concept de loi naturelle renvoie-t-il à la responsabilité et à la compétence éthiques inaliénables de tous les fidèles.

Un revirement qui devrait porter des fruits

Le concept de droits de l'homme joue un rôle analogue. Quels que soient, en profondeur doctrinale, ses enracinements judéo-chrétiens, il apparaît dans l'histoire de l'humanité porté par le puritanisme anglo-américain et,

en Europe notamment, par le mouvement des Lumières. Historiquement, les droits de l'homme sont nés et se sont développés en dehors de l'Eglise catholique et contre elle et ils ont trouvé dans le Magistère un adversaire déclaré. Pratiquement, il faudra attendre Vatican II, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II, pour les entendre proclamés *urbi et orbi*. Référence désormais obligée. S'agit-il d'une nouvelle habileté, qui n'a certes rien de machiavélique, pour s'approprier une notion naguère exécrée ? Nouvelle ruse, nouvelle duplicité ? Nouvelle tentative de synthèse cléricale ? La surenchère dont les droits de l'homme font l'objet le donnerait parfois à croire.

Leur reconnaissance et leur utilisation dans le discours magistériel devraient logiquement, et en cohérence avec leur nature même, induire les effets suivants : 1) Exclure, chez les représentants du Magistère, toute tentative de mainmise autoritaire sur ces droits et, par leur biais, sur l'éthique. Le risque — faut-il le répéter ? — est permanent. Il peut être conjuré, tant bien que mal, si l'institution reconnaît la spécificité religieuse de sa doctrine et de ses engagements pour les droits de l'homme : l'Eglise n'a pas l'exclusivité de leur fondement ; d'autres familles religieuses et philosophiques peuvent prétendre à ce fondement à partir de leur propre singularité. Celle du christianisme fait référence à la parole de Dieu révélée en Jésus-Christ. Les refus et les errements historiques de l'Eglise, en ce domaine des droits de l'homme, devraient rester présents à sa mémoire, non point pour une stérile culpabilisation, mais pour un authentique positionnement théologique qui soit cohérent à la fois avec les requêtes de notre époque et avec le dynamisme interne de la foi. C'est là une première condition à la vérité de l'intervention magistérielle et à la crédibilité de l'Eglise en matière de droits de l'homme et de morale.

2) Une deuxième s'impose immédiatement : laisser retentir dans l'Eglise elle-même les postulations de sa propre doctrine des droits de l'homme. Elle ne peut tenir un double langage et conduire une double pratique : *« Si l'Eglise veut que sa doctrine évangélique soit efficace, lit-on dans un document de travail de « Justice et paix », elle doit d'abord et avant tout stimuler dans le monde la reconnaissance, l'application, la protection et la promotion des droits de la personne humaine, en commençant par faire un examen de conscience, par porter un regard sévère sur la manière et la mesure dont les droits fondamentaux sont observés et mis en pratique dans sa propre organisation »*¹¹. Comme on dit, il faut commencer par

11. Cité dans *Recherches de science religieuse*, op. cit., p. 297.

balayer devant sa porte. Mais c'est bien dans son propre fonds, même si les stimulations viennent de l'extérieur, que l'Eglise devrait trouver les raisons de corriger les abus de sa pratique.

Ainsi, les notions de loi naturelle et de droits de l'homme nous ont permis de souligner la responsabilité spécifique des simples fidèles, en tant que tels, dans le domaine de l'éthique, non pas face au Magistère de l'Eglise ou contre lui, mais avec lui. La notion de peuple de Dieu, si vigoureusement mise en relief par Vatican II, nous aidera à pousser plus avant la réflexion.

éthique, magistère et peuple de dieu

On sait l'importance qu'accorde *Lumen gentium* à cette notion. Si l'Eglise est d'abord désignée dans son mystère, c'est comme peuple de Dieu en marche qu'elle est ensuite qualifiée : tous, pape, évêques, prêtres, laïcs, en font partie, à titre égal, de par leur baptême et ont, de ce fait, la même mission fondamentale d'annoncer aux hommes la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu. Et c'est à partir de cette conception que sont examinées les distinctions entre les membres de l'Eglise, qui sont des distinctions de fonctions et de structures, relevant du service et non du pouvoir au sens courant du terme. Par ailleurs, le chapitre qui est consacré aux laïcs reprend les caractères qui ont été précédemment attribués au peuple de Dieu : sacerdoce, royauté, prophétie.

On pressent les conséquences théoriques et pratiques de ce renversement de perspective, avec la priorité qui est ainsi donnée aux notions de mystère et de peuple de Dieu sur celles de hiérarchie et de société, qui prévalaient auparavant. M.-D. Chenu voit dans ce renversement quelque chose de constitutionnel et rappelle qu'un amendement du cardinal Woytila, qui proposait de donner la priorité à la notion de « *societas perfecta* », fut rejeté. Le terme de « société » n'est pas repoussé pour autant ; il a sa place, seconde, à l'intérieur de la notion englobante de « communauté ». Le retentissement de ce changement sur la compréhension et sur les modalités de fonctionnement de l'autorité magistérielle, notamment en matière d'éthique, peut se formuler dans les propositions suivantes.

1. Tout d'abord — j'emprunte ici les termes du P. Chenu — « *c'est en parfaite homogénéité avec cette conception (celle qui inscrit la société hiérarchique dans la communauté ecclésiale) que le peuple de Dieu, communauté hiérarchique, est considéré comme sujet porteur de la Parole et, à ce titre, jouit du sensus fidei dans son comportement quotidien et dans sa*

participation au progrès du dépôt de la foi. Le magistère est sans doute un conditionnement nécessaire de son orthodoxie, mais il n'est pas le détenteur de la présence de l'Esprit, promoteur de la tradition vive — l'Écriture en acte — et distributeur des charismes »¹².

2) Dès lors, dans la mesure où la structure « Eglise enseignante - Eglise enseignée » réservait l'autorité de la foi exclusivement au « corps pastoral » et accentuait la passivité des simples fidèles face à l'appareil hiérarchique (conception si caricaturalement proposée par Pie X dans un passage célèbre de *Vehementer*), elle est en contradiction avec la théologie développée par *Lumen gentium*. La responsabilité du message évangélique confiée à l'Eglise incombe à tous ses membres et elle est active : une co-responsabilité active qui s'appuie sur la distinction fondamentale « communauté-ministères », mais qui ne s'accommode pas d'un dualisme qui opposerait clercs et laïcs. La co-responsabilité éthique des fidèles se trouve donc affirmée : aucun d'entre eux, qu'il soit « divinement » institué (évêque, collègue épiscopal, pape) ou non, ne peut en être démis, ni ne doit s'en démettre. Ce qui veut dire que le simple fidèle ne saurait, de principe, se contenter d'une conduite de stricte conformité au précepte venu d'ailleurs, comme si l'autorité dont cet ailleurs, en l'occurrence le Magistère, se trouve légitimement investi suffisait à obliger la conscience, alors que le dynamisme de la foi du chrétien en Eglise, et sa raison, en tant que raison pratique (conscience morale), appellent de droit la compréhension personnelle des motivations de son action.

3. En matière de foi et de morale, il existe donc une authentique autorité chrétienne du peuple de Dieu et de ses membres en tant que tels. La prise de conscience de ce fait entraîne une profonde modification des rapports d'autorité, comme je viens de le rappeler, et l'apparition, au sein de l'Eglise catholique, d'une forme d'opinion publique. Sans doute, celle-ci ne s'identifie-t-elle pas à la régulation d'une majorité numériquement déterminée. Elle doit tenir compte, en premier lieu, de l'autorité principielle des Ecritures et de la Tradition, en second lieu et en rapport avec cette première régulation normative, de la position spécifique du Magistère institué. Mais, ces nuances rappelées, l'existence d'une opinion publique dans l'Eglise catholique est rendue nécessaire par l'environnement culturel des pays démocratiques ; elle est aussi appelée par le contraste que présentent à cet égard les régimes politiques de type totalitaire ; elle est enfin exigée par

12. M.-D. CHENU, « Société ? Communauté ? », dans *Jésus*, n° 50, septembre 1986, p. 3.

la liberté de conscience, la liberté religieuse et ce qu'a de plus fondamental la liberté chrétienne, en sa conjugaison avec la charité, qui nous vient de la Parole de Dieu. Les rapports d'autorité entre Magistère et simples fidèles ne peuvent plus ignorer, en contexte contemporain, cette exigence de la foi.

4. L'opinion publique s'est, en fait, plus d'une fois manifestée. Le cas d'*Humanae vitae* demeure exemplaire. Je ne fais que le rappeler. A certains égards, on peut considérer la publication de cette encyclique comme bénéfique, moins en raison du contenu précis de la norme édictée par Paul VI que pour le débat qu'elle a suscité. Sur une question qui concernait directement la plupart des chrétiens, elle leur a permis de prendre conscience de l'existence dûment motivée de divergences avec l'enseignement magistériel, et elle a permis au Magistère de mesurer l'écart qui se manifestait entre ses déclarations et leur réception (ou leur non-réception). Il faut noter qu'un débat s'est ainsi ouvert, qui dure encore, et qui devrait permettre aux simples fidèles comme aux représentants du Magistère de mieux mesurer la complexité de la question sexuelle et des exigences de sa gestion éthique, humaine et chrétienne. Question et exigences qui sont loin d'être maîtrisées (le seront-elles jamais ?) et qui appellent, à coup sûr, des réaménagements ultérieurs.

5. En relation avec ces problèmes, on peut penser que le Magistère devrait se garder, en ses prises de position éthiques, d'une tendance maintes fois manifestée à exagérer l'intangibilité des normes qu'il a édictées dans le passé et à confondre fidélité et immobilisme. C'est la « fidélité » à ses prédécesseurs qui a été une des raisons déterminantes de la prise de position de Paul VI sur la régulation des naissances. Les termes d'immuabilité, d'objectivité, d'absoluité, fréquemment employés en certains documents romains, témoignent de cette tendance à une immobilité que l'histoire dément¹³. Les changements survenus sur des points importants (le prêt à intérêt, les droits de l'homme, la liberté religieuse, le statut de la femme dans le couple, dans la famille et dans l'Eglise, etc., ainsi que sur une

13. Le cardinal Ratzinger fait un usage immodéré de ces termes, par exemple, dans sa conférence lors d'une session des évêques d'Amérique du Nord, à Dallas (4-9 février 1984). Ses rappels à l'ordre s'allient par ailleurs à un pessimisme théologique dont témoigne abondamment l'*Entretien sur la foi*. P. Valadier souligne avec raison les raccourcis et les amalgames risqués, les généralisations hâtives, que l'on trouve dans cet ouvrage (cf. *Etudes*, octobre 1985). De tels propos laissent pensif sur la crédibilité que l'on peut accorder à telle autre de ses interventions.

question qui n'est pas directement d'ordre éthique, la liberté de la recherche scientifique avec Galilée) sont là pour fournir la preuve que la fidélité à la tradition ecclésiale peut être comprise autrement que sous la forme de l'immobilisme. Invoquer cette forme de conservatisme est malsain : la crainte de se mettre en contradiction avec une position défendue antérieurement dans tel document magistériel empêche tout à la fois de prendre en compte les données nouvelles de l'évolution historique et la force inventive de la fidélité évangélique ; elle entame la crédibilité du discours magistériel en affirmant une continuité factice, en provoquant le soupçon ou le reproche justifié de duplicité.

6. Dans le cadre d'une opinion publique intra-ecclésiale, où les responsabilités des partenaires envers l'unité ne doivent pas réduire la nécessaire pluralité de son expression (selon la dialectique de Ricœur entre les tendances à dogmatiser et à problématiser), l'Église catholique devrait reconnaître officiellement le droit au désaccord pour des raisons dûment motivées, surtout quand on est confronté à des problèmes complexes qui nécessitent la recherche et le débat¹⁴. On peut d'ailleurs estimer que la qualité chrétienne et humaine de l'autorité du Magistère se mesure aussi à sa capacité de gérer les situations conflictuelles — je dirai même, plus profondément, le conflit comme situation permanente due aux diversités intra-ecclésiales —, de manière à produire avec l'active collaboration de tous des réconciliations jamais définitives, toujours provisoires, jamais complètes, toujours partielles. L'unité dans la différence constitue toujours un fragile équilibre, qui ne peut se maintenir que dans le mouvement.

7. Dans la question que nous traitons ici, une place spéciale est à faire au théologien moraliste. Il se trouve aux avant-postes et il est le premier intéressé par la liberté de recherche et par l'expression publique qu'il peut prudemment lui donner. Un congrès récent de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) rappelait à ce propos que le ministère spécifique du théologien moraliste, dans l'Église, se situe au carrefour de trois fidélités. Dans l'un des rapports élaborés en atelier, celles-ci sont définies ainsi : « 1) Le théologien moraliste est un témoin qualifié (compétent) de l'Écriture et de la Tradition des mœurs chrétiennes ; 2) il est tenu par l'exigence de respecter intégralement la réalité éthique

14. La question du droit au désaccord a été relancée récemment avec le cas du théologien américain Charles Curran. Sur ce point encore, il est souhaitable qu'un libre débat puisse se développer et que soit évitée la synthèse cléricale trop précipitée de tel représentant du Magistère ou de tel théologien.

de l'action envisagée et des personnes qu'elle concerne ; 3) il sert, à sa place, la communion ecclésiale et écoute les diverses instances chargées du ministère de la règle de la foi. Ces trois fidélités peuvent se révéler conflictuelles. Toute réduction *a priori* à l'une des trois, notamment à celle qui sacrifierait unilatéralement l'obéissance au Magistère, est une trahison de son ministère spécifique ».



Je terminerai sur une note d'humour, en me référant aux deux textes suivants. Dans le passionnant livre que M. Balmary a consacré au « sacrifice interdit », elle écrit : « *A l'invariance des Ecritures répond la multiplicité des voix qui, de génération en génération, les parlent et s'entre-parlent par elles. Si ces textes sont notre mémoire, chaque itinéraire, chaque expérience humaine peut les revisiter ; s'ils sont vraiment notre mémoire, ils doivent contenir de quoi être, jusqu'à la fin des temps, lus nouvellement* »¹⁵. Où est le magistère ? Je dirai, faisant miennes ces lignes, qu'il est dans ces Ecritures et dans leur revisitation. J'ajouterai toutefois que celle-ci se fait toujours aussi en communauté ecclésiale et que la fonction magistérielles apparaîtrait d'autant plus importante que serait plus grande cette liberté retrouvée. Nécessité même, dans ce contexte, du Magistère, non pas d'abord ni principalement pour contrôler, rappeler à l'ordre, mais pour aider et guider sur le chemin de la liberté, condition de l'unité.

L'autre texte est de Paul VI, que j'avais oublié et que je retrouve avec plaisir à la fin de l'article déjà cité du P. Chenu : « *Nous allons avoir une période de plus grande liberté dans la vie de l'Eglise et, par conséquent, pour chacun de ses fils. Cette liberté signifiera moins d'obligations légales, moins d'inhibitions intérieures. La discipline formelle sera réduite, tout arbitraire sera aboli ainsi que toute intolérance, tout absolutisme. La loi positive sera simplifiée, l'exercice de l'autorité sera tempéré, le sens de la liberté promu* ». Et le P. Chenu d'ajouter, ce qui est mon souhait : « *Acceptons-en l'augure* ».

rené simon

15. M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Ed. Grasset, 1986, p. 17.