

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN THÉOLOGIE

PAR
DENIS AUDET

VÉRITÉ ET LIBERTÉ APRÈS *VERITATIS SPLENDOR* :
ANALYSE D'UNE QUESTION DISPUTÉE ET PERSPECTIVES DE RECHERCHES

AVRIL 2004

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Ma gratitude s'adresse en priorité à Madame Thérèse Nadeau-Lacour, ma directrice de recherche en théologie morale.

Je remercie également toutes les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à l'élaboration de cette recherche.

RÉSUMÉ

À l'occasion du symposium international organisé à Rome pour souligner le dixième anniversaire de la publication de l'encyclique *Veritatis Splendor*, le pape Jean-Paul II exhortait les participants à approfondir le rapport entre la vérité et la liberté. Faisant écho à cette exhortation, déjà exprimée dans l'encyclique elle-même, la démarche de ce mémoire d'abord descriptive et exploratoire puis explicative et prospective, veut insister sur le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté dans la littérature en théologie morale après *Veritatis Splendor*. En d'autres termes, il s'agit d'une part, d'effectuer la recension la plus large possible de la littérature théologique francophone depuis dix ans en morale et, d'autre part, de mettre en évidence, à même cette littérature, la nature du rapport entre vérité et liberté ainsi que les problèmes que ce rapport soulève en théologie morale.

Selon cette perspective, la présente démarche de la recherche comporte trois volets : le premier consiste à faire une analyse du rapport entre vérité et liberté dans *Veritatis Splendor* afin de voir la place et le sens que l'encyclique accorde à ce rapport ; le deuxième volet présente en deux temps un inventaire raisonné de la littérature de langue francophone en théologie morale depuis 1993 relativement à cette question ; et le troisième volet s'intéresse aux arguments des auteurs engagés dans le débat avant d'exposer quelques éléments de synthèse et de dégager de nouvelles perspectives de recherche que l'examen de cette littérature permet d'entrevoir.

Ainsi deux lectures du mémoire peuvent être privilégiées, soit que le lecteur s'intéresse à la littérature théologique publiée en français dans les dix années qui ont suivi la parution de *Veritatis Splendor* ; soit que l'intérêt du lecteur se porte sur une des questions les plus disputées en morale : les tensions dynamiques entre vérité et liberté.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1. Le contexte de la rédaction et l'objet de la lettre encyclique.....	2
2. Problématique de recherche.....	4
3. Dynamique descriptive et exploratoire de recherche.....	6
I. LE RAPPORT ENTRE LA VÉRITÉ ET LA LIBERTÉ DANS VERITATIS SPLENDOR.....	10
1. Introduction.....	11
1.2. Occurrence des mots "vérité" et "liberté" dans l'encyclique.....	12
1.2.1. <i>Le choc des occurrences</i>	12
1.2.2. <i>Une analyse particulière : Les classifications de Pierre Daubercies</i>	13
1.3. Vérité et liberté dans l'encyclique : existence et caractéristiques.....	19
1.4. Le rapport nécessaire entre la vérité et la liberté dans l'encyclique.....	24
1.4.1. <i>Les liens entre la vérité et la liberté</i>	25
a) <i>Dans la salutation apostolique</i>	25
b) <i>Dans le premier chapitre</i>	25
c) <i>Dans le second chapitre</i>	26
d) <i>Dans le troisième chapitre et la conclusion</i>	28
e) <i>Analyse du rapport entre la vérité et la liberté par Jean-Louis Bruguès</i>	30
f) <i>Analyse du rapport entre la vérité et la liberté par Georges Cottier</i>	34
1.5. La dépendance nécessaire de la liberté envers la vérité dans l'encyclique.....	40
2. Le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans <i>Veritatis Splendor</i>	45
2.1. <i>Occurrence du mot "loi" dans l'encyclique</i>	48
2.1.1. <i>Une autre analyse particulière de Pierre Daubercies</i>	48
2.2. <i>L'association entre Loi de Dieu et vérité dans l'encyclique</i>	53
a) <i>Dans l'introduction et le premier chapitre</i>	54
b) <i>Dans le second chapitre</i>	55
c) <i>Dans le troisième chapitre et la conclusion</i>	56
2.3. Le rapport fondamental entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans l'encyclique.....	57

2.3.1. <i>Les liens entre la loi et la liberté</i>	58
a) <i>Dans l'introduction et le premier chapitre</i>	58
b) <i>Dans le second chapitre</i>	59
c) <i>Dans le troisième chapitre et la conclusion</i>	62
2.4. <i>L'étude de Albert Chapelle sur le rapport entre la vérité, la loi et la liberté dans l'encyclique</i>	64
II. 1993-1994 : PREMIÈRES RÉACTIONS	72
1. Introduction	73
2. 1993	75
3. 1994	107
III. 1995-2003 : POINTS ET CONTREPOINTS APPROFONDISSEMENT DU DÉBAT	139
1. Introduction	140
2. 1995	141
3. 1996	156
4. 1997	165
5. 1998	175
6. 1999	179
7. 2000	183
8. 2001-2003	188
IV. ÉLÉMENTS DE SYNTHÈSE	196
1. Introduction	197
1.2. Le coeur du problème	198
1.2.1. <i>L'aspect de la morale fondamentale</i>	199
a) <i>Le problème des sources de la morale</i>	199
b) <i>Le problème des sources du jugement et de la formation de la conscience morale</i>	202

c) <i>Le problème des actes intrinsèquement mauvais</i>	203
d) <i>Le problème de l'historicité</i>	205
1.2.2. <i>L'aspect de la morale spéciale</i>	207
1.2.3. <i>Le statut du théologien moraliste et son rapport au magistère de l'Église</i>	208
2. <i>Les grandes tendances du débat et leurs nuances</i>	210
2.1. <i>Les auteurs radicaux</i>	211
2.2. <i>Les auteurs nuancés</i>	215
2.3. <i>Les auteurs qui rejoignent les affirmations de Veritatis Splendor</i>	221
3. <i>Conclusion</i>	226
CONCLUSION GÉNÉRALE	227
1. <i>Bilan de la recherche</i>	229
2. <i>Bienfait et méfait d'une crise</i>	229
3. <i>De nouvelles perspectives de recherches inspirées par Veritatis Splendor</i>	234
3.1. <i>La spiritualité et la morale</i>	235
3.2. <i>L'exégèse et la morale</i>	237
3.3. <i>La christologie et la morale</i>	238
4. <i>Vers un dépassement</i>	239
BIBLIOGRAPHIE	240

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Mais la morale est plus qu'une somme de lois et d'interdits. Tout accomplissement de la vie en procède et tout ce à quoi le coeur aspire (encore faut-il qu'il trouve un écho dans le tumulte des passions et le vacarme du temps)¹.

1. Le contexte de la rédaction et l'objet de la lettre encyclique

Veritatis Splendor est la première lettre encyclique dans l'histoire de l'Église à se consacrer entièrement aux questions de théologie morale fondamentale. Le caractère exceptionnel d'un tel événement dans l'histoire de l'Église était à la mesure de l'estimation par le Magistère de la gravité de la situation en théologie morale. Dans son décret *Optatam Totius*, le concile Vatican II demandait que les *disciplines théologiques* soient «renouvelées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut²». Selon cette perspective, le Concile invitait les théologiens moralistes à apporter «un soin particulier à l'enseignement de la théologie morale» en soulignant que l'exposé scientifique «de cette matière devra être davantage nourri de la doctrine de la sainte Écriture³». Cependant, selon Livio Melina, ces recommandations semblent être restées «sans échos et plutôt en marge des thématiques sur lesquelles s'est focalisé le débat des vingt-cinq dernières années de la théologie morale⁴». Ainsi, le renouveau de l'Église proposé par le concile Vatican II a très certainement pris des proportions inattendues dans le domaine de la théologie morale. D'ailleurs, les

¹- Christoph SCHÖNBORN, *Le défi du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p.46.

²- Les Actes du Concile Vatican II, *Optatam Totius*, § 16, [deuxième édition revue, corrigée et augmentée], Paris, Éditions du Cerf, 1966.

³- Les Actes du Concile Vatican II, *Ibid.*, § 16. Plusieurs théologiens moralistes ont rappelé cette invitation du Concile ; cf. Servais-Théodore PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris-Fribourg, Éditions Universitaires-Cerf, 1985, p.p. 311-312 ; cf. Livio MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Paris, Culture et Vérité, 1995, p.p. 32-33 ; cf. Jean-Louis BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale, Tome 1: "Methodologie"*, [Cahiers de l'École cathédrale, 15], Paris, Mame, 1995, p 28.

⁴- L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p. 33.

réactions et les recherches que ce renouveau a suscité chez les théologiens moralistes, sont pour une large part à l'origine de la publication en 1993 de la lettre encyclique *Veritatis Splendor*. La parution de ce document important coïncide avec la sortie du *Catéchisme de l'Église catholique*⁵. Comme le précise Jean-Louis Bruguès, il y a «entre ces deux textes majeurs du Magistère une sorte de répartition des rôles⁶». D'une part, le *Catéchisme* propose «un exposé complet, systématique et organique de la foi de l'Église», mais n'aborde pas comme telles les «questions d'actualité» qui préoccupent le Magistère⁷. D'autre part, tout en s'appuyant sur le *Catéchisme*, l'encyclique répond à ces questions d'actualité et s'engage à analyser «la situation nouvelle créée par la mise en discussion globale et systématique du patrimoine moral⁸». Cette remise en question a débuté avec l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968 au sujet des «normes particulières» ; elle s'est ensuite élargie à partir de 1975 en remettant en cause les notions de «nature humaine» et de «loi naturelle» de la déclaration romaine *Persona Humana* ; et enfin, la remise en question s'est transformée en opposition ouverte contre «l'autorité du Magistère» dans le domaine de la morale après la publication de *Familiaris Consortio* en 1981. C'est donc dans un contexte de crise qu'apparaît *Veritatis Splendor* et ce n'est pas un hasard si cette encyclique a été publiée huit mois après la parution française du *Catéchisme*.

Dans ce contexte, le Magistère estimait qu'il était «de son devoir urgent de proposer son discernement et son enseignement, afin d'aider l'homme sur le chemin vers la vérité et vers la liberté» (*V. S.* § 27). Il lui apparaissait alors «nécessaire de relire l'ensemble de l'enseignement moral de l'Église, dans le but précis de rappeler quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique, qui [risquaient] d'être déformées ou rejetées dans le contexte actuel» (*V. S.* § 4). Ainsi l'encyclique était destinée à traiter «plus profondément et plus amplement les questions concernant les fondements mêmes de la théologie morale», fondements qui [étaient attaqués] par certains courants

⁵- Le texte latin du *Catéchisme de l'Église catholique* est paru le 11 octobre 1992. Nous utilisons l'édition française, Paris, Mame/Plon, 1996.

⁶- J.-L. BRUGUÈS, «Veritatis splendor, une encyclique de combat» : *Communio* : 19/2, (1994), p. 135. Les citations de cet article se retrouvent aussi dans la *présentation* de *La Splendeur de la vérité*, Paris, Éditions Mame/Plon, 1993. C'est à cette édition française de l'encyclique que nous nous référerons dorénavant lorsqu'il en sera question.

⁷- J.-L. BRUGUÈS, *ibid.*, p.p. 135-136.

⁸- *Ibid.*, p. 136 ; *V. S.*, § 4.

contemporains» (*V. S.* § 5). À vrai dire, en adressant cette encyclique aux évêques catholiques, Jean-Paul II désirait «énoncer *les principes nécessaires pour le discernement de ce qui [était] contraire à la "saine doctrine"* et rappeler les éléments de l'enseignement moral de l'Église qui [semblaient] particulièrement exposés à l'erreur, à l'ambiguïté ou à l'oubli» (*V. S.* § 30). Il insiste donc sur le rôle et la responsabilité des «pasteurs» en matière morale (*V. S.* §§ 114-116). Jean-Paul II s'adresse premièrement aux évêques qui partagent avec lui «la responsabilité de garder «la saine doctrine» (2 *Tm* 4, 3), [avec] l'intention de *préciser certains aspects doctrinaux qui paraissent déterminants pour faire face à ce qui est sans doute une véritable crise*» (...), au sein de la communauté chrétienne (*V. S.* § 5). Mais il s'adresse aussi, par conséquent, à «ceux qui enseignent la théologie morale dans les séminaires et les facultés de théologie par mandat des pasteurs légitimes» (*V. S.* § 110).

2. Problématique de recherche

En reprenant les indications des Conciles Vatican I et Vatican II, Jean-Paul II rappelle que, pour sauvegarder «saintement et exposer avec fidélité la Parole de Dieu», le Magistère de l'Église a «le devoir de déclarer l'incompatibilité de certaines orientations de la pensée théologique ou de telle ou de telle affirmation philosophique avec la vérité révélée» (*V. S.* § 29)⁹. En s'appuyant sur l'Écriture Sainte et la Tradition vivante de l'Église, Jean-Paul II examine, à la lumière de la doctrine catholique, les conceptions «anthropologiques et éthiques déterminées» qui remettent en question les enseignements moraux de l'Église. Or, Jean-Paul II souligne dans son analyse qu'au «point de départ de ces conceptions, on note l'influence plus ou moins masquée de courants de pensée qui en viennent à séparer la liberté humaine de sa raison nécessaire et constitutive à la vérité» (*V. S.* § 4). Ainsi, nous pourrions émettre l'hypothèse selon laquelle, pour *Veritatis Splendor*, la question des rapports entre la vérité et la liberté est le noyau central autour duquel se cristallise la crise en théologie morale¹⁰. L'objet précis de cette encyclique proposerait de «développer quelques questions fondamentales» à

⁹- Conc. Oecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, § 10 ; Conc. Oecum. Vat. I, Const. dogm. sur la foi catholique *Dei Filius*, ch. 4 : *DS*, § 3018.

¹⁰- Nous tenterons de confirmer cette hypothèse dans les pages suivantes.

partir de «l'enseignement moral de l'Église, en pratiquant un nécessaire discernement sur des problèmes controversés entre les spécialistes de l'éthique et de la théologie morale» (*V. S.* § 5).

Parmi la critique des enseignements moraux de l'Église, certaines positions théologiques nient l'existence d'une morale spécifiquement chrétienne. Ces positions mettent en doute l'unité et la permanence du discours moral chrétien et se donnent comme objectif d'assurer une morale humaine autonome, indépendante des Écritures, de la Tradition de l'Église et du Magistère ecclésial. Les fondements traditionnels de la théologie morale chrétienne et l'objectivité d'un jugement sur les problèmes moraux sont ainsi ébranlés au nom de la rationalité et de la liberté. Les théologiens moralistes qui soutiennent de telles positions remettent alors en cause l'existence de lois morales universelles et l'intervention même du Magistère dans le domaine de la morale. C'est dans ce contexte de remise en question, toujours actuel, que s'inscrit l'encyclique *Veritatis Splendor*. Il semble que la question fondamentale du rapport entre la vérité et la liberté se trouve au coeur de cette crise. Nous comprenons, dès lors que le problème pourrait servir de fil conducteur pour explorer les publications des théologiens moralistes depuis 1993 et pour ouvrir de nouvelles perspectives relatives au devenir de la théologie morale en ce début de millénaire.

En rappelant rapidement le contexte dans lequel a été rédigée *Veritatis Splendor* et l'objet de l'encyclique, nous avons remarqué que les problèmes soulignés par Jean-Paul II indiquaient déjà que la question des rapports entre la vérité et la liberté était pour lui une question majeure en théologie morale. C'est pourquoi, afin de mieux évaluer la situation et les orientations à venir en théologie morale, nous nous proposons de voir en quels termes se pose le problème de ce rapport depuis la parution de l'encyclique. Le travail scientifique que nous nous proposons de faire ici concerne la littérature francophone en théologie morale relative à *Veritatis Splendor*. Cette littérature y est systématiquement recensée dans la perspective de vérifier l'hypothèse selon laquelle la question du rapport entre la vérité et la liberté est le thème majeur, voire intégrateur, des débats qu'elle met en oeuvre.

Une telle démarche, dans sa matière comme dans sa manière, n'a jamais été entreprise jusqu'à ce jour. Dans sa manière, par un état le plus large possible des écrits de langue française en théologie

morale relatif à *Veritatis Splendor*, ce travail peut devenir un instrument intéressant pour de futurs chercheurs ; dans sa matière, l'hypothèse selon laquelle le cœur du débat concerne le rapport entre la vérité et la liberté, le travail devrait permettre non seulement d'éclairer, en les recentrant, les différentes thèses disputées mais aussi de voir dans quelles nouvelles directions la recherche peut s'orienter.

Selon une telle perspective, les trois premiers chapitres de ce mémoire seront consacrés exclusivement à un travail descriptif et exploratoire, alors que le quatrième chapitre consistera plutôt en un travail explicatif. Ainsi, nous rappellerons dans le premier chapitre les éléments essentiels de l'encyclique relatifs au rapport vérité/liberté. Nous verrons que *le problème du rapport entre la vérité et la liberté est une question majeure et décisive en théologie morale*. Dans les second et troisième chapitres, nous présenterons la littérature théologique francophone directement liée à la parution de *Veritatis Splendor* en résumant de façon chronologique les articles et les monographies parues depuis dix ans. Nous constaterons alors que *la littérature en théologie morale après Veritatis Splendor manifeste le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté*. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous proposerons quelques éléments de synthèse qui permettront de dégager les nouvelles perspectives de recherche en théologie morale que nous évoquerons en conclusion. La dernière partie de cette introduction présente en détail la dynamique de la recherche.

3. Dynamique descriptive et exploratoire de recherche

Le premier chapitre sera consacré à l'analyse d'un aspect majeur de l'encyclique *Veritatis Splendor* : le rapport entre la vérité et la liberté. Afin de mieux comprendre les formes de ce rapport, ce premier chapitre est divisé en deux parties élaborées selon une même méthode. Nous y analyserons, dans la première partie, le rapport entre la vérité et la liberté et, dans la seconde, le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine. Pour chacune de ces parties, il a semblé important d'exposer tout d'abord le sens que l'auteur de l'encyclique attribuait aux termes vérité, loi et liberté pour, ensuite, préciser le rapport qui, selon lui, les unit.

Ainsi, dans la première partie, la démarche conduira à étudier premièrement les occurrences des mots “vérité” et “liberté” dans l’encyclique en présentant une analyse particulière de Pierre Daubercies. Deuxièmement, nous nous arrêterons sur l’existence et les caractéristiques de ces deux termes en montrant qu’ils ne représentent pas uniquement pour la tradition chrétienne des concepts philosophiques. Troisièmement, nous soulignerons la nécessité du rapport entre la vérité et la liberté en nous demandant dans un premier temps si ces deux termes étaient systématiquement liés entre-eux dans l’encyclique. Puis, après avoir exposé respectivement les analyses de J.-L. Bruguès et de Georges Cottier sur le rapport vérité/liberté, nous concluerons la première partie de ce chapitre en examinant ce rapport à la lumière de la dépendance de la liberté envers la vérité.

La seconde partie de ce chapitre concerne le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans *Veritatis Splendor*. Tout d’abord, nous compléterons l’étude des occurrences en nous appuyant sur l’analyse de P. Daubercies concernant le concept de “loi”. Ensuite, après avoir constaté que les mots “loi” et “vérité” avaient souvent la même signification pour Jean-Paul II, nous effectuerons une analyse linéaire de l’encyclique afin de montrer comment ces deux termes y sont associés. Puis, nous nous arrêterons sur le rapport fondamental entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans *Veritatis Splendor* en mettant en évidence, dans une seconde analyse linéaire, les liens entre la loi et la liberté. Enfin, dans le but de résumer les éléments fondamentaux du rapport entre la vérité, la loi et la liberté, nous conclurons ce premier chapitre en exposant l’étude de Georges Cottier que nous avons privilégiée pour sa clarté et sa rigueur au sujet de ce rapport. Une telle démarche, exploratoire, devrait permettre de cerner les arguments clefs de l’encyclique ainsi que les fondements de l’argumentation qui y est développée.

Les deuxième et troisième chapitres de ce mémoire s’inscrivent, eux aussi, dans une démarche exploratoire. Ainsi, une fois exposée la position de Jean-Paul II au sujet du rapport vérité/liberté, il s’agissait d’examiner les réactions qu’elle a suscitées et c’est pourquoi, afin de mieux comprendre le rapport vérité/liberté chez les théologiens moralistes après *Veritatis Splendor*, ces deux chapitres présentent une vaste recension couvrant la décennie 1993-2003. Pour cet inventaire raisonné de la littérature de langue française, nous nous sommes proposé de résumer année par année les articles

scientifiques et les monographies parues en français à la suite de l'encyclique¹¹. Cette recension s'effectuera donc en deux temps. Dans le deuxième chapitre, nous présenterons *la première vague des commentaires* qui couvre une période allant de 1993 à 1994 et, dans le troisième chapitre, nous exposerons des *réflexions plus approfondies* qui s'échelonnent de 1995 à 2003¹². L'ensemble de cette recension permettra, dans le quatrième chapitre, non seulement de faire l'état des différentes positions engagées dans le débat et de mieux comprendre l'évolution de la théologie morale au cours de cette période, mais aussi de mettre en évidence les enjeux du débat concernant le rapport entre la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor*¹³. Après l'examen des réactions et des arguments depuis 1993, nous pourrons apporter quelques éléments de réponses sur le caractère problématique du rapport vérité/liberté et indiquer ainsi quelques orientations à venir en théologie morale.

L'étude critique proprement dite de la littérature en théologie morale postérieure à l'encyclique s'effectuera dans le quatrième chapitre de ce mémoire. Ce dernier chapitre, dans lequel nous mettrons en évidence les arguments du débat, est principalement un travail de réflexion sur les deux chapitres précédents. La démarche explicative que nous nous proposons de suivre devrait nous permettre d'entrevoir les grandes tendances du débat et d'ouvrir, en conclusion, de nouvelles perspectives de recherche en théologie morale. Selon cette perspective, le quatrième chapitre est divisé en deux parties. Dans la première partie, nous exposerons le coeur du problème en théologie morale en soulignant d'une nouvelle manière en quoi la littérature théologique concernant *Veritatis Splendor* renvoie au rapport entre vérité et liberté ou à l'un des éléments de ce rapport et aux secteurs de la théologie morale que la crise de ce rapport affecte. Cette partie, subdivisée en trois points, s'intéressera tout d'abord au secteur de la *morale fondamentale*, en examinant successivement, le problème *des sources de la morale*, le problème *des sources du jugement et de la formation de la conscience morale*, le problème *des actes intrinsèquement mauvais* et le problème *de l'historicité*. Ensuite, nous nous arrêterons brièvement à l'aspect de la *morale spéciale* et enfin, au *rapport entre le théologien moraliste et le magistère de l'Église*.

¹¹ - Nous comprenons également dans cette littérature les ouvrages étrangers traduits et disponibles en français.

¹² - Nous nous inspirons ici d'une observation de S.-T. PINCKAERS pour subdiviser notre recension ; cf. *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, [Cahiers de l'École cathédrale, 18], Paris, Mame, 1995, p. 7.

¹³ - Nous avons résumé 54 textes pour le second chapitre et 34 textes pour le troisième.

Dans la seconde partie, nous effectuerons une synthèse explicative des réactions et des arguments au sujet du rapport entre vérité et liberté en résumant les *grandes tendances du débat et leurs nuances*. Subdivisée en trois points, cette partie dégagera les différentes positions des auteurs engagés dans le débat depuis la parution de l'encyclique. Ainsi, après avoir réparti les auteurs en trois groupes, nous exposerons premièrement la position des *auteurs radicaux* en nous référant à Charles. E. Curran. Ensuite, nous décrirons la position des *auteurs nuancés* en nous appuyant sur Pierre Gaudette. Puis, nous résumerons la position des *auteurs qui rejoignent les affirmations de Veritatis Splendor* en nous rapportant à une analyse de G. Cottier. En étudiant l'argumentation de ces auteurs, nous pourrions situer, le plus adéquatement possible, la place du rapport entre vérité et liberté dans leurs discours respectifs. La conclusion de ce quatrième chapitre insistera sur le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté dans la littérature théologique après *Veritatis Splendor* et permettra de tracer rapidement un portrait de la situation actuelle en théologie morale fondamentale. Enfin, en nous référant au travail de recension effectué dans le mémoire, y compris *Veritatis Splendor*, la conclusion s'appliquera non seulement à tracer un bilan de la recherche mais également à dessiner le profil des recherches les plus récentes en théologie morale.

Avant d'aborder le premier chapitre de ce mémoire il convient de préciser quelques éléments de structure et de contenu. Notre intention de départ consistait à faire une recension exhaustive des textes concernant le rapport vérité/liberté après *Veritatis Splendor*. Toutefois, très rapidement il est apparu impossible de mener à terme une telle recherche en raison de quelques difficultés insurmontables dans les délais impartis (cf. note 1, p. 73). Par ailleurs, des constantes se dégagèrent très vite des textes recensés ; nous nous sommes alors orientés vers une hypothèse exploratoire de lecture. Ainsi, le mémoire se présente d'abord comme l'état de la littérature francophone dans les suites de *Veritatis Splendor* et n'est pas une étude exhaustive de la thématique Vérité et Liberté. Selon cette perspective, le mémoire manifeste deux types de recherche. D'une part, la recherche d'un *corpus* littéraire de langue française concernant *Veritatis Splendor*, le plus exhaustif possible ; elle fait l'objet des chapitres deux et trois qui recensent dix années de débat en théologie morale. D'autre part, l'étude thématique du rapport vérité/liberté, préparée dans les trois premiers chapitres, n'est traitée de manière systématique qu'au chapitre quatre et ouvre sur les perspectives les plus récentes en théologie morale.

I

LE RAPPORT ENTRE LA VÉRITÉ ET LA LIBERTÉ
DANS *VERITATIS SPLENDOR*

1. Introduction

Selon l'encyclique, le problème fondamental du rapport entre la vérité et la liberté survient lorsqu'on supprime le lien indissociable entre la liberté et la vérité ; ou encore lorsqu'on exalte la liberté humaine au dépend de la vérité en en faisant «*un absolu, qui serait la source des valeurs*» (V. S. § 32), ou inversement, lorsqu'on «*remet radicalement en question cette même liberté*» (V. S. § 33) ; ou bien lorsqu'on remet en cause la réalité de la vérité ; ou, enfin, lorsqu'on atténue ou nie «*la dépendance de la liberté par rapport à la vérité*» (V. S. § 34). Ainsi, le rapport entre la vérité et la liberté peut prendre plusieurs formes, incompatibles entre elles. Les problèmes soulignés par l'encyclique indiquent l'importance de ce rapport en théologie morale. C'est pourquoi *Veritatis Splendor* considère que la remise en question des enseignements moraux de l'Église par certaines conceptions sociales, culturelles, psychologiques, philosophiques ou théologiques, entraîne des difficultés «*graves pour la vie morale des fidèles, pour la communion dans l'Église et aussi pour une vie sociale juste et solidaire*» (V. S. § 5). Les difficultés entraînées sont graves parce qu'elles mènent au relativisme moral et au scepticisme religieux. Selon cette perspective, c'est justement «*en s'abandonnant au relativisme et au scepticisme (cf. Jn 18, 38), [que] l'homme recherche une liberté illusoire en dehors de la vérité elle-même*» (V. S. § 1). Comme on peut le voir dans ces extraits, la question du rapport entre la vérité et la liberté se trouve effectivement, pour l'auteur de l'encyclique, au coeur de la crise en théologie morale.

Aussi, afin de mettre en évidence le rapport vérité/liberté et les problèmes soulevés par les différentes formes que peut prendre ce rapport, nous verrons, dans cette première partie l'importance, pour Jean-Paul II, de préserver ce qui était traditionnellement admis comme fondement de la théologie morale. Nous nous arrêterons, dans un premier temps, à la signification des mots “vérité” et “liberté” ; dans un deuxième temps, nous aborderons la question de l'existence même de la vérité et de la liberté et ce qui caractérise ces deux termes ; puis, dans un troisième temps, nous traiterons du rapport nécessaire entre la vérité et la liberté ; et enfin, nous examinerons la question de la dépendance nécessaire de la liberté envers la vérité.

1.2. Occurrence des termes vérité et liberté dans l'encyclique

Il est tout d'abord nécessaire de comprendre adéquatement les sens des mots "vérité" et "liberté" tels qu'ils sont employés dans *Veritatis Splendor*. Plus descriptive qu'explicative, cette sous-partie sera subdivisée en deux points et consistera en une analyse thématique de ces deux termes dans l'encyclique. En premier lieu, nous nous arrêterons brièvement sur ce qu'on pourrait appeler le choc des occurrences. Puis, afin de savoir si les mots "vérité" et "liberté" sont univoques, nous résumerons le travail d'un auteur qui a étudié particulièrement cette question. Nous aurons ainsi l'occasion de constater le décalage entre le vocabulaire utilisé par l'encyclique et les usages contemporains de ces deux termes.

1.2.1. Le choc des occurrences

En excluant le mot "vérité" du titre français de *Veritatis Splendor*, ce terme apparaît 200 fois dans l'encyclique, tandis que le mot "liberté" est utilisé 169 fois. Il est intéressant de noter pour l'instant que le mot liberté est employé presque aussi souvent que le mot vérité¹. Le choc visuel que représente le nombre de fois où ces deux termes apparaissent dans le discours de l'encyclique est remarquable. D'une façon schématique, on peut noter dans la salutation apostolique que le mot "vérité" revient 2 fois, alors que le mot "liberté" n'apparaît qu'une seule fois. Dans l'introduction de *Veritatis Splendor*, on retrouve le mot "vérité" 12 fois, tandis que le mot "liberté" est employé à 2 reprises. Au premier chapitre, «Maître, que dois-je faire de bon ?», le mot "vérité" est utilisé 14 fois et le mot "liberté" 25 fois. Dans le second chapitre, «Ne vous modelez pas sur le monde présent», le mot "vérité" apparaît 91 fois, alors que le mot "liberté" revient 100 fois. Et dans le troisième chapitre, «Pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ», on rencontre le mot "vérité" 79 fois et le mot

¹ - Bien évidemment, la plupart des ordinateurs possèdent un programme plus ou moins rudimentaire, capable de relever mathématiquement le nombre de fois où les mots "vérité" et "liberté" ont été utilisés dans l'encyclique.

“liberté” 39 fois. Dans la conclusion enfin, on compte 2 fois l’emploi du mot “vérité” et du mot “liberté”.

1.2.2. Une analyse particulière : Les classifications de Pierre Daubercies

Trois mois après la parution de l’Encyclique, la revue *Esprit et Vie* publiait un article de P. Daubercies dans lequel il présentait une lecture détaillée de *Veritatis Splendor*². Dans la deuxième partie de cet article, P. Daubercies cherche, entre autres objectifs, «à faire comprendre qu’il existe un décalage entre le vocabulaire scripturaire et [le] langage courant sinon philosophique de notre temps»³. Il explique ainsi que le problème de ce décalage est relatif «à l’écart entre les modes de pensée, les significations des mots dans la Bible, et notre langage actuel⁴». Aussi, avant de montrer la différence entre le vocabulaire biblique de l’encyclique et le vocabulaire actuel utilisé couramment, il affirme :

Si nous avons à expliquer le contenu de l’Encyclique, la première tâche serait de faire comprendre que les mots vérité, liberté ou ceux qui touchent à l’autorité (commandement — obéissance — soumission) ont des significations précises dans l’Écriture et qu’il convient de s’en souvenir dans la mesure où le document pontifical est plus proche du langage scripturaire que du langage courant⁵.

Comme il l’avait fait dans la première partie de son article pour la notion de *Loi*, P. Daubercies entreprend «un travail de classement, de distinctions des niveaux auxquels se rapporte» en premier lieu le mot “vérité” et ensuite le mot “liberté”. Le travail de P. Daubercies sera utile dans la mesure où il souligne les différents sens que peuvent prendre les mots “vérité” et “liberté” dans le langage

²- Pierre DAUBERCIES, «Après lectures de “Veritatis Splendor”» : [1^è partie], *Esprit et Vie*, 49, (1993), 673-685 ; [2^è partie], *Esprit et Vie*, 50, (1993), 698-703.

³- *Ibid.*, p. 698.

⁴- *Ibid.*, p. 698.

⁵- *Ibid.*, p. 698.

courant et dans l'Encyclique⁶. La réflexion de cet auteur avait pour but «de faire admettre» aux «contradicteurs éventuels» les différences de vocabulaires et donc de perspectives entre le langage de *Veritatis Splendor* et le langage habituel. En outre, le travail de P. Daubercies met en relief l'importance de comprendre le (ou les) sens des mots «vérité» et «liberté» selon l'Encyclique, pour quiconque tient à remettre en cause ou à soutenir les affirmations qui y sont contenues. Selon cette perspective, il faut se placer au même niveau de langage que *Veritatis Splendor* lorsqu'on veut commenter les positions qu'elle défend. Autrement, les critiques pourraient tomber dans le piège dénoncé par Jean Brun au sujet du christianisme : «Systématiser, conceptualiser, historiciser, phénoménologiser, socialiser ou dialectiser le christianisme revient à le changer d'abord en son contraire pour se demander ensuite ce qu'il est⁷.» En d'autres termes, le vocabulaire religieux de l'Encyclique ne correspond pas toujours au vocabulaire d'une société sécularisée. P. Daubercies précise par ailleurs que d'un côté nous avons le «point de vue de Dieu et unité de la vérité, de l'autre, point de vue de l'homme et multiplicité⁸».

En ce qui concerne le point de vue de *Veritatis Splendor*, P. Daubercies distingue cinq niveaux de sens pour le mot «vérité». Au niveau «transcendant» (§ 99), se trouvent la Vérité de Dieu (§ 1), la vérité du Christ, chemin, vérité, vie (§ 19), la vérité de l'Esprit qui introduit dans la vérité tout entière (*id.* ou § 4)⁹. À un autre niveau, on retrouve la «vérité de l'Évangile (§ 112), du message (§ 91), de la vérité révélée (§ 29), de la loi mosaïque, prototype de la vérité (§ 15), de la Loi nouvelle, lumière de vérité (§ 12). Ce qui conduirait à «la» (§ 26) ou «aux» (§ 29) vérités de la foi¹⁰. Parmi celles-ci on retrouve «la vérité de la création (§ 41), la vérité sur l'homme (§ 31), [la vérité] de l'homme (§

⁶ - En soulignant le décalage entre le vocabulaire de *Veritatis Splendor* et le vocabulaire actuel, tel qu'il peut être en usage dans les différentes disciplines contemporaines comme la philosophie surtout, P. DAUBERCIES montre que «les perspectives adoptées sont différentes» (p. 701) selon les disciplines. La remarque est importante si on désire éviter un débat inutile sur les différentes conceptions des mots «vérité» et «liberté».

⁷ - Jean BRUN, *Philosophie et christianisme*, Québec, Éditions du Beffroi, 1988, p. 11.

⁸ - P. DAUBERCIES, *op.cit.*, p. 699.

⁹ - *Ibid.*, p. 698.

¹⁰ - *Ibid.*, p. 698.

40-86), la vérité profonde de son être (§ 53, 83), son “entière vérité” (§ 103)¹¹. On passe ensuite au niveau de la morale dans lequel on parle de «la vérité sur le bien (§ 63), la vérité morale (§ 56), les vérités morales (§ 36), la vérité de l’ordre moral (§ 86)¹². Il n’est pas exclu de trouver la vérité comme qualité morale dans les énumérations (§ 100-107)¹³. Et enfin, «au bas de l’échelle, se situerait la vérité subjective : chacun étant confronté à “sa” vérité (§ 32)¹⁴. P. Daubercies termine son analyse en soulignant aussi «la multitude de textes où le terme est employé sans précision : connaître la vérité (§ 1), chercher la vérité (§ 34), la plénitude de la vérité (§ 117), la dépendance de la liberté à la vérité (§ 35)¹⁵».

Selon P. Daubercies, le § 99 de l’Encyclique offre une indication permettant de mieux comprendre le sens du mot “vérité” dans *Veritatis Splendor*.

Une position centrale nous paraît fournie par le § 99. «Ainsi le Bien suprême et le bien moral se rejoignent dans la *vérité*, la vérité de Dieu créateur et Rédempteur et la vérité de l’homme créé et racheté par Lui». L’italique du premier “vérité” est bien dans le texte et cela paraît constituer une sorte de définition qui rendrait compte de la majorité des emplois du document¹⁶.

P. Daubercies remarque ensuite que cette «signification particulière» du mot “vérité” est effectivement «différente de l’usage actuel, même en philosophie¹⁷». Ne visant pas à une étude technique du sens du mot “vérité” en philosophie, P. Daubercies cite un passage du manuel philosophique de A. Vergez et D. Huisman : «La vérité est une valeur qui concerne un jugement...elle qualifie non l’objet lui-même

¹¹- *Ibid.*, p. 698.

¹²- P. DAUBERCIES mentionne que c’est «à propos de la vérité morale que les renvois seraient plus nombreux. Voir encore §§ 8, 30, 61, 62, 72, 75, 82, 91, 93» ; *ibid.*, note 25, p. 698.

¹³- *Ibid.*, p. 698.

¹⁴- *Ibid.*, p. 698.

¹⁵- *Ibid.*, p. 698.

¹⁶- *Ibid.*, p. 698.

¹⁷- *Ibid.*, p. 698.

mais la valeur de mon assertion¹⁸.» Selon cette signification, la «vérité désignerait l'ensemble des jugements en conformité avec un réel¹⁹» Ainsi, après avoir décrit brièvement le sens philosophique et courant du mot «vérité», P. Daubercies expose le point de vue, «manifestement biblique», adopté par l'encyclique.

Pour comprendre les sens des mots «vérité» et «liberté» dans le vocabulaire scripturaire de *Veritatis Splendor*, P. Daubercies renvoie le lecteur au *Vocabulaire de Théologie Biblique*²⁰. Dans un premier temps, afin de montrer les différents sens concernant le mot «vérité», P. Daubercies cite le passage du *V.T.B.* suivant :

Dans le langage courant, est appelée vraie une parole conforme au réel... C'est la conception intellectualiste des grecs qui est ordinairement la nôtre. La notion biblique de vérité est différente, car elle est fondée sur une expérience religieuse, celle de la rencontre avec Dieu. Elle connut pourtant une évolution notable, alors que dans l'A.T., la vérité est avant tout la fidélité à l'Alliance, elle deviendra dans le N.T. la plénitude de la Révélation centrée sur Jésus-Christ. [...] La vérité au sens chrétien, ce n'est donc pas le vaste domaine de l'être que nous aurions à conquérir par un effort de pensée, c'est la vérité de l'Évangile, la parole révélatrice du Père, présente en Jésus-Christ et éclairée par l'Esprit qu'il nous faut accueillir dans la foi, pour qu'elle transforme nos existences²¹.

Il précise enfin que «la Vérité de Dieu est sa fidélité dans l'Alliance, [tandis que] la vérité des hommes désigne directement leur fidélité à l'Alliance et à la Loi divine²²». Ainsi, dans «les livres de Sagesse, la notion de vérité désigne la doctrine de Sagesse, la Vérité révélée²³». De même, c'est «la vérité de l'Évangile qui, dans les Pastorales, est la «bonne doctrine». La Vérité est la personne même du Christ,

¹⁸ - *Ibid.*, p.p. 698-699.

¹⁹ - *Ibid.*, p. 699.

²⁰ - Désormais, lorsqu'il sera question de cette ouvrage, nous utiliserons le sigle *V. T. B.*

²¹ - *Ibid.*, p. 699 ; *V. T. B.*, col. 1328.

²² - *Ibid.*, p. 699.

²³ - *Ibid.*, p. 699.

qui, dit saint Jean, porte en lui-même la plénitude de la Révélation²⁴».

Pour le mot “liberté”, P. Daubercies poursuit son travail de classification en soulignant en premier lieu les différentes conceptions du mot “liberté” dans l’Écriture. Il aborde ensuite «le sens du mot dans la pensée actuelle, en philosophie plus que dans la vie courante²⁵». Puis, dans un troisième temps, il expose les sens du mot “liberté” dans *Veritatis Splendor*. Ainsi, P. Daubercies précise d’abord que dans le *Nouveau Testament*, la notion de liberté «est une valeur «religieuse», même si, comme le dit le *V.T.B.* (col. 658), la Bible «affirme implicitement que l’homme est doté du pouvoir de répondre, par un libre choix, aux intentions de Dieu sur lui, [...]»²⁶. Comme le remarque P. Daubercies, l’*Ancien Testament* présente «la liberté comme une libération par Yahwé», tandis que le *Nouveau Testament* «est centré autour du Christ notre libérateur²⁷». Puisque Jésus «n’a pas connu le péché, le Christ est la liberté», l’Encyclique mentionne d’ailleurs que celui-ci «est la synthèse vivante et personnelle de la liberté parfaite dans l’obéissance totale à la volonté de Dieu²⁸» (*V. S.* § 87). La liberté humaine «est à la fois donnée (1 Thess 4, 8), fournie (Gal 3, 5) ou versée (Rom 5, 5) par l’Esprit et à la fois construite : elle ne consiste pas dans la licence, elle s’exprime par le service de Dieu et des autres²⁹». En tant que réalité religieuse, «la liberté ne manque pas d’exercer une influence sur le plan terrestre : elle libère de l’incertitude, même des vaines observances et elle amène à vivre autrement les relations sociales (cf. Philémon)³⁰».

P. Daubercies étudie ensuite les sens du mot “liberté” dans la pensée actuelle en signalant la

²⁴ - *Ibid.*, p. 699.

²⁵ - *Ibid.*, p. 699.

²⁶ - P. DAUBERCIES n’ignore pas que «religieux n’est pas identique à chrétien». Il explique «qu’on n’a pas affaire à une notion «humaine» de type psychologique ou social ni même métaphysique mais à un concept à situer dans une histoire du salut». *Ibid.*, note 27, p. 699.

²⁷ - *Ibid.*, p. 699.

²⁸ - *Ibid.*, p. 699.

²⁹ - *Ibid.*, p. 699.

³⁰ - *Ibid.*, p. 699.

différence entre la pensée courante et la réflexion philosophique. Pour la première, «la liberté peut être prise pour un pouvoir de faire ce que l'on désire, ce dont on a envie, [...]»³¹. Tandis que, pour la seconde, la liberté est définie «comme une absence de contrainte totale, [qui] admet une multitude de degrés et implique un exercice selon la raison»³². Cependant, comme l'indique P. Daubercies au sujet de cette définition :

[...] il est certain que la perspective adoptée [par la pensée philosophique] est celle de l'homme privé ou pouvant développer une liberté physique (liée au corps), sociale (d'expression, de réunion), psychologique (capacité à penser par soi-même, à dominer son affectivité) ou morale (déjà adhésion ou refus d'une loi morale et pas nécessairement élaboration de cette loi)³³.

Notons enfin, avec l'auteur, que cette «réflexion philosophique est prolongée par la question : “la liberté pour quoi faire ?” qui déborde largement le problème du fonctionnement ou des conditions de l'acte volontaire ou libre, objets limités de la réflexion sur la liberté»³⁴.

Dans *Veritatis Splendor*, P. Daubercies constate la présence des sens bibliques aussi bien que profanes. D'une part, il observe que la vocation «à la liberté (§§ 17, 66) reporte à la libération du péché, ce que confirment les citations de l'Écriture : la loi de l'Esprit t'a affranchi (Rom 8, 2 § 23), la vérité (révélée) vous libérera (Jo 8, 32 § 34)³⁵». Il ajoute que ce sens est la plupart du temps «accompagné du qualificatif : “vrai”, la vraie liberté (§§34-38-96)³⁶». Et d'autre part, il y a la «liberté de l'homme (§ 31-38-54-84-86)» et «la liberté “humaine” (§ 33-35-36-37-103)». Enfin, P. Daubercies précise que les expressions liées à ce sens profane «ne peuvent se rapporter qu'au pouvoir de se décider propre à l'homme, pouvoir que des courants de pensée moderne ont pu exalter (§ 32) ou

³¹ - *Ibid.*, p. 699.

³² - *Ibid.*, p. 700.

³³ - *Ibid.*, p. 700.

³⁴ - *Ibid.*, p. 700.

³⁵ - *Ibid.*, p. 700.

³⁶ - *Ibid.*, p. 700.

remettre radicalement en question (§ 33)³⁷. Or, il remarque que, en général, on peut facilement voir «si la liberté est prise au sens profane lorsqu'elle est en conflit avec la loi divine (§ 36 ou 54)³⁸. Toutefois, lorsqu'il est question de la dépendance de la liberté envers «la vérité (§ 34) on est enclin à penser qu'il est question de vérité (révélée) puisqu'un texte d'Écriture suit³⁹». Et pourtant, ce problème «est aussi d'ordre philosophique si la liberté doit s'exercer selon la raison et non la fantaisie de chacun⁴⁰». L'analyse de P. Daubercies montre enfin que *Veritatis Splendor* «est axée sur le sens biblique de la liberté mais elle fait davantage allusion au sens profane. Et il convient d'être attentif pour ne pas se tromper sur le niveau auquel tel passage se place⁴¹».

On le constate, il existe effectivement un décalage entre le vocabulaire scripturaire utilisé par l'encyclique et le langage courant de notre temps. Cette précision sera utile dans les deuxième et troisième chapitres de notre travail lorsque nous étudierons le *caractère problématique des rapports entre la vérité et la liberté dans la littérature après Veritatis Splendor*. Dans cette première partie, il importait de clarifier les diverses conceptions des termes principaux de notre sujet afin de mieux comprendre la problématique qui nous intéresse. Or, après avoir remarqué que la vérité et la liberté ne sont pas des termes univoques, nous examinerons ce qui les caractérise en montrant l'importance de la participation libre du croyant à la vérité de Dieu. Nous verrons alors que la vérité et la liberté, dans l'encyclique, ne représentent pas seulement des mots renvoyant à des concepts à comprendre.

1.3. Vérité et liberté dans l'encyclique : existence et caractéristiques

La nécessité de sauvegarder le rapport essentiel entre la vérité et la liberté, tout comme la

³⁷- *Ibid.*, p. 700.

³⁸- *Ibid.*, p. 700.

³⁹- *Ibid.*, p. 700.

⁴⁰- *Ibid.*, p. 700.

⁴¹- *Ibid.*, p. 700.

dépendance de cette dernière envers la première, implique évidemment l'existence de ces deux réalités pour *Veritatis Splendor*. L'encyclique débute donc par une sorte de déclaration solennelle qui met déjà l'accent sur l'existence de la vérité et de la liberté pour la foi chrétienne :

LA SPLENDEUR DE LA VÉRITÉ se reflète dans toutes les oeuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1, 26) : la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme, qui, de cette façon, est amené à connaître et à aimer le Seigneur⁴².

Naturellement, cette profession de foi inaugurale contraste nettement avec les mentalités et les modes de vie qui rejettent toute référence religieuse et métaphysique. Toutefois, sans entrer dans le débat de la «sécularisation» qui caractérise pour une part la modernité, mentionnons seulement, à la suite de J.-L. Bruguès, que la sécularisation «revendique une autonomie [...] des mentalités et des modes de vie à l'égard de toute référence religieuse et métaphysique⁴³». Ainsi, «elle affirme la volonté de l'homme de ne tirer que de lui-même les principes et les normes dont il a besoin pour diriger sa vie morale. La sécularisation exige donc une séparation radicale de toute expression religieuse⁴⁴». Et, selon l'expression de Max Weber, il en résulte en effet un «désenchantement du monde». En outre, remarque J.-L. Bruguès, lorsque «toute transcendance est écartée, c'est le corps social qui tend à s'ériger en référence suprême⁴⁵». Devant le relativisme et le scepticisme engendrés par la sécularisation, Jean-Paul II propose la vérité de l'Écriture Sainte et rappelle que la «source de toute vérité salutaire et de toute règle morale» est l'Évangile (*V. S.* § 28, p. 48)⁴⁶. De même, face à la perte du sens de la vie, il se tourne vers Jésus Christ et affirme, à cause de cela que «l'Église n'a cessé, et ne peut jamais cesser, de scruter "le mystère du Verbe incarné", dans lequel «s'éclaire vraiment le

⁴²- *V. S.*, Salutation apostolique.

⁴³- J.-L. BRUGUÈS, «Veritatis splendor, une encyclique de combat», p.p. 139-140.

⁴⁴- *Ibid.*, p. 140.

⁴⁵- J.-L. BRUGUÈS, dans la préface du livre de L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Paris, Culture et Vérité, 1995. p. 8.

⁴⁶- Les Actes du Concile Vatican II, *Dei Verbum*, ch. 2, § 7, [deuxième édition revue, corrigée et augmentée], Paris, Cerf, 1966.

mystère de l'homme⁴⁷» (*V. S.* § 28).

Veritatis Splendor rappelle qu'en confessant «la vérité du Verbe incarné» (*V. S.* § 27), l'Église, «dans sa vie et dans son enseignement, se présente comme colonne et support de la vérité (1 *Tm* 3,15), et aussi de la vérité dans l'agir moral» (*V. S.* § 27). Elle se présente ainsi parce que, dans la recherche du sens de la vie qui préoccupe depuis toujours l'être humain, l'Église affirme quelle peut aider «l'homme sur le chemin vers la vérité et vers la liberté» (*V. S.* § 27), en proposant «à tous la réponse qui vient de la vérité de Jésus Christ et de son Évangile» (*V. S.* § 2). En effet, selon l'encyclique, Jésus Christ est «l'unique réponse» (*V. S.* § 7). Il est celui qui donne «la réponse décisive à toute interrogation de l'homme, en particulier à ses interrogations religieuses et morales» (*V. S.* § 2), parce qu'il est l'«image du Dieu invisible» (*Col* 1, 15), (*V. S.* § 2 ; § 19). Pour *Veritatis Splendor*, l'Église confesse sa foi en celui qui peut véritablement donner une réponse aux questions fondamentales des êtres humains «sur ce qui est bien et sur ce qui est mal» (*V. S.* § 8). Dans cette perspective, elle voit donc en Jésus Christ celui qui «enseigne la vérité sur l'agir moral» (*V. S.* § 8). En le considérant comme «la lumière du monde, [et] la lumière de la vie (cf. *Jn* 8, 12)» (*V. S.* § 19), Jésus Christ devient la «lumière véritable qui éclaire tout homme (*Jn* 1, 9)» (*V. S.* § 1). Il est de ce fait, «le chemin, la vérité et la vie (cf. *Jn* 14, 6)» (*V. S.* § 2 ; § 19) «qui conduit au Père» (*Jn* 14, 6), (*V. S.* § 19).

Cependant, il ne suffit pas d'adhérer intellectuellement à la vérité du Christ et aux principes moraux de l'agir chrétien. L'encyclique le dit expressément quand elle précise qu'il «ne s'agit pas seulement [...] de se mettre à l'écoute d'un enseignement et d'accueillir dans l'obéissance un commandement» (*V. S.* § 19). Il s'agit en réalité de suivre et d'imiter Jésus «sur le chemin de l'amour» (*V. S.* § 20) et «d'adhérer à la personne même de Jésus, de partager sa vie et sa destinée, de participer à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père» (*V. S.* § 19). Ainsi, par cet engagement de foi du chrétien, «le disciple de Jésus devient vraiment *disciple de Dieu*» (*Jn* 6, 45), (*V. S.* § 19). Par ailleurs, *Veritatis Splendor* souligne l'urgence pour tous de redécouvrir la Parole de Dieu et la nouveauté de la foi chrétienne :

⁴⁷- Les Actes du Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, ch. 1, § 22.

Il faut retrouver et présenter à nouveau le vrai visage de la foi chrétienne qui n'est pas seulement un ensemble de propositions à accueillir et à ratifier par l'intelligence. Au contraire, c'est une connaissance et une expérience du Christ, une mémoire vivante de ses commandements, une *vérité à vivre*. Du reste, une parole n'est vraiment accueillie que lorsqu'elle est appliquée dans les actes, lorsqu'elle est mise en pratique. La foi est une décision qui engage toute l'existence. Elle est une rencontre, un dialogue une communion d'amour et de vie du croyant avec Jésus Christ, Chemin, Vérité et Vie (cf. *Jn* 14, 6). Elle implique un acte de confiance et d'abandon au Christ, et elle nous permet de vivre comme il a vécu (cf. *Ga* 2, 20), c'est-à-dire dans le plus grand amour de Dieu et de nos frères⁴⁸.

On peut remarquer ici l'importance de la cohérence entre «l'engagement intérieur et les gestes qui l'expriment et le confirment» (*Jn* 2, 3-6), (*V. S.* § 21 ; § 26). De cette manière, la foi a effectivement un contenu moral, car «elle est source et exigence d'un engagement cohérent de la vie» (*V. S.* § 89). À la suite de l'encyclique, J.-L. Bruguès, précise que la spécificité de la morale chrétienne réside «dans sa dimension théologique (§ 26), c'est-à-dire dans le lien étroit qui unit à la foi la totalité de l'agir du baptisé⁴⁹». En ce sens, la morale chrétienne «est fondamentalement une morale de la perfection⁵⁰» et celle-ci «n'est possible que dans une ouverture à la transcendance⁵¹». En réalité, grâce à la cohérence entre l'engagement intérieur et la vie morale du croyant, la foi chrétienne «devient «confession», non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes : elle se fait *témoignage*» (*V. S.* § 89). Un témoignage rendu «à la vérité morale» (*V. S.* § 91 ; § 93) et «au caractère absolu du bien moral» (*V. S.* § 91 ; § 94), qui confirme la vérité du message de Jésus en demeurant fidèle à la Loi de Dieu. Le croyant témoigne ainsi «de sa foi et de sa confiance en Dieu, mais aussi de son obéissance à la vérité et à l'absolu de l'ordre moral (*V. S.* § 91). La vérité qu'est le Christ suppose un engagement libre de la part du croyant, puisque «la liberté authentique [...] se manifeste et vit par le don de soi» (*V. S.* § 89).

Par leur foi et leur vie en Jésus Christ, les croyants «deviennent «lumière dans le Seigneur» et

⁴⁸- *V. S.*, § 89.

⁴⁹- J.-L. BRUGUÈS, «Veritatis splendor, une encyclique de combat», p. 142.

⁵⁰- *Ibid.*, p. 141.

⁵¹- *Ibid.*, p. 144.

«enfants de la lumière» (*Ep* 5, 8), et ils se sanctifient par «l'obéissance à la vérité» (*IP* 1, 22)» (*V. S.* § 1). Cependant, l'encyclique rappelle que, depuis le «péché originel» (*Gn* 3, 1-24), l'être humain est «tenté en permanence de détourner son regard du Dieu vivant et vrai pour le porter vers les idoles (cf. *Th* 1, 9), échangeant «la vérité de Dieu contre le mensonge» (*Rm* 1, 25)» (*V. S.* § 1). Il devient alors difficile pour l'être humain d'obéir à la vérité, surtout s'il «n'est plus convaincu que c'est seulement dans la vérité qu'il peut trouver son salut» (*V. S.* § 84). Or, Jean-Paul II affirme que «s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes» (*V. S.* § 99). Aussi, face à une morale sécularisée l'auteur de *Veritatis Splendor* déclare, en s'appuyant sur l'Évangile, que «Dieu seul est Bon» (*Mt* 19, 17 ; *Mc* 10, 18 ; *Lc* 18, 19), et que «Dieu seul, le Bien suprême, constitue la base inaltérable et la condition irremplaçable de la moralité» (*V. S.* § 99). J.-L. Bruguès écrit :

Dieu seul est vérité. [...] Mais dans le Christ crucifié, cette vérité cherche à rayonner et à éclairer tous les hommes (§117). Le moyen proprement humain d'accéder à la vérité est donc d'y participer, de s'y laisser gracieusement associer ; on parle alors de «théonomie participée» (§ 41)⁵².

On parle ici de *théonomie participée*, parce que «l'obéissance libre de l'homme à la Loi de Dieu implique effectivement la participation de la raison et de la volonté humaine à la sagesse et à la providence de Dieu» (*V. S.* § 41). Dans cette dynamique libératrice, le croyant est appelé à reconnaître «le principe et la fin de l'agir moral en Celui qui “seul est le bon” et qui, en se donnant à l'homme dans le Christ, lui offre la béatitude de la vie divine» (*V. S.* § 29).

À la lumière de ce que nous venons de voir jusqu'à présent, on peut dire que cette participation libre à la vérité de Dieu dans le Christ est constitutive du chrétien. Cette participation requiert effectivement l'existence et de la vérité et de la liberté de l'être humain. Dans cette perspective, c'est en tant qu'être libre que l'être humain est à l'image de Dieu. En effet, l'encyclique proclame que le «Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par le don total de lui-

⁵²- *Ibid.*, p. 145.

même et il appelle ses disciples à participer à sa liberté même» (*V. S.* § 85). Dans cet esprit, on peut observer que la vérité et la liberté, selon l'encyclique, ne représentent pas seulement des concepts abstraits.

1.4. Le rapport nécessaire entre la vérité et la liberté dans l'encyclique

Dans la partie précédente, nous avons montré rapidement, dans l'encyclique, l'existence de la vérité et, à un niveau différent, l'existence de la liberté qualifiant le croyant en tant qu'être libre, libérable et libéré. Or, la nécessité de sauvegarder le rapport essentiel entre la vérité et la liberté, tout comme la dépendance de cette dernière envers la première, impliquent évidemment, même si c'est à des niveaux différents, que ces deux réalités chrétiennes existent pour *Veritatis Splendor*. En outre, bien que l'on puisse déjà entrevoir ce qui caractérise ces deux termes dans l'encyclique, il apparaît néanmoins difficile de les cerner adéquatement sans étudier le rapport qui les unit. Aussi, quelque contraignante et fastidieuse que cette méthode puisse paraître au lecteur, nous entreprendrons une analyse linéaire de l'encyclique afin d'avoir un fil conducteur au plus près du texte dans notre démarche. Nous nous demanderons donc dans un premier temps si la vérité et la liberté dans l'encyclique sont des réalités systématiquement liées entre elles. Puis, dans l'intention de mieux comprendre le rapport entre ces deux réalités et pour en préciser le sens, nous exposerons dans un deuxième temps les analyses de J.-L. Bruguès et de G. Cottier au sujet de la liberté et de la vérité⁵³.

⁵³ - Il nous a semblé évident de choisir les commentaires de ces deux théologiens, puisqu'ils ont participé à l'élaboration de *Veritatis Splendor* et qu'ils ont été invités par les Éditions Mame/Plon à en présenter le contenu. À ce titre, leurs analyses devraient refléter avec justesse les positions de Jean-Paul II.

1.4.1. Les liens entre la vérité et la liberté

a) Dans la salutation apostolique et l'introduction

Dès la salutation apostolique de *Veritatis Splendor*, la liberté est liée à la vérité. En effet, cette dernière «éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme». En ce qui concerne l'utilisation du mot "liberté" dans l'introduction, on constate, dans les deux cas, qu'elle est aussi en lien avec la vérité. Soit par opposition, en soulignant que l'être humain «recherche une liberté illusoire en dehors de la vérité elle-même» (*V. S.* § 2), soit, de façon plus explicite, lorsque l'encyclique parle de la séparation de «la liberté humaine de sa relation nécessaire et constitutive à la vérité» (*V. S.* § 4)⁵⁴.

b) Dans le premier chapitre

Lorsqu'il est question de la liberté dans le premier chapitre, elle n'est presque jamais directement en lien avec la vérité. Cependant, si l'on considère que "commandement", "précepte", "norme" ou "loi" de Dieu appartiennent au champ sémantique de la vérité, la liberté est alors pratiquement toujours en lien avec la vérité. De même, nous remarquons un lien indirect entre ces deux termes, si l'on considère que «la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ» (*Jn* 1, 17) (*V. S.* § 23) et qu'il existe un «lien inséparable entre la grâce du Seigneur et la liberté de l'homme» (*V. S.* § 24). L'encyclique souligne encore un lien entre la vérité et la liberté quand elle précise que «le Magistère [...] estime qu'il est de son devoir urgent de proposer son discernement et son enseignement, afin d'aider l'homme sur le chemin vers la vérité et vers la liberté» (*V. S.* § 27).

⁵⁴ - Nous parlons de «lien en opposition» lorsque l'encyclique évoque les doctrines qui opposent et séparent, explicitement ou implicitement, la vérité et la liberté. Du seul fait que *Veritatis Splendor* critique de telles conceptions, elle montre *a contrario* le lien qui, pour elle, unit nécessairement la vérité et la vraie liberté.

c) *Dans le second chapitre*

Dans le deuxième chapitre les liens sont en général plus explicites. Par exemple, on peut le constater dans cette question : «qu'est-ce que la liberté et quelle est son rapport avec la vérité contenue dans la Loi de Dieu»? (*V. S.* § 30). Ou encore dans la citation de l'Évangile qui sert d'exergue au § 31 : «*Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera*» (*Jn* 8, 32) ; et dans «le fondement des droits de la personne», c'est-à-dire, le «droit à la liberté religieuse et au respect de la conscience dans sa marche vers la vérité» (*V. S.* § 31). On remarque aussi un lien par opposition entre la liberté et la vérité, lorsque *Veritatis Splendor* souligne que dans «certains courants de la pensée moderne, on en est arrivé à *exalter la liberté au point d'en faire un absolu, qui serait la source des valeurs*» ; et que, par conséquent, «*la crise au sujet de la vérité* n'est pas étrangère à cette évolution» (*V. S.* § 32). En outre, contre certaines tendances de la théologie morale actuelle, et c'est là le coeur du problème, l'encyclique mentionne que ces tendances «se rejoignent dans le fait d'affaiblir ou même de nier *la dépendance de la liberté par rapport à la vérité*» (*V. S.* § 34). Le lien fondamental entre ces deux termes est encore explicite quand *Veritatis Splendor* examine ces tendances «à la lumière de la dépendance fondamentale de la liberté par rapport à la vérité, exprimée de la manière la plus claire et la plus autorisée par les paroles du Christ : “Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera” (*Jn* 8, 32)» (*V. S.* § 34).

La liberté est mise en lien avec la vérité lorsque nous lisons que «la liberté humaine pourrait «créer les valeurs» et jouirait d'une primauté sur la vérité, au point que la vérité elle-même serait considérée comme une création de la liberté» (*V. S.* § 35). Nous pouvons observer un autre lien *a contrario* lorsqu'il est question d'une autonomie de la raison humaine, indépendante de Dieu, qui suggère «une liberté créatrice des normes morales en fonction des contingences historiques ou de la diversité des sociétés et des cultures» ; ce qui «contredirait l'enseignement de l'Église sur la vérité de l'homme» et qui «serait la mort de la liberté véritable» pour l'être humain (*V. S.* § 40). Il y a aussi un lien quand il est question de la loi comme «expression de la Sagesse divine» et qu'en «s'y soumettant, la liberté se soumet à la vérité de la création» (*V. S.* § 41). Ou encore, lorsqu'il est écrit que la liberté humaine «demeure dans la vérité» dans la mesure où elle obéit à la «Loi divine» (*V. S.* § 42). Un peu moins

explicite, le lien entre la vérité et la liberté est toutefois souligné quand *Veritatis Splendor* dénonce le «physicisme» ou le «biologisme» de certaines théories morales qui ne sont pas conformes «à la vérité sur l'homme et sur sa liberté» (*V. S.* § 48). Un lien entre ces deux termes est aussi exprimé lorsque l'encyclique mentionne que le lien entre la liberté et la loi est «fondé sur la vérité» (*V. S.* § 56). De même, quand, «dans le jugement pratique de la conscience, [...], se révèle le lien entre la liberté et la vérité» (*V. S.* § 61) ; et quand il est écrit que «la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie "de" la vérité, mais elle est toujours et seulement "dans" la vérité» (*V. S.* § 64).

Au § 65, nous notons aussi un lien entre la vérité et la liberté, parce qu'en étant au centre des choix particuliers, la liberté est une «*décision sur soi* et une façon de conduire sa vie pour ou contre le Bien, pour ou contre la Vérité, en dernier ressort pour ou contre Dieu (*V. S.* § 65). En ce qui concerne la critique de la théorie de «l'option fondamentale», nous constatons un lien implicite entre ces deux termes dans l'invitation de Jésus : «viens et suis-moi» (*Mt* 19, 21), car pour l'encyclique, cet appel «montre le haut degré de liberté accordé à l'homme et, en même temps, il atteste la vérité et la nécessité des actes de foi et des décisions» du disciple (*V. S.* § 66). La liberté est aussi mise en lien avec la vérité lorsque *Veritatis Splendor* dénonce la position de certains moralistes catholiques inspirés par une «conception de la liberté qui fait abstraction des conditions effectives de son exercice, de sa référence objective à la vérité sur le bien et de sa détermination par des choix de comportements concrets» (*V. S.* § 75). Enfin, il y a un lien entre la vérité et la liberté quand, premièrement, l'encyclique rappelle que l'Église «doit repousser» les courants de la pensée moderne et certaines tendances de la théologie morale sur la liberté qui s'inscrivent en opposition avec «la vérité intégrale sur l'homme», quand, deuxièmement, elle écrit qu'en Jésus Christ, «qui est la Vérité (cf. *Jn* 14,6), l'homme peut comprendre pleinement et vivre parfaitement, par ses actes bons, sa vocation à la liberté», et quand, troisièmement, *Veritatis Splendor* souligne que l'Esprit Saint est «Esprit de vérité, de liberté et d'amour» (*V. S.* § 83).

d) *Dans le troisième chapitre et la conclusion*

Dans le troisième chapitre, le lien entre la vérité et la liberté est manifeste. C'est le cas lorsque l'encyclique mentionne que «*le problème fondamental*» soulevé par les théories morales «est celui du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu ; en dernière analyse, c'est le problème du *rapport entre la liberté et la vérité*» ; ou quand elle écrit que, pour l'Église, «seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la vérité» ; ou encore que le «lien essentiel entre vérité-bien-liberté a été perdu en grande partie par la culture contemporaine» (*V. S.* § 84). C'est aussi le cas quand elle souligne que la liberté «s'enracine [...] dans la vérité de l'homme» (*V. S.* § 86). Lorsque *Veritatis Splendor* écrit que le «Christ nous révèle avant tout que la condition de la liberté authentique est de reconnaître la vérité honnêtement et avec ouverture d'esprit : «Vous connaîtrez la vérité et la liberté vous libérera» (*Jn* 8, 32)» ; ou lorsque c'est «la vérité qui rend libre face au pouvoir et qui donne la force du martyr» ; lorsqu'elle souligne qu'en «Jésus Christ, l'attachement à la vérité et l'adoration de Dieu se présentent comme les racines les plus intimes de la liberté» ; et que la mort de Jésus sur la croix «est la pleine révélation du lien indissoluble entre la liberté et la vérité, de même que sa résurrection des morts est la suprême exaltation de la fécondité et de la force salvifique d'une liberté vécue dans la vérité (*V. S.* § 87).

Nous retrouvons aussi paradoxalement un lien entre la vérité et la liberté quand l'encyclique parle d'une «séparation radicale» entre ces deux termes (*V. S.* § 88), ou, plus implicitement, quand il est question de rendre un «témoignage à la vérité morale» par le martyr (*V. S.* §§ 91-94). Ce lien est aussi présent lorsqu'il est écrit que l'être humain ne peut pas vivre «l'amour de la personne, de son bien véritable et de sa liberté authentique, [...] en dissimulant ou en affaiblissant la vérité morale» (*V. S.* § 95). Quand *Veritatis Splendor* explique qu'à partir du moment où l'Église défend les normes morales universelles et immuables, elle «ne fait que servir la vraie liberté de l'homme : du moment qu'il n'y a de liberté ni en dehors de la vérité ni contre elle» (*V. S.* § 95). Lorsque l'encyclique montre que «le Bien suprême et le bien moral se rejoignent dans la vérité, la vérité de Dieu Créateur et Rédempteur et la vérité de l'homme créé et racheté par Lui», et que c'est la seule vérité capable

d'ouvrir «la voie à l'authentique *liberté* de la personne» sur le plan de la vie sociale et politique ; même chose quand il est écrit que le lien inséparable entre la vérité et la liberté «réflète le lien essentiel entre la sagesse et la volonté de Dieu» (*V. S.* § 99), ou encore, que la morale «qui est fondée sur la vérité et qui, dans la vérité s'ouvre à la liberté authentique», rend un service «original» et «irremplaçable» à la personne et à la société (*V. S.* § 101).

Le lien entre les deux termes est explicite aussi lorsqu'on parle de «l'harmonie entre la liberté et la vérité» (*V. S.* § 102). Ou quand il est écrit au § 103 que le Christ nous «a donné la *possibilité* de réaliser *l'entière* vérité de notre être ; il a libéré notre liberté *de la domination* de la concupiscence» (*V. S.* § 103). De même, lorsque l'encyclique mentionne que plus le chrétien «obéit, avec l'aide de la grâce, à la Loi nouvelle de l'Esprit Saint, plus il grandit dans la liberté à laquelle il est appelé en servant la vérité, la charité et la justice» (*V. S.* § 107). C'est encore le cas lorsque *Veritatis Splendor* aborde «la joie du pardon qui, seule, donne la force de reconnaître dans la loi morale une vérité libératrice, une grâce d'espérance, un chemin de vie» (*V. S.* § 112). Enfin, nous soulignons l'importance de la vérité et de la liberté pour Jean-Paul II lorsqu'il souhaite, par cette encyclique, rappeler «brièvement les traits essentiels de la liberté, les valeurs fondamentales liées à la dignité de la personne et à la vérité de ses actes» (*V. S.* § 115). En terminant ce premier point, mentionnons que la liberté n'est pas liée explicitement à la vérité dans la conclusion de *Veritatis Splendor*.

D'une façon générale, l'analyse linéaire que nous venons de faire nous permet de mieux voir, premièrement, ce qui caractérise la vérité et la liberté et, deuxièmement, de constater que ces deux termes, même lorsqu'ils ne sont pas toujours explicitement liés entre eux dans *Veritatis Splendor*, le sont presque toujours indirectement. De plus, comme nous l'avons précisé plus haut, si l'on associe la Loi de Dieu à la vérité, la liberté est alors pratiquement toujours en lien avec la vérité. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'examiner cette question dans la seconde partie de ce chapitre. Pour le moment, poursuivons l'analyse du rapport entre la vérité et la liberté en présentant successivement les études de J.-L. Bruguès et de G. Cottier. Nous avons choisi les textes de ces théologiens pour les raisons évoquées précédemment et parce que l'importance qu'ils accordent au rapport vérité/liberté dans l'encyclique est d'autant plus significatif de l'esprit même de *Veritatis Splendor*.

e) *Analyse du rapport entre la vérité et la liberté par Jean-Louis Bruguès*

Dans la présentation de *Veritatis Splendor*, J.-L. Bruguès mentionne qu'une «encyclique répond toujours aux préoccupations du moment⁵⁵». Ainsi, devant «la situation nouvelle» créée par la remise en question «globale et systématique du patrimoine moral», Jean-Paul II examine les «conceptions anthropologiques» qui ont mené : à «la séparation entre la liberté humaine et la vérité morale» ; au «rejet de la loi naturelle [...], de l'universalité et de la permanence des normes morales» ; à «la remise en cause du rôle du Magistère» ; et à «l'effacement des commandements de Dieu⁵⁶». Les problèmes soulignés par J.-L. Bruguès montre que le «moment était venu, [pour le Magistère], d'offrir une réflexion d'ensemble sur la morale fondamentale⁵⁷».

La méditation de Jean-Paul II sur la péricope du jeune homme riche veut indiquer en premier lieu le sens de la «vérité», de la «liberté» et des «commandements de Dieu» mais elle insiste aussi sur l'importance du lien entre ces termes. Tout d'abord, J.-L. Bruguès rappelle qu'en révélant au jeune homme riche «sa nature et sa vocation humaine», le Christ «enseigne la vérité dans toute sa splendeur. L'homme se découvre, en effet, au moment où Dieu se révèle lui-même (VS 10)⁵⁸». Ensuite, parce que «nul n'est bon que Dieu seul» (*Mt* 19, 17 ; *Mc* 10, 18 ; *Lc* 18, 19) et qu'il n'y a que Dieu pour «répondre à la question sur le bien» (*V. S.* § 9), «la démarche morale n'est pas autonome ; elle est foncièrement religieuse⁵⁹». Selon cette perspective, si «Dieu seul est le Bien ; le bien moral consistera à l'aimer, lui appartenir et obéir à sa loi⁶⁰». D'ailleurs, J.-L. Bruguès souligne que les commandements de Dieu «forment le préalable à toute vie morale» et «constituent la première étape du chemin de la

⁵⁵- J.-L. BRUGUÈS, *Présentation*, p. VI, dans *La Splendeur de la vérité*, Paris, Éditions Mame/Plon, 1993.

⁵⁶- *Ibid.*, p. VI.

⁵⁷- *Ibid.*, p.p. IV-V.

⁵⁸- *Ibid.*, p. X.

⁵⁹- *Ibid.*, p. X.

⁶⁰- *Ibid.*, p. X.

liberté humaine⁶¹». Au sujet de la question du jeune homme riche : «Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?» (V. S. § 6), J.-L. Bruguès souligne que «Jésus commence par renvoyer le jeune homme aux commandements de Dieu et lie ainsi entre eux l'amour de Dieu et celui du prochain⁶²».

Or, comme le soulignait J.-L. Bruguès : «Tous les problèmes moraux qui ont surgi depuis peu dans les sociétés contemporaines gravitent autour du concept de liberté humaine⁶³». C'est pourquoi, selon lui, il importe de «définir ce que l'on entend par liberté humaine et justifier le lien qui l'unit à la vérité⁶⁴». Pour ce faire, J.-L. Bruguès explique que *Veritatis Splendor* «examine quatre questions principales» soulevées par certaines «théories nouvellement échafaudées» : 1- «La liberté et la loi» ; 2- «La conscience et la vérité» ; 3- «Le choix fondamental et les comportements concrets» ; 4- «L'acte moral». En reprenant le plan du deuxième chapitre de l'encyclique, J.-L. Bruguès résume la position de Jean-Paul II au sujet de ces questions. Dans les deux premiers points, l'Encyclique s'intéresse à la théorie morale qui revendique «l'autonomie de la conscience morale».

Comme nous l'avons vu plus haut, pour l'encyclique comme pour la Bible, Dieu seul peut répondre à la question sur le bien. C'est pourquoi, la «liberté humaine est toujours «située» par rapport à l'arbre de [la] connaissance [du bien et du mal] de la Genèse ; elle ne tire d'elle-même ni son origine, ni son mode de fonctionnement (VS 35)⁶⁵». Toutefois, la théorie morale de la conscience autonome affirme «la souveraineté totale de la raison dans le domaine des normes morales». Ainsi, ces normes «seraient l'expression d'une loi que l'homme se donne à lui-même de manière autonome et qui a sa source

⁶¹ - *Ibid.*, p. X.

⁶² - *Ibid.*, p. X.

⁶³ - *Ibid.*, p. XII.

⁶⁴ - *Ibid.*, p. XII.

⁶⁵ - J.-L. BRUGUÈS résume dans cette phrase le § 35, nous pouvons ajouter cependant que la liberté humaine dans cette partie de l'encyclique est toujours située par rapport à l'arbre de la connaissance «du bien et du mal» de la Genèse et non pas seulement à l'arbre de connaissance. *Ibid.*, p. XIII.

exclusivement dans la raison humaine» (*V. S.* § 36)⁶⁶. J.-L. Bruguès signale évidemment que l'encyclique admet l'existence d'une «juste autonomie de l'activité rationnelle». Mais, puisque la raison doit déterminer et appliquer la loi morale, celle-ci «puise son autorité dans la vérité même de la loi divine, seule source de la moralité (VS 40)⁶⁷». Selon la position de *Veritatis Splendor*, commentée par J.-L. Bruguès, la «conscience est donc incapable, à moins de se leurrer elle-même et de devenir victime des contingences historiques, de créer les normes et les valeurs morales dont elle a besoin⁶⁸». Au fond, il n'y a «d'autonomie véritable que dans l'ouverture à la loi morale, c'est-à-dire à l'autre, [...]». Et, comme le souligne J.-L. Bruguès, l'encyclique ne parle pas «d'hétéronomie», au sens où la conscience devrait obéir «à une loi extérieure à elle et finalement aliénante⁶⁹». Car, pour *Veritatis Splendor*, la «raison participe à la Sagesse divine («théonomie participée») par la présence en elle d'une loi appelée naturelle⁷⁰». Celle-ci «implique [donc] l'universalité du genre humain et des préceptes moraux⁷¹».

Devant la théorie de l'autonomie de la conscience morale, J.-L. Bruguès rappelle que la conscience est décrite dans la Bible «comme un témoin intérieur de la fidélité ou de l'infidélité à la loi divine, elle-même inscrite dans les coeurs⁷²». Ainsi, en tant que «témoin de la vérité universelle, elle prononce un jugement qui reconnaît la rectitude de l'action ou, au contraire, en dénonce la malice⁷³». C'est ce que J.-L. Bruguès résume avant de citer un passage important de l'Encyclique :

⁶⁶- *Ibid.*, p. XIII.

⁶⁷- *Ibid.*, p. XIII.

⁶⁸- *Ibid.*, p. XIII.

⁶⁹- *Ibid.*, p. XIII.

⁷⁰- *Ibid.*, p.p. XIII-XIV.

⁷¹- *Ibid.*, p. XIV.

⁷²- *Ibid.*, p. XV.

⁷³- *Ibid.*, p. XV.

Parce qu'elle peut se tromper, de bonne ou de mauvaise foi, la conscience a besoin d'être constamment formée et éclairée. «*L'autorité de l'Église, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens : d'une part, la liberté de conscience n'est jamais une liberté affranchie "de" la vérité, mais elle est toujours et seulement "dans" la vérité ; et, d'autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il montre au contraire les vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi.*» (VS 64)⁷⁴.

Après avoir rapporté, dans le troisième point, la position de Jean-Paul II à l'égard de la «*théorie de l'option fondamentale*», J.-L. Bruguès aborde la question de «l'acte moral». Il débute cette partie avec la citation suivante : «La relation entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu, qui se réalise de façon profonde et vivante dans la conscience morale, se manifeste et se concrétise dans les «*actes humains*»⁷⁵.» Il souligne ensuite que les actes humains «engagent toute la liberté de l'homme. Ils tirent leur bonté ou leur malice, non pas seulement de l'intention du sujet, bonne ou mauvaise, mais de leur conformité ou non à la *moralité objective donnée par la loi*⁷⁶». Les théories morales de type abélardien, fondées uniquement sur l'intention, le «conséquentialisme» qui ne ne tient compte dans son jugement moral que des «conséquences attendues de l'acte» et le «proportionnalisme» qui ne considère que la «pondération des conséquences», sont «irrecevables» selon *Veritatis Splendor*, «parce qu'elles reviennent à justifier des choix et des comportements délibérément contraires à la loi divine⁷⁷». Ce sont les actes qui ont été appelés «intrinsèquement mauvais» par la tradition morale de l'Église. Ils sont toujours mauvais, «en raison de leur objet même, indépendamment des intentions [...] et des circonstances» (*V. S.* § 80).

Enfin, J.-L. Bruguès signale qu'il «ne suffit pas d'admonester. Il faut, *avant tout faire apparaître la splendeur fascinante de cette vérité qui est Jésus-Christ lui-même*⁷⁸». C'est effectivement en Lui,

⁷⁴- *Ibid.*, p. XV.

⁷⁵- *Ibid.*, p. XVII.

⁷⁶- *Ibid.*, p. XVII.

⁷⁷- *Ibid.*, p. XVII.

⁷⁸- *Ibid.*, p. XVIII.

«qui est la Vérité (cf. Jn 14, 6), [que] l'homme peut comprendre pleinement et vivre parfaitement, par ses actes bons, sa vocation à la liberté dans l'obéissance à la Loi divine... (VS 83)⁷⁹». Devant le défi d'une «nouvelle évangélisation», l'encyclique invite les chrétiens à s'inspirer du «témoignage des martyrs» mais aussi «de ceux qui, bien que païens, comme les Stoiciens, ou appartenant à d'autres traditions religieuses, ont rendu témoignage à la vérité (VS 94)⁸⁰». D'ailleurs, comme le souligne J.-L. Bruguès : «Le titre lui-même de l'encyclique n'est-il pas emprunté à Platon pour qui le bien était la splendeur de la vérité⁸¹ ?» Finalement, on peut retenir l'observation suivante : «L'Église n'est pas maîtresse de la vérité. Elle la reçoit du Christ crucifié, Vérité qui se donne et confère la vie. Elle se doit de l'enseigner, à temps et à contre-temps⁸².»

Les considérations de J.-L. Bruguès que nous venons d'exposer montrent l'importance pour *Veritatis Splendor* du lien entre la vérité, la liberté et la Loi de Dieu en morale. En résumant la position de l'encyclique au sujet des théories morales de la «conscience autonome» et de «l'option fondamentale» qui, selon lui, remettent en cause la vérité universelle, il précise ainsi le sens de ces termes et le lien qui doit nécessairement les unir. Dans cette perspective, J.-L. Bruguès veut montrer que la loi divine et la vérité qui est Jésus-Christ doivent être l'unique source de la morale si l'être humain veut être véritablement libre.

f) *Analyse du rapport entre la vérité et la liberté par Georges Cottier*

Pour G. Cottier, le «souci passionné de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est

⁷⁹ - *Ibid.*, p. XVIII.

⁸⁰ - *Ibid.*, p. XVIII.

⁸¹ - *Ibid.*, p. XVIII.

⁸² - *Ibid.*, p. XX.

au coeur de *Veritatis Splendor*⁸³. Ainsi, l'encyclique est avant tout «un hymne à la noblesse de l'homme et à la grandeur de sa vocation de fils de Dieu⁸⁴». Or, comme le souligne G. Cottier : «Dire que l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu, c'est affirmer sa nature de personne. Parler de personne, c'est du même coup parler de sa liberté⁸⁵». La liberté a toujours été présente dans la tradition chrétienne et est «devenue objet d'une revendication passionnée» à l'époque moderne. Selon G. Cottier, la perception de la liberté «se présente dans un premier temps comme une sorte de poussée obscure, non encore élucidé. [Et dès] que la pensée entend rendre compte de cette donnée spirituelle et culturelle, des questions décisives se posent⁸⁶». Dans cette perspective, G. Cottier résume ces questions et constate l'impasse où elles peuvent conduire :

Quel est le sens de la liberté humaine ? Quel est son pouvoir créateur et son ampleur ? Est-elle le fait de l'humanité dans son ensemble, de la société ou de l'individu ? Les philosophes sont en désaccord. Tantôt on l'exalte, tantôt on souligne ses conditionnements et ses limites jusqu'au point d'y voir des déterminismes négateurs. Si nous voulons porter un diagnostic qui corresponde aux expériences de notre siècle tragique, nous ne pouvons ignorer que c'est au nom de la libération, de l'instauration de la liberté, que des peuples entiers ont été soumis à une implacable servitude⁸⁷.

Aussi, G. Cottier observe que c'est effectivement «au coeur même de ce qui est reconnu comme la conquête majeure de l'âge moderne que se situe la crise⁸⁸». Crise d'autant plus sévère que la liberté se voit radicalement «menacée quand la maladie, cachée dans ses propres replis, est capable d'en ruiner le sens. *Veritatis splendor* l'a bien vu, qui affirme que le *problème fondamental* est le problème du *rapport entre la liberté et la vérité* (VS 84)⁸⁹».

⁸³- G. COTTIER, *Guide de lecture, Repères*, p. 187, dans *La Splendeur de la vérité*, Paris, Éditions Mame/Plon, 1993.

⁸⁴- *Ibid.*, p. 187.

⁸⁵- *Ibid.*, p. 188.

⁸⁶- *Ibid.*, p. 188.

⁸⁷- *Ibid.*, p. 188.

⁸⁸- *Ibid.*, p. 188.

⁸⁹- *Ibid.*, p. 189.

Contrairement à ce que plusieurs personnes ont affirmé, l'auteur de *Veritatis Splendor* «ne propose pas *une* théologie parmi d'autres ; il rappelle un certain nombre de principes de base qui sont présumés par toute théologie morale chrétienne⁹⁰». Le premier point, selon G. Cottier, «est d'ordre anthropologique» et «concerne la liberté humaine». Pour l'encyclique, la liberté humaine n'est pas considérée indépendamment de son rapport avec la vérité de l'être humain et de sa vocation. Ainsi, la «démarche éthique» du chrétien, pouvant se résumer dans la formule suivante : «*deviens ce que tu es*», montre que c'est «la vérité de son être qui est le guide de la liberté de l'homme responsable de soi⁹¹». D'ailleurs, G. Cottier mentionne que la «conscience de la personne, de ses droits et devoirs, traduit la révélation de *l'image de Dieu*⁹²». En tant qu'image de Dieu, «la personne est appelée à participer, fils dans le Fils unique, à la béatitude divine⁹³». C'est à cette vocation «d'éternité» que l'être humain est convié. De plus, G. Cottier rappelle que «la Révélation est aussi révélation des profondeurs abyssales de la liberté humaine. [Et celle-ci] décide de son éternité⁹⁴». Voilà pourquoi «la démarche éthique trouve son fondement ultime dans le rapport à Dieu⁹⁵».

Dans la perspective de la tradition chrétienne, la «conscience du péché elle-même est consciencée du poids de responsabilité qu'assume la liberté dans des choix qui impliquent l'intériorisation par l'amour de ce rapport à Dieu ou sa rupture par le refus⁹⁶». G. Cottier affirme ainsi que «la liberté de la personne humaine est une liberté créée qui *reçoit* ses propres mesures et critères. Comme telle, elle est limitée et faillible⁹⁷». Plus encore, il ajoute que «l'expérience chrétienne de la liberté est aussi

⁹⁰ - *Ibid.*, p. 189.

⁹¹ - *Ibid.*, p. 189 ; on ne peut pas ignorer ici que cette formule reprise par G. COTTIER est de F. NIETZSCHE.

⁹² - *Ibid.*, p. 189.

⁹³ - *Ibid.*, p. 189.

⁹⁴ - *Ibid.*, p. 189.

⁹⁵ - *Ibid.*, p. 189.

⁹⁶ - *Ibid.*, p. 189.

⁹⁷ - *Ibid.*, p.p. 189-190.

l'expérience des obstacles et des servitudes qu'elle porte en elle-même⁹⁸. C'est donc «une liberté blessée, mais elle sait qu'elle peut s'appuyer, pour vaincre, sur Celui qui est le Père des miséricordes. La dialectique du péché et de la grâce est dès lors inscrite dans l'expérience chrétienne de la liberté⁹⁹».

Ce prérequis étant posé, G. Cottier peut constater que la «conscience de la liberté» qui se trouve au coeur de «l'humanisme chrétien» est confrontée aux «idéologies» et aux «philosophies qui font de la liberté un absolu». Pour ces conceptions modernes de la liberté humaine, «Dieu apparaît comme un rival». La liberté «autosuffisante et souverainement autonome» s'impose donc «en luttant contre Dieu, en le niant, ou simplement en l'ignorant et le mettant entre parenthèses. Le rapport à la vérité est inversé : la liberté, autofondatrice, est source des valeurs¹⁰⁰. Or, selon G. Cottier, en suivant cette logique «la liberté marche vers son autodestruction et vers le nihilisme¹⁰¹». La raison vient du fait que «la liberté humaine ne peut pas créer la vérité de rien. Quand elle se prétend souveraine, elle tombe dans la parodie en s'efforçant d'imposer par la force son propre arbitraire à l'arbitraire des autres libertés¹⁰²». C'est pourquoi, G. Cottier souligne qu'en «politique, il importe de réfléchir à l'influence des conceptions de la liberté négatrices de la transcendance sur les idéologies totalitaires¹⁰³». Et comme il le constate justement, notre «culture contemporaine se trouve ainsi sollicitée par deux conceptions antagonistes de la liberté¹⁰⁴».

Le premier niveau où semble se vérifier cet antagonisme «est celui de la conception de la raison». Aussi, G. Cottier rappelle que *Veritatis Splendor* «insiste sur le rôle essentiel de la raison dans les choix éthiques, qui sont des choix délibérés». Il précise ensuite que la «volonté libre, qui choisit, n'est pas à elle-même sa propre règle». Elle ne l'est pas parce que c'est «en Dieu, souverain Bien, que la

⁹⁸ - *Ibid.*, p. 190.

⁹⁹ - *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁰ - *Ibid.*, p. 190.

¹⁰¹ - *Ibid.*, p. 190.

¹⁰² - *Ibid.*, p. 190.

¹⁰³ - *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁴ - *Ibid.*, p. 190.

règle du bien-agir trouve son fondement». À travers cette *théonomie participée*, la raison humaine peut «saisir les principes de la loi morale qui indiquent le bien à poursuivre et à faire, ainsi que le mal à éviter». Selon cette perspective, les principes fondamentaux «de la loi morale sont appelés principes de la loi naturelle» et «sont perceptibles par la raison humaine dans son exercice spontané¹⁰⁵». La raison humaine peut ainsi saisir «les tendances fondamentales de notre être vers ses fins propres, fins qui correspondent à la complexité de l'homme, et qui trouvent leur clef de voûte et leur intégration dans la tendance au Bien suprême et absolu¹⁰⁶». De plus, G. Cottier explique que, au sens métaphysique, ces tendances «appartiennent à notre nature ; elles y sont inscrites par le Créateur». En percevant et en exprimant ces tendances comme lois, la raison humaine «éclaire la volonté libre dans ses choix qui sont des choix raisonnables, par lesquels la personne dispose de soi pour le bien¹⁰⁷». Dans cette perspective la vérité de Dieu ne s'oppose pas à la liberté humaine, elle indique à la raison la voie à suivre dans les choix moraux.

Selon l'encyclique, on ne saurait confondre la loi suprême avec la loi naturelle, puisque cette dernière «est participation à la loi éternelle». Or, comme le mentionne G. Cottier, la «loi morale s'impose certes, elle fonde l'obligation, mais elle n'est pas un ordre arbitraire tombé du ciel ; elle parle à la raison, elle réflète la Sagesse suprême. Et c'est pourquoi elle est libératrice¹⁰⁸». Ainsi, la loi morale «exprime à l'homme, créature de Dieu, la vérité de sa nature¹⁰⁹». On l'a vu plus haut, *Veritatis Splendor* insiste sur le rôle essentiel de la raison dans les choix éthiques. D'ailleurs, G. Cottier ne manque pas de souligner que dans la mesure où «elle forme des jugements et guide nos choix, la raison éthique peut être dite autonome¹¹⁰». Cependant, comme pour le problème de la liberté soulevée par les théories qui font de la liberté un absolu, G. Cottier rappelle la problématique d'une semblable revendication pour «l'autonomie de la raison» :

¹⁰⁵ - *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁶ - *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁷ - *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁸ - *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁹ - *Ibid.*, p. 192.

¹¹⁰ - *Ibid.*, p. 192.

Mais parce que sa lumière naturelle est participation à la lumière divine, cette autonomie ne peut s'entendre dans un sens absolu comme si la raison humaine était la Raison tout court, se suffisant dans sa propre immanence. Dans cette dernière perspective, on tendra à identifier raison et liberté, de sorte qu'en obéissant à la loi morale la liberté n'obéirait qu'à elle-même. La liberté se poserait comme fondement de la vérité, ou encore il y aurait identité entre liberté et vérité¹¹¹.

Comme pour la liberté, la raison humaine, selon l'encyclique, ne peut pas prétendre à une totale autonomie. Aussi, G. Cottier souligne que les théories soutenant l'autonomie absolue de la liberté et de la raison, «sont entraînées à poser l'infailibilité de la conscience, instance ultime et suprême de décision¹¹²». La conscience devient ainsi autosuffisante et «n'est plus le sanctuaire où la personne écoute les sommations d'une loi universelle reflétant les exigences de l'humanité, pour les appliquer à une situation singulière, qui lui est propre¹¹³». De cette manière, la conscience autonome est «la voix de l'individu en tant qu'il est individu différent des autres. Elle est comme l'écho qui renvoie à chacun sa propre voix¹¹⁴». Il ajoute enfin que tout «se passe alors comme si la liberté s'opposait à la nature humaine, que d'aucuns d'ailleurs n'hésitent pas à nier, [...] comme s'il y avait autant de valeurs qu'il y a d'individus¹¹⁵».

G. Cottier souligne en conclusion que devant les choix éthiques de la conscience individuelle, cette dernière n'est pas laissée à elle-même. Avec «les livres sapientiaux de l'Ancien Testament», la «littérature antique» et la réflexion de l'Église au cours de son histoire, la conscience a pour guide une longue tradition concernant les problèmes d'éthique «où chacun, dans ses interrogations et ses perplexités, est invité à puiser». Or, si notre «raison est limitée, elle est faillible. Qu'elle se fasse aider pour voir plus clair, ce n'est pas là déchoir de la liberté, c'est prendre la mesure de sa

¹¹¹ - *Ibid.*, p. 192.

¹¹² - *Ibid.*, p. 192.

¹¹³ - *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁴ - *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁵ - *Ibid.*, p. 193.

responsabilité¹¹⁶». D'ailleurs, G. Cottier précise en terminant que pour, «les croyants qui savent que l'Église a reçu le charisme de l'interprétation de la Parole de Dieu et de la Loi divine qu'elle contient, accueillir son enseignement est dans la cohérence de leur vie de foi¹¹⁷». Et il ajoute : «Tant il est vrai que c'est en étant fidèle à la vérité de son être que la personne exerce pleinement sa liberté¹¹⁸.»

À l'instar de J.-L. Bruguès, les commentaires de G. Cottier témoignent de l'intérêt accordé par l'encyclique au rapport entre la vérité et la liberté mais aussi entre la liberté et la Loi divine. Toutefois, G. Cottier aborde ce rapport en insistant plutôt sur la problématique de la liberté humaine. Or, nous l'avons remarqué, cette dernière est au coeur de la crise en morale. D'une part, la liberté humaine est exaltée par certains courants de pensée actuels et, d'autre part, elle est menacée par plusieurs doctrines. Il souligne alors que dans les deux cas, ces conceptions anthropologiques examinées par *Veritatis Splendor* instaurent une séparation entre la liberté et la vérité. Selon G. Cottier, c'est la signification même du mot "liberté" qui pose un problème. Voilà pourquoi il évoque le rôle de la raison humaine à travers une *théonomie participée*. Dans cette dynamique, la conscience peut comprendre et intégrer la loi morale qui manifeste la Sagesse de Dieu. De cette manière, l'être humain est conduit au «Bien suprême» tout en respectant la «vérité de son être» et en exerçant sa liberté.

1.5. La dépendance nécessaire de la liberté envers la vérité dans l'encyclique

Veritatis Splendor affirme clairement que le lien qui associe vérité et liberté est un lien de dépendance de la liberté envers la vérité. Or, comme nous venons de le constater dans la partie précédente, l'exaltation de la liberté quand elle n'élimine pas totalement le rapport avec la vérité, réduit considérablement et même en vient à nier la dépendance de la liberté envers la vérité. Cette

¹¹⁶ - *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁷ - *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁸ - *Ibid.*, p. 194.

exaltation est aussi le fait de certaines tendances actuelles de la théologie morale. Aussi, tout en reconnaissant «ce qui est légitime, utile et précieux», l'encyclique veut montrer «en même temps les ambiguïtés, les dangers et les erreurs» de ces tendances en les examinant «à la lumière de la dépendance fondamentale de la liberté par rapport à la vérité» (*V. S.* § 34). En se référant à *Gn* 1, 26, Jean-Paul II débute l'encyclique en affirmant : «LA SPLENDEUR DE LA VÉRITÉ se reflète dans toutes les oeuvres du Créateur et, d'une manière particulière, dans l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu¹¹⁹.» Il énonce une première vérité de foi : l'être humain a été «créé à l'image et à la ressemblance de Dieu». C'est en tant qu'oeuvre de Dieu que l'être humain reflète «LA SPLENDEUR DE LA VÉRITÉ».

L'auteur poursuit en précisant que «la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme¹²⁰». Ce qui reviendrait à dire, premièrement, qu'il faut reconnaître Dieu comme Créateur de la vie et, par le fait même, que l'être humain est une créature de Dieu. Et, deuxièmement, que cette vérité éclaire l'intelligence de l'être humain en lui révélant sa propre nature. C'est en ce sens que la vérité donne une forme à la liberté humaine. Une fois l'intelligence de l'être humain éclairée par cette vérité, la liberté de celui-ci l'amènerait à «connaître et à aimer le Seigneur¹²¹». La liberté humaine ne trouverait donc pas son fondement en elle-même mais dans la vérité. Cette dernière indique ainsi le sens dans lequel doit être comprise la liberté humaine. Selon cette perspective, la liberté humaine a effectivement besoin d'être guidée par la vérité de Dieu. Nous avons là une indication précise sur le rapport entre la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor*, mais aussi sur la dépendance nécessaire de la liberté envers la vérité.

Pour Jean-Paul II, la dépendance de la liberté par rapport à la vérité, s'exprime «de la manière la plus claire et la plus autorisée par les paroles du Christ : «Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera» (*Jn* 8, 32) ; (*V. S.* § 34). Or, nous avons vu que dans cette perspective la première condition de la liberté «est de reconnaître la vérité» (*V. S.* § 87) ; nous devons ensuite adhérer à celle-ci en

¹¹⁹ - *V. S.*, Salutation apostolique.

¹²⁰ - *Ibid.*

¹²¹ - *Ibid.*

ordonnant notre vie «selon les exigences de cette vérité¹²²». Toutefois, ce n'est que «par le secours de la grâce divine que la liberté humaine, blessée par le péché, peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale¹²³». Ainsi, selon ce qui est affirmé comme la foi chrétienne et la doctrine de l'Église, «seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la vérité¹²⁴» (*V. S.* § 84).

Selon l'encyclique qui veut rappeler ici la doctrine chrétienne, par sa vie, sa mort et sa résurrection, Jésus Christ nous révèle que la première «condition de la liberté authentique est de reconnaître la vérité» (*V. S.* § 87). Lorsque Jésus «marche librement vers sa passion», c'est en parfaite «obéissance au Père» qu'il donne «sa vie sur la Croix pour tous les hommes» (*Mt* 26, 36-46 ; *Ph* 2, 6-11). Jean-Paul II souligne d'abord qu'en Jésus Christ, «l'attachement à la vérité et l'adoration de Dieu se présentent comme les racines les plus intimes de la liberté». Il montre ensuite que si on veut «comprendre tout le sens de la liberté», il importe de voir qu'elle «s'accomplit dans *l'amour*, c'est-à-dire dans le *don de soi*». Selon cette perspective, la vraie liberté se réalise dans «*le service de Dieu et de ses frères*» (*V. S.* § 87). En conséquence, Jésus représente donc, pour l'encyclique,

[La] synthèse vivante et personnelle de la liberté parfaite dans l'obéissance totale à la volonté de Dieu. Son corps crucifié est la pleine révélation du lien indissoluble entre la liberté et la vérité, de même que sa résurrection des morts est la suprême exaltation de la fécondité et de la force salvifique d'une liberté vécue dans la vérité¹²⁵.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre les paroles de Jésus : «Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera» (*Jn* 8, 32). Or, le problème du rapport entre la vérité et la liberté surgit lorsqu'on fait éclater le lien nécessaire qui unit ces deux réalités. Comme nous l'avions mentionné au début, il y a plusieurs manières de briser ce rapport : la plus radicale est de nier tout lien entre la liberté et la

¹²² - Les Actes du Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, § 2 ; *V. S.*, § 34.

¹²³ - Les Actes du Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, ch. 1, § 17.

¹²⁴ - Discours aux participants du Congrès international de théologie morale (10 avril 1986), n. 1 : *insegniamenti IX*, 1 (1986), p. 970.

¹²⁵ - *V. S.*, § 87.

vérité ; on peut aussi briser ce rapport lorsqu'on exalte la liberté humaine au dépend de la vérité en en faisant «*un absolu, qui serait la source des valeurs*» (V. S. § 32) ; mais aussi, inversement, lorsqu'on «*remet radicalement en question cette même liberté*» (V. S. § 33) ; ou bien lorsqu'on remet en cause la réalité de la vérité ; ou enfin lorsqu'on atténue ou nie «*la dépendance de la liberté par rapport à la vérité*» (V. S. § 34). Ainsi, le rapport entre la vérité et la liberté peut prendre plusieurs formes ; *Veritatis Splendor* en privilégie une, c'est ce que nous allons examiner maintenant.

Avec J.-L. Bruguès, nous pouvons dire, certes, que l'encyclique «prend résolument le parti d'une exaltation de la liberté de celui qui a été créé à l'image de Dieu : sa liberté est en quelque sorte une participation à la liberté même de Dieu (§ 34)¹²⁶». Mais, cette exaltation de la liberté humaine ne se réalise pas aux dépens de la vérité. Au contraire sans ce rapport à la vérité, la liberté est exaltée «*au point d'en faire un absolu, qui serait la source des valeurs*». En attribuant à la conscience individuelle «des prérogatives d'instance suprême du jugement moral qui détermine d'une manière catégorique et infaillible le bien et le mal» (V. S. § 32), certains courants de la pensée moderne s'éloignent alors «de la vérité sur l'homme en tant que créature et image de Dieu» (V. S. § 31). C'est le cas des théories «qui perdent le sens de la transcendance ou celles qui sont explicitement athées» (V. S. § 32). De plus, au devoir de suivre sa conscience, souligné dans la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*¹²⁷, «on a indûment ajouté que le jugement moral est vrai par le fait même qu'il vient de la conscience» (V. S. § 32). De telles conceptions soulèvent les problèmes du relativisme moral et de la confusion du bien et du mal. Comme on l'a vu plus tôt, l'encyclique affirme que «Dieu seul est Bon» (V. S. § 9). L'être humain ne peut donc pas décréter ce qui est bien ou mal (Gn 2, 17), parce que la loi morale «vient de Dieu et trouve toujours en lui sa source» (V. S. § 40). La raison humaine doit, en ce sens, reconnaître la Loi de Dieu comme l'unique référence en morale.

Devant la confusion du bien et du mal et la tendance à relativiser la vérité et la liberté, *Veritatis Splendor* veut replacer le rapport vérité-liberté dans ce qu'elle estime être une juste perspective. Lorsqu'on déracine la liberté de toute objectivité, on ne peut pas lui confier «la tâche de décider de

¹²⁶- J.-L. BRUGUÈS, «*Veritatis splendor, une encyclique de combat*», p. 145.

¹²⁷- Les Actes du Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, § 1.

manière autonome de ce qui est bien et de ce qui est mal» (*V. S.* § 84). Jean-Paul II montre que la réponse de Jésus Christ à la question morale du jeune homme riche (*Mt* 19, 16-22), «ne peut faire abstraction de la liberté, elle la place même en son centre, car il n'y a pas de morale sans liberté» (*V. S.* § 34). Mais cette liberté ne peut se vivre sans son rapport à Dieu. Ainsi, en se référant à la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, l'encyclique déclare au sujet de la liberté authentique :

C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. *Mais quelle liberté ?* Face à nos contemporains qui "estiment grandement" la liberté et qui la "poursuivent avec ardeur", mais qui, souvent, "la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que cela plaise, même le mal", le Concile présente la "vraie" liberté : "La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine". Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (cf. *Si* 15, 14) pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude¹²⁸.

La liberté humaine est une véritable liberté, mais elle est finie ; «elle n'a pas sa source absolue et inconditionnée en elle-même, mais dans l'existence dans laquelle elle se situe et qui, pour elle, constitue à la fois des limites et des possibilités» (*V. S.* § 86). L'encyclique précise que tout en étant «possession inaliénable de soi» et «ouverture universelle à tout ce qui existe, par la sortie de soi vers la connaissance et l'amour de l'autre», la liberté s'enracine «dans la vérité de l'homme et elle a pour fin la communion» (*V. S.* § 86). Elle prend alors tout son sens dans la Loi d'Amour du «don de soi». À la fois finie et faillible, la liberté humaine, selon J.-L. Brugues, a «besoin d'être éduquée par Dieu lui-même au moyen de sa loi. La loi morale apparaît ainsi comme le pédagogue de la liberté humaine ou encore son principe de réalité¹²⁹».

Lorsque Jésus offre librement sa vie sur la Croix, c'est effectivement la vérité qui le «rend libre face au pouvoir et qui [lui] donne la force du martyr» (*V. S.* § 87). En demeurant fidèle à la Loi de Dieu, Jésus rend un témoignage «sans réserve au bien». Ce témoignage «a une valeur extraordinaire», car il contribue «à éviter que l'on ne sombre dans la crise la plus dangereuse qui puisse affecter l'homme : la confusion du bien et du mal qui rend impossible d'établir et de maintenir l'ordre moral des

¹²⁸ - Les Actes du Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, ch. 1, § 17 ; *V. S.*, § 34.

¹²⁹ - J.-L. BRUGUES, «Veritatis splendor, une encyclique de combat», p. 145.

individus et des communautés» (*V. S.* § 93). En outre, le témoignage de Jésus «est source, modèle et appui pour le témoignage du disciple, appelé à prendre la même route» (*V. S.* § 89). C'est donc dans la contemplation de son sacrifice que se trouve «la voie royale sur laquelle l'Église doit avancer chaque jour si elle veut comprendre tout le sens de la liberté» (*V. S.* § 87). Par ailleurs, l'encyclique affirme :

Dans l'existence morale, on voit aussi à l'oeuvre le service royal du chrétien : plus il obéit, avec l'aide de la grâce, à la Loi nouvelle de l'Esprit Saint, plus il grandit dans la liberté à laquelle il est appelé en servant la vérité, la charité et la justice¹³⁰.

Ainsi, dans cette dynamique, «le Bien suprême et le bien moral se rejoignent dans la *vérité*, la vérité de Dieu Créateur et Rédempteur et la vérité de l'homme créé et racheté par Lui» (*V. S.* § 99). En supprimant le rapport nécessaire et constitutif qui unit la liberté humaine à la vérité de Dieu, la liberté devient illusoire et sans valeur parce que c'est la vérité qui la qualifie. Les conceptions anthropologiques et éthiques qui suppriment le rapport unissant la liberté à la vérité, éliminent du même coup le droit de la «vraie» liberté puisque c'est la vérité qui l'établit dans ce droit. Il importe donc de sauvegarder le rapport unissant la vérité et la liberté. Autrement, la liberté de l'être humain portera celui-ci «à trahir son ouverture au Vrai et au Bien» et refusera ces derniers «pour s'ériger en principe absolu de soi» (*V. S.* § 86). L'être humain pensera alors être comme Dieu (*Gn* 3, 1-5).

2. Le rapport fondamental entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans *Veritatis Splendor*

Pour l'encyclique, l'agir mauvais est la suite du péché originel. Les auteurs qui abordent ce sujet dans les textes de la *Genèse*, tentent d'expliquer l'existence du mal. Voilà pourquoi ces textes parlent d'une faute originelle dans les récits de la Création. Ils mettent en scène Adam et Eve qui symbolisent en quelque sorte le genre humain. La faute tient entre autre, au fait que la connaissance du bien et du mal ne revient qu'à Dieu seul. C'est en voulant s'approprier cette connaissance, contrairement à

¹³⁰ - *V. S.*, § 107.

l'ordre du Créateur, qu'Adam et Eve ont commis la faute originelle. En s'arrogeant le droit de décider ce qui est bien ou mal, les êtres humains ont outrepassé l'interdit divin et se sont exposés à la mort. En transgressant la Loi de Dieu, les êtres humains se sont séparés du dessein du Créateur. C'est en ce sens que la Tradition parle d'une mort liée au péché originel. Par sa vie donnée librement, Jésus rachète la faute originelle et demeure fidèle à la loi de Dieu. En ce sens, et parce qu'il manifeste dans son humanité, le dessein de Dieu sur la création, Jésus-Christ est considéré par les chrétiens comme le nouvel Adam.

On l'a déjà remarqué, c'est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et non pas de l'arbre de la connaissance dont il est question dans les récits de la *Genèse*. Adam et Eve sont très libres puisqu'ils peuvent manger de tous les autres arbres du jardin. Seul le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal leur est interdit. Il n'est pas possible à l'être humain de décider ce qui est bien ou mal parce qu'un «*seul est bon*» (Mt 19, 17). À partir du moment où l'être humain veut décider par lui-même ce qui est bien ou mal on assiste à des aberrations, c'est-à-dire, des erreurs de jugements menant la plupart du temps à la mort. La foi chrétienne croit que «Nul n'est bon que Dieu seul» (Mc 10, 18 ; Lc 18, 19). Ainsi, «*Dieu seul peut répondre à la question sur le bien, parce qu'il est le Bien*» (V. S. § 9). Nous sommes alors introduit dans la dimension morale de la vie chrétienne. *Veritatis Splendor* rappelle que la liberté humaine «n'est pas illimitée : elle doit s'arrêter devant «l'arbre de la connaissance du bien et du mal», car elle est appelée à accepter la loi morale que Dieu donne à l'homme» (V. S. § 35).

Le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié à l'automne 1992, doit être mis en lien étroit avec l'encyclique. Ainsi, il suppose diverses expressions de la loi morale qui «sont toutes coordonnées entre elles¹³¹». Premièrement, on retrouve la «loi éternelle, source en Dieu de toutes les lois». Viennent ensuite, la «loi naturelle» et la «loi révélée, comprenant la Loi ancienne et la Loi nouvelle ou évangélique». Puis enfin, les «lois civiles» et les «lois ecclésiastiques». Selon cette perspective, toutes ces expressions «sont coordonnées entre elles» mais aussi «ordonnées». En ce qui concerne la liberté humaine, le *Catéchisme* indique que celle-ci «est le pouvoir, enraciné dans la raison et la volonté,

¹³¹ - *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1952.

d'agir ou de ne pas agir, de faire ceci ou cela, de poser ainsi par soi-même des actions délibérées¹³². Chez l'être humain, elle est «une force de croissance et de maturation dans la vérité et la bonté¹³³». La liberté humaine «implique la possibilité de *choisir entre le bien et le mal*, donc celle de grandir en perfection ou de défailir et de pécher. Elle caractérise les actes proprement humains¹³⁴». La liberté «rend l'homme *responsable* de ses actes dans la mesure où ils sont volontaires¹³⁵». Enfin, elle s'exerce dans les rapports entre les êtres humains», [où chaque] personne humaine, créée à l'image de Dieu, a le droit naturel d'être reconnue comme un être libre et responsable¹³⁶». Dans cette perspective, la liberté humaine «atteint sa perfection quand elle est ordonnée à Dieu¹³⁷». L'encyclique souligne dans le même sens que c'est dans cette acceptation que la liberté humaine trouve sa réalisation plénière et véritable (V. S. § 35). Pourtant, plusieurs courants de pensée en morale «placent au centre de leur réflexion *un prétendu conflit entre la liberté et la loi*» (V. S. § 35).

Parce que la Loi divine est souvent ce qui est opposée à la liberté humaine, parce que l'étude du rapport entre la loi et la liberté éclaire de manière exemplaire le rapport entre la vérité et la liberté comme une sorte d'illustration, et parce que le terme de loi est récurrent dans l'encyclique, nous nous intéresserons à cette question.

Nous avons vu, dans la première partie concernant les mots «vérité» et «liberté», que ces termes dans l'encyclique n'étaient pas toujours explicitement liés entre eux, mais qu'ils étaient toujours en lien, au moins indirectement. De plus, comme nous l'avions précisé, si l'on associe la Loi de Dieu et la vérité, la liberté est alors pratiquement toujours en lien avec la vérité, ce qui accentue encore l'importance de ce rapport. Aussi, afin de cerner le rapport fondamental entre la loi et la liberté, nous serons amenés à suivre une démarche similaire à la première partie. Ainsi, nous nous arrêterons aux

¹³² - *Ibid.*, § 1731.

¹³³ - *Ibid.*, § 1731.

¹³⁴ - *Ibid.*, § 1732.

¹³⁵ - *Ibid.*, § 1734.

¹³⁶ - *Ibid.*, § 1738.

¹³⁷ - *Ibid.*, § 1731.

occurrences du mot “loi” en exposant le travail de classification effectué par P. Daubercies au sujet des différents sens que peuvent prendre ce terme dans le discours de *Veritatis Splendor*. Puis, nous présenterons une analyse linéaire concernant l’association entre la Loi de Dieu et la vérité dans l’encyclique. En utilisant la même méthode, nous tenterons de voir ensuite si la Loi de Dieu et la liberté humaine sont systématiquement liées entre elles. Et enfin, nous rapporterons l’analyse d’Albert Chapelle sur le rapport fondamental entre ces deux termes.

2.1. Occurrence du mot “loi” dans l’encyclique

Dans cette sous-partie, il s’agira de bien comprendre le sens du mot “loi” tel qu’il est employé dans l’encyclique. Si on excepte les mots “commandement”(s), “précepte”(s) et “norme”(s), le mot “loi” (s) est le terme le plus récurrent dans le discours *Veritatis Splendor*. Employé 234 fois, ce mot prend en effet une place très importante dans l’encyclique. En considérant les autres mots liés au champ sémantique du mot “loi” on pourrait ici parler de *la splendeur de la Loi divine*. Schématiquement, dans l’introduction de *Veritatis Splendor* le mot “loi” n’est employé qu’une seule fois, tandis qu’on le retrouve à 54 reprises au premier chapitre. Dans le second, le mot “loi” est utilisé 144 fois au singulier et 7 fois au pluriel et 28 fois dans le troisième chapitre.

2.1.1. Une autre analyse particulière de Pierre Daubercies

P. Daubercies mentionne que les multiples emplois du mot “loi” dans *Veritatis Splendor* ne lui ont pas permis d’élaborer une «définition préalable» de ce terme. C’est pourquoi il a relevé dans un premier temps «l’extention maxima donnée au concept» par l’encyclique, puis il s’est ensuite arrêté «aux types de lois les plus caractéristiques et à leur articulation¹³⁸». Tout d’abord, P. Daubercies

¹³⁸ - P. DAUBERCIES, «Après lectures de “Veritatis Splendor”» : [1e partie], *Esprit et Vie*, 49, (1993), p. 675.

souligne que, dans la première partie de l'encyclique, le terme de la loi «concerne souvent la *loi mosaïque*». On retrouve, dans cette perspective, la «loi du Seigneur (§8), des dix paroles et de toute la loi (§10) dont le coeur est de reconnaître Dieu comme Seigneur (§11)». Il indique par ailleurs que les «promesses [de Dieu] sont le prototype de la vérité (§15) et que «la loi sainte de Dieu» (§91) est un «don spécial et signe de l'élection et de l'Alliance divines» (§44)». Plus loin, P. Daubercies explique qu'on rencontre aussi dans la première partie de *Veritatis Splendor*, «la loi nouvelle (§12)» et la loi «de l'amour du prochain (§14)». On peut y lire que la «fin de la Loi est le Christ (§15)», qu'il «est Lui-même la Loi vivante personnalisée» (§15) et que cette «Loi est identifiée à la grâce (§23)», comme l'écrivait Thomas d'Aquin en affirmant que la «loi nouvelle est la grâce de l'Esprit Saint donnée par la foi au Christ (§24)¹³⁹».

P. Daubercies poursuit son analyse en précisant que, avec le § 24, «on passe à la *Loi de l'Esprit* qui donne la vie dans le Christ-Jésus : cette Loi c'est l'Esprit Saint lui-même ou son effet dans l'homme (§45)¹⁴⁰». Il remarque d'ailleurs que dans la troisième partie de l'encyclique, «la «Loi nouvelle de l'Esprit Saint» (§107) est devenue la «Loi nouvelle de l'Esprit et de tout chrétien» (§114)¹⁴¹». P. Daubercies ajoute ensuite qu'avec «d'autres qualificatifs, la *Loi de Dieu* est présente comme infiniment transcendante (§41), éternelle, objective et universelle (§43), norme universelle et objective de la moralité (§60)» qui «brille dans le coeur de tout homme (§59)¹⁴²». Comme l'indique P. Daubercies, on «passe ainsi à *la loi dans l'homme*» qui «devient la loi morale que Dieu donne à l'homme, loi qui vient de Dieu et trouve en lui sa source (§40)». Il n'aborde pas la «Loi morale naturelle» ici et lui réserve une analyse spécifique dans la deuxième partie de sa recherche ; mais il signale qu'il est aussi question dans l'encyclique de «la loi morale» (§40, 41, 54, 56, 67) ; de «la loi de mon esprit» (§17), et de «la loi de la raison» (§61). Nous retrouvons aussi «la loi du péché (§17 et 23)», et il précise ensuite, en citant *Veritatis Splendor*, que l'Alliance Nouvelle est «une Alliance qui

¹³⁹ - *Ibid.*, p. 675.

¹⁴⁰ - *Ibid.*, p. 675.

¹⁴¹ - *Ibid.*, p. 675.

¹⁴² - *Ibid.*, p. 675.

n'est pas celle de la lettre de la Loi (§117)¹⁴³. En terminant la première partie de sa recherche sur la loi, P. Daubercies isole enfin quelques autres sens «plus proche de la signification scientifique du terme». Comme par exemple : «En raison de l'autonomie du terrestre les choses créées et les sociétés ont leurs lois (§38)» ; il y a les «lois de la nature physique (§43) ou biologiques (§47)¹⁴⁴.»

Devant la polysémie du terme loi dans *Veritatis Splendor*, P. Daubercies constate qu'il «est peu probable qu'une définition préalable puisse être précisée. Et [que cette définition] ne peut avoir que le sens très large de "constance"¹⁴⁵. Il entreprend donc l'analyse de «quelques "lois" plus développées pour elles-mêmes et [...] leurs articulations» en écrivant dans un premier temps :

Ce qui a été appelé loi divine est aussi désigné comme *Loi éternelle* qui n'est «autre que la Sagesse divine elle-même» (§40) en référence à la *Somme théologique* citée par Jean XXIII. Le Concile Vatican II renvoie aussi «à la doctrine classique de la loi éternelle de Dieu» avec une citation de S. Augustin (§43). À propos du bien, il est noté qu'il «est établi comme Loi éternelle par la Sagesse de Dieu». Remarquons seulement le passage d'un langage scripturaire (Loi de Dieu) à un langage plus technique (Loi éternelle)¹⁴⁶.

Une fois cette précision faite, P. Daubercies aborde plus longuement la notion de «*loi naturelle*». Il identifie trois types de définitions qui s'y rapportent. Le premier type vient d'une citation de Thomas d'Aquin reprise par deux fois dans l'encyclique (§12 et § 40). Elle montre que la loi naturelle :

n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence, infusée en nous par Dieu. Grâce à elle, nous connaissons ce que nous devons accomplir et ce que nous devons éviter. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données dans la création¹⁴⁷.

P. Daubercies mentionne que le second type de définition pour la loi naturelle est aussi emprunté à

¹⁴³ - *Ibid.*, p. 675.

¹⁴⁴ - *Ibid.*, p. 675.

¹⁴⁵ - *Ibid.*, p.p. 675-676.

¹⁴⁶ - *Ibid.*, p. 676.

¹⁴⁷ - *Ibid.*, p. 676.

Thomas d'Aquin. La formulation, «déjà utilisée par Léon XIII met l'accent sur la raison naturelle et la loi éternelle». Il résume ainsi le passage du § 42 :

La lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal — ce qui relève de la loi naturelle — n'est autre qu'une impression en nous de la lumière divine. On voit là pourquoi cette loi est appelée loi naturelle : ... parce que la raison qui la promulgue est précisément celle de la nature humaine¹⁴⁸.

Les affirmations du § 43 signalées par P. Daubercies indiquent de plus que la loi naturelle «est l'expression humaine de la Loi éternelle de Dieu» et que selon saint Thomas, il y a en l'être humain «une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et la fin qui sont requis¹⁴⁹». Par la suite, P. Daubercies reprend la conclusion du texte de Léon XIII, cité par Jean-Paul II au § 44, sur *la soumission essentielle de la raison et de la loi humaine à la Sagesse de Dieu et à sa Loi*. De ce qui précède, il «s'en suit que la loi naturelle est la loi éternelle elle-même, inscrite dans les êtres doués de raison et les inclinant à l'acte et à la fin qui lui sont propre¹⁵⁰». Enfin, le dernier type de formulation se situe par rapport au contenu de la loi naturelle. Il en est question au § 79 et, même si P. Daubercies ne s'y réfère pas, il cite partiellement le passage concernant les actes humains qui peuvent être orientés au bien et à la fin ultime. Cette orientation «vers la fin ultime», comme il le rapporte, «est trouvée par la raison dans l'être même de l'homme... dans ses inclinations naturelles, dans ses dynamismes et dans ses finalités qui ont toujours aussi une dimension spirituelle : c'est exactement le contenu de la loi naturelle¹⁵¹». Rappelons que tout ce qui vient d'être énoncé au sujet du mot «loi» doit être rapporté au thème de la vérité et de son rapport avec la liberté.

Après s'être arrêté sur ces «lois» plus caractéristiques, P. Daubercies examine leurs articulations en soulignant premièrement qu'il est «admis que la loi positive divine est présente d'abord dans le

¹⁴⁸- *Ibid.*, p. 676.

¹⁴⁹- *Ibid.*, p. 676.

¹⁵⁰- *Ibid.*, p. 676.

¹⁵¹- *Ibid.*, p. 676.

Décalogue¹⁵²». Ensuite, il signale «les manières dont les trois instances sont articulées» et relève «deux sortes de liaisons» dans l'articulation de celles-ci. Il explique tout d'abord que la «partie plus scriptuaire (§12) établissant que «Dieu seul peut répondre à la question du bien et qu'il a déjà répondu» commence par signaler la loi naturelle donnée dans la création¹⁵³». Il poursuit ainsi son analyse :

Puis Dieu a donné les commandements du Sinaï, enfin, dans l'Alliance nouvelle, la loi est à jamais inscrite dans le coeur de l'homme. L'Esprit de Dieu sera donné. Mais il est ajouté : «Par la bouche même de Jésus, nouveau Moïse, les commandements du Décalogues sont redonnés aux hommes». L'organisation est donc loi naturelle, loi positive, loi de l'Esprit ramenant à la loi positive¹⁵⁴.

La «partie doctrinale (§43-44)» est différente. En effet, comme l'indique P. Daubercies, «c'est la Loi éternelle qui est placée à l'origine puisque la loi naturelle en est l'inscription». Viens ensuite «la Loi que Dieu a donnée au peuple élu, à commencer par les commandements au Sinaï¹⁵⁵». Par la suite, le résumé du § 45 qui évoque la «Loi nouvelle, accomplissement de la loi de Dieu en Jésus-Christ et dans son Esprit, loi intérieure...», est complété par une citation du «commentaire terminal» de ce numéro de *Veritatis Splendor* qui touche à l'unité du dessein de Dieu pour l'humanité. Il indique de plus qu'il «aurait pu signaler une 3^e présentation de l'articulation du § 72 [où c'est] encore la Loi éternelle, Sagesse de Dieu qui est première¹⁵⁶».

Enfin, P. Daubercies souligne qu'en «tous cas, considérée du point de vue de l'unité [du dessein de Dieu], la loi voit son rôle situé par rapport à la liberté¹⁵⁷». D'ailleurs, en citant le § 35, il conclut que la «Loi de Dieu n'atténue donc pas la liberté de l'homme et encore moins ne l'élimine ; au

¹⁵² - *Ibid.*, p. 676.

¹⁵³ - *Ibid.*, p. 676.

¹⁵⁴ - *Ibid.*, p. 676.

¹⁵⁵ - *Ibid.*, p. 676.

¹⁵⁶ - *Ibid.*, p. 676, note § 8.

¹⁵⁷ - *Ibid.*, p. 676.

contraire elle la protège et la promeut¹⁵⁸». C'est la même chose pour le dessein de Dieu, au § 45, qui «ne comporte aucune menace pour la liberté de l'homme ; au contraire, l'accueil de ce dessein est l'unique voie pour affirmer la liberté¹⁵⁹». En terminant, P. Daubercies montre que la formation de la conscience précise le «lien entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu»¹⁶⁰. Ainsi, afin de mieux comprendre ce rapport et, par conséquent, le rapport vérité/liberté, il nous faut étudier maintenant l'association entre la Loi de Dieu et la vérité.

2.2. L'association entre la Loi de Dieu et la vérité dans l'encyclique

L'une des difficultés rencontrées dans l'analyse des termes de notre recherche a été de faire la distinction entre les mots «vérité» et «loi». En effet, ces deux termes sont quasiment synonymes et leurs significations parfois identiques. La difficulté vient du fait que, pour *Veritatis Splendor*, Dieu est la Vérité et par conséquent, la loi divine est vérité. Nous le verrons, à l'instar du *Catéchisme de l'Église catholique*, l'encyclique comprend la Loi comme «une instruction paternelle de Dieu prescrivant à l'homme les voies qui mènent à la béatitude promise et proscrivant les chemins du mal¹⁶¹». Ainsi, selon *Veritatis Splendor*, reconnaître «le Seigneur comme Dieu est le noyau fondamental, le coeur de la Loi, d'où découlent et auquel sont ordonnés les préceptes particuliers» (*V. S.* § 11). Les différents commandements du Décalogue se rattachant à la révélation de Dieu «sont destinés à sauvegarder le bien de la personne, image de Dieu, par la protection de ses biens» (*V. S.* § 13). Les commandements «mettent en lumière les devoirs essentiels» de l'être humain et sont garants des «droits fondamentaux, inhérents à la nature de la personne humaine» (*V. S.* § 13)¹⁶². Dans cette perspective, la «loi morale vient de Dieu et trouve toujours en lui sa source : à cause de la

¹⁵⁸- *Ibid.*, p.p. 676-677.

¹⁵⁹- *Ibid.*, p. 677.

¹⁶⁰- *Ibid.*, p. 677.

¹⁶¹- *Catéchisme de l'Église catholique*, § 1975.

¹⁶²- *Ibid.*, § 2070.

raison naturelle qui découle de la Sagesse divine, elle est en même temps, *la loi propre de l'homme* (V. S. § 40). De même, *Veritatis Splendor* affirme que la Loi «donnée par l'intermédiaire de Moïse est la figure de la vraie Loi. Donc, la Loi mosaïque est le *prototype* de la vérité» (V. S. § 16). L'encyclique souligne que l'Église doit «avant tout, faire apparaître la splendeur fascinante de cette vérité qui est Jésus Christ lui-même» (V. S. § 83). Mais aussi, parce que Jésus «est *d'accomplissement*» *vivant de la Loi* en tant qu'il en réalise la signification authentique par le don total de lui-même : *il devient lui-même la Loi vivante personnifiée*» (V. S. § 15). On remarque ici une quasi synonymie entre la loi et la vérité dans le Christ. C'est pourquoi nous devons nous arrêter sur la relation entre ces deux termes dans *Veritatis Splendor*. Pour bien montrer cette association, nous donnerons un bref aperçu des termes avant d'aborder plus précisément le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine.

a) *Dans l'introduction et le premier chapitre*

Bien qu'implicite, la première association entre la loi de Dieu et la vérité, dans l'encyclique, se rencontre dans l'introduction quand Jean-Paul II souligne au § 1 que les êtres humains appelés «au salut par la foi en Jésus Christ, [...], se sanctifient par «l'obéissance à la vérité» (1 P 1, 22)». Or, si on se réfère à cet épître de Pierre comme le suggère l'encyclique, la vérité est associée au grand commandement de la Loi nouvelle, c'est-à-dire, à l'amour fraternel (*Jn* 13, 34-35 ; *Ro* 13, 8-10 ; *Ga* 5, 14 ; 1 *Jn* 2, 8-10 ; 4, 19-21). Les questions posées au § 2 : «*Que dois-je faire ? Comment discerner le bien du mal ?*» montrent que la loi de Dieu est associée à la vérité, puisqu'on peut lire : «La réponse n'est possible que grâce à la splendeur de la vérité qui éclaire les profondeurs de l'esprit humain». Bien entendu, il s'agit ici de la loi de Dieu comme référence morale aux actes humains. Toutefois la personne de Jésus, en tant qu'«image du Dieu invisible » (*Col* 1, 15), «resplendissement de sa gloire» (*He* 1, 3), «plein de grâce et de vérité» (*Jn* 1, 14), est «le chemin, la vérité et la vie» (*Jn* 14, 6). C'est pourquoi, «la réponse décisive à toute interrogation de l'homme, en particulier à ses interrogations religieuses et morales, est donnée par Jésus Christ ; bien plus, c'est Jésus Christ lui-même» (V. S. § 2 ; § 8). Plus loin, Jean-Paul II mentionne qu'en repoussant «la doctrine traditionnelle

de la loi naturelle, de l'universalité et de la validité permanente de ses préceptes, [certains] courants de pensée [...] en viennent à séparer la liberté humaine de sa relation nécessaire et constitutive à la vérité» (V. S. § 4). Là encore nous remarquons l'association faite par l'auteur entre la loi de Dieu et la vérité, parce que le «*problème fondamental*» de ces courants de pensée est «celui du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu» (V. S. § 84). Nous observons enfin une association indirecte entre ces deux termes quand l'encyclique montre que l'Église, «dans sa vie et dans son enseignement, se présente comme «colonne et support de la vérité» (1 *Tm* 3, 15), et aussi de la vérité dans l'agir moral» (V. S. § 27).

b) *Dans le second chapitre*

Nous retrouvons cette association avec la question posée par le jeune homme riche à Jésus au sujet des bonnes actions à faire en vue de l'obtention de la vie éternelle et qui peut se résumer de la manière suivante : «qu'est-ce que la liberté et quelle est son rapport avec la vérité contenue dans la Loi de Dieu ?» (V. S. § 30), par exemple, lorsqu'on lit au § 40 que «la raison puise sa part de vérité et son autorité dans la Loi éternelle qui n'est autre que la Sagesse divine elle-même» (V. S. § 40) ; quand l'encyclique souligne qu'on doit «dire que la loi est une expression de la Sagesse divine [et qu'en] s'y soumettant, la liberté se soumet à la vérité de la création» (V. S. § 41) ; de même, lorsqu'il est écrit que la liberté humaine «n'est pas supprimée par son obéissance à la Loi divine, mais elle ne demeure dans la vérité et elle n'est conforme à la dignité de l'homme que par cette obéissance» (V. S. § 42). Par cette Loi divine, «Dieu rend l'homme participant de telle sorte que, [...], celui-ci puisse toujours davantage accéder à l'immuable vérité» (V. S. § 43)¹⁶³.

Nous remarquons aussi une association entre la Loi de Dieu et la vérité quand *Veritatis Splendor* souligne qu'il est «licite et louable de donner sa vie (cf. *Jn* 15, 13) par amour du prochain ou pour rendre un témoignage à la vérité, et cela peut même être un devoir» (V. S. § 50) ; ou encore quand

¹⁶³ - Les Actes du Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, § 3.

l'encyclique cite saint Augustin qui se demande où «ces règles sont écrites, [...] sinon dans le livre de la lumière qu'on appelle vérité ? C'est là qu'est inscrite toute loi juste», [...] (*V. S.* § 51) ; de même lorsqu'elle mentionne que la personne «qui agit assimile personnellement la vérité contenue dans la loi [et qu'il] s'approprie et fait sienne cette vérité de son être par ses actes et par les vertus correspondantes» (*V. S.* § 52) ; ou lorsqu'elle parle «d'interpréter authentiquement la vérité» des normes morales et de la «vérité de la loi morale» (*V. S.* § 53 ; § 56). Vérité «sur le bien et sur le mal moral», qui est fondée «par la «Loi divine», *norme universelle et objective de la moralité*» (*V. S.* § 60) et qui est «énoncée par la loi de la raison» (*V. S.* § 61). Il y a association entre la Loi de Dieu et la vérité quand l'encyclique précise que le «bien authentique» est «établi comme Loi éternelle, par la Sagesse de Dieu qui ordonne tout être à sa fin» (*V. S.* § 72). Nous retrouvons aussi un autre lien entre la Loi de Dieu et la vérité, quand *Veritatis Splendor* indique que «dans l'être même de l'homme, entendu dans sa vérité intégrale, donc dans ses inclinations naturelles, dans ses dynamismes et dans ses finalités qui ont toujours aussi une dimension spirituelle» se situe le contenu exact de la loi naturelle (*V. S.* § 72).

c) *Dans le troisième chapitre et la conclusion*

Enfin, celui qui ne garde pas les commandements divins, «est un menteur, et la vérité n'est pas en lui» (*V. S.* § 89). En lien avec la fidélité à la Loi sainte de Dieu, l'histoire de Suzanne dans l'*Ancien Testament* «témoigne non seulement de sa foi et de sa confiance en Dieu, mais aussi de son obéissance à la vérité et à l'absolu de l'ordre moral». De même que Jean Baptiste, qui en refusant de «taire la Loi du Seigneur [...], a donné sa vie pour la justice et la vérité» ; Jésus «a rendu son beau témoignage» (1 *Tm* 6, 13), en «confirmant la vérité de son message par le don de sa vie». En effet, c'est en obéissant à la Loi d'Amour de Dieu que Jésus est mort. Ainsi, les nombreux martyrs à la suite du Christ «ont rendu témoignage à la vérité morale» (*V. S.* § 91). Leur témoignage «est une proclamation solennelle et un engagement missionnaire [...] pour que la splendeur de la vérité morale ne soit pas obscurcie dans les moeurs et les mentalités des personnes et de la société» ; le martyr qui implique obligatoirement le respect des commandements divins est donc «le sommet du témoignage rendu à

la vérité morale» (*V. S.* § 93). Dans cette perspective, la morale «est fondée sur la vérité» (*V. S.* § 101).

En terminant cette partie, on constate une association entre la Loi de Dieu et la vérité quand il est écrit dans *Veritatis Splendor* que dans l'existence morale du chrétien, «plus il obéit, avec l'aide de la grâce, à la Loi de l'Esprit Saint, plus il grandit dans la liberté à laquelle il est appelé en servant la vérité, la charité et la justice» (*V. S.* § 107). Il y a aussi une association lorsque l'encyclique parle de la conscience qui «n'arrive pas à reconnaître la justesse et la vérité des règles morales» (*V. S.* § 110) ; ou encore, quand il est question de «réfuter la vérité des normes morales enseignées par l'Église» ou de «reconnaître dans la loi morale une vérité libératrice» (*V. S.* § 112). Il en va de même dans l'invitation de Jésus à marcher à sa suite, quand *Veritatis Splendor* écrit : «La vérité de cette doctrine a été scellée dans le sang du Christ sur la Croix : elle est devenue, dans l'Esprit Saint, la Loi nouvelle de l'Église et de tout chrétiens» (*V. S.* § 114). Et lorsque l'encyclique souligne que Marie, Mère de Miséricorde, «est du côté de la vérité et partage le fardeau de l'Église dans son rappel des exigences morales à tous et en tout temps» (*V. S.* § 120).

2.3. Le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans l'encyclique

Nous venons de remarquer qu'il y a une identification entre la Loi de Dieu et la vérité dans *Veritatis Splendor*. Cela explique en partie l'opposition entre loi-vérité et liberté que soutiennent certaines conceptions actuelles en morale. Ainsi, afin de voir ce que représente la loi divine pour l'encyclique, la liberté humaine et le rapport étroit qui les unis, nous nous arrêterons premièrement sur les liens entre la Loi de Dieu et la liberté humaine en nous demandant une fois de plus si ces deux termes dans l'encyclique sont explicitement liés entre eux. Nous entreprendrons donc à nouveau une analyse linéaire des liens plus ou moins explicites entre la Loi de Dieu et la liberté humaine. Les réflexions des parties précédentes nous permettent de postuler l'existence de cette association, mais nous effectuerons cette étude sans tenir compte des résultats précédents. Puis, pour préciser le sens du rapport entre la Loi divine et la liberté humaine, nous exposerons ensuite les commentaires de A.

Chapelle à ce sujet.

2.3.1. *Les liens entre la Loi de Dieu et la liberté humaine*

a) *Dans l'introduction et le premier chapitre*

Dans l'introduction de l'encyclique, la loi est mise en lien avec la liberté quand il est affirmé que «certains courants de pensée [...] en viennent à séparer la liberté humaine de sa relation nécessaire et constitutive à la vérité. [...], on repousse la doctrine traditionnelle de la loi naturelle, de l'universalité et de la validité permanente de ses préceptes» (V. S. § 4). Dans le premier chapitre, au § 13, la loi est en lien avec la liberté. En effet, les «commandements de la Loi» que Jésus rappelle au jeune homme riche représentent «la condition de base de l'amour du prochain ; en même temps, ils en sont la vérification. Ils sont *la première étape nécessaire sur le chemin vers la liberté*, son commencement». Des remarques identiques qui rendent ce rapport encore plus explicite sont formulées au § 17 :

La parole de Jésus révèle la dynamique particulière de la croissance de la liberté vers sa maturité et, en même temps, *manifeste le rapport fondamental de la liberté avec la Loi divine*. La liberté de l'homme et la Loi de Dieu ne s'opposent pas, mais, au contraire, s'appellent mutuellement.

Au § 18, on observe tout d'abord un lien entre la loi et la liberté quand l'encyclique souligne que celui «qui vit «selon la chair» ressent la Loi de Dieu comme un poids, [...] une négation ou, [...] comme une restriction de sa propre liberté». Ensuite, à l'opposé, il y a un lien quand on lit «celui qui est animé par l'amour, qui se laisse «mener par l'Esprit» (Ga 5, 16) et désire servir les autres trouve dans la Loi de Dieu la voie fondamentale et nécessaire pour pratiquer l'amour librement choisi et vécu» (V. S. § 18). Enfin, la loi est en lien avec la liberté lorsque *Veritatis Splendor* parle d'«obéissance libre à la volonté du Père» (V. S. § 19).

b) *Dans le second chapitre*

Dans le deuxième chapitre, les liens entre la loi et liberté sont beaucoup plus fréquents. On les rencontre explicitement dans la question que nous avons déjà vue : «qu'est-ce que la liberté et quelle est son rapport avec la vérité contenue dans la Loi de Dieu ?» (*V. S.* § 30). Dans les problèmes soulevés par certaines tendances de la théologie morale actuelle qui «interprètent d'une manière nouvelle les rapports de la liberté avec la loi morale, avec la nature humaine et avec la conscience ; [et qui] proposent des critères inédits pour l'évaluation morale des actes» (*V. S.* § 34). Ou encore dans l'extrait suivant du §35 :

[...], la Révélation enseigne que le *pouvoir de décider du bien et du mal n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu seul*. Assurément, l'homme est libre du fait qu'il peut comprendre et recevoir les commandements de Dieu. Et il jouit d'une liberté très considérable, puisqu'il peut manger «de tous les arbres du jardin». Mais cette liberté n'est pas illimitée : elle doit s'arrêter devant «l'arbre de la connaissance du bien et du mal», car elle est appelée à accepter la loi morale que Dieu donne à l'homme. En réalité, c'est dans cette acceptation que la liberté humaine trouve sa réalisation plénière et véritable. Dieu qui seul est bon connaît parfaitement ce qui est bon pour l'homme en vertu de son amour même, il le lui propose dans les commandements.

C'est aussi le cas dans cette affirmation : «La Loi de Dieu n'atténue donc pas la liberté de l'homme et encore moins ne l'élimine ; au contraire, elle la protège et la promeut» (*V. S.* § 35). Ou encore lorsque l'encyclique souligne que «certaines tendances de la culture actuelle ont suscité de nombreux courants dans l'éthique [en plaçant] au centre de leur réflexion *un prétendu conflit entre la liberté et la loi*» (*V. S.* § 35) ; ou lorsque, devant les thèses de «l'autonomie de la raison humaine» qui revendiquent une «*souveraineté totale de la raison*» dans le domaine des normes morales, *Veritatis Splendor* tient à clarifier «les notions fondamentales de liberté humaine et de loi morale, de même que les rapports profonds qui les lient étroitement» (*V. S.* § 37).

Nous constatons un lien explicite entre la loi et la liberté quand il est question de la responsabilité de l'être humain «qui engage sa liberté dans l'obéissance au Créateur» (*V. S.* § 38) ; dans le sens où il s'agit d'une «obéissance libre de l'homme à Dieu» (*V. S.* § 41). De cette manière, la «*liberté de*

l'homme et la Loi de Dieu se rejoignent et sont appelées à s'interpréter» (V. S. § 41). Le lien entre la loi et la liberté est tout aussi explicite lorsque l'encyclique mentionne que «l'obéissance à Dieu n'est pas, comme le croient certains, une *hétéronomie* [absence d'autonomie], comme si la vie morale était soumise à la volonté d'une toute-puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté» (V. S. § 41). Et aussi, quand il est écrit que «la loi est une expression de la Sagesse divine : en s'y soumettant, la liberté se soumet à la vérité de la création» (V. S. § 41). La loi est liée à nouveau au § 42 lorsqu'on lit :

La liberté de l'homme, formée sur le modèle de celle de Dieu, n'est pas supprimée par son obéissance à la Loi divine, mais elle ne demeure dans la vérité et elle n'est conforme à la dignité de l'homme que par cette obéissance, comme l'écrit clairement le Concile : «La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité lorsque, se délivrant de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par son ingéniosité»¹⁶⁴.

Ainsi, par sa raison, l'être humain est en mesure de connaître la Loi éternelle de Dieu qui lui indique, «la juste direction de son agir libre» (V. S. § 43). Un lien explicite est indiqué au § 45 lorsque l'encyclique précise que la «*Loi nouvelle* qui est l'«accomplissement» de la Loi de Dieu en Jésus Christ» est une loi «intérieure» et «une loi de perfection et de liberté (cf. 2 Co 3, 17)». Dans cette perspective, le «dessein éternel de sagesse et d'amour par lequel Dieu prédestine les hommes [...], «ne comporte aucune menace pour la liberté authentique de l'homme ; au contraire, l'accueil de ce dessein est l'unique voie pour affirmer la liberté» (V. S. § 45). Il y a un lien indirect au § 46 lorsque l'encyclique parle d'un «prétendu conflit entre la liberté et la loi» à travers le vieux «*débat sur la nature et la liberté*» (cf. §§ 46-53). Notons simplement que le conflit entre la «liberté des individus» et «la nature commune à tous», a des répercussions «sur l'interprétation de certains aspects spécifiques de la loi naturelle, surtout de *son universalité et de son immuabilité*» (V. S. § 51).

Le second point du deuxième chapitre traite du problème de la conscience morale soulevé par les «tendances culturelles» qui opposent la liberté humaine à la Loi divine. *Veritatis Splendor* rappelle

¹⁶⁴ - Les Actes du Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, § 17 ; V. S., § 42.

qu'il existe un lien «entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu [qui] se noue dans le «coeur» de la personne, c'est-à-dire dans sa *conscience morale*» (V. S. § 54). Aussi, l'encyclique explique en premier lieu que «la façon de comprendre le lien entre la liberté et la loi se rattache étroitement à l'interprétation que l'on donne de la conscience morale» (V. S. § 54). Or, les tendances culturelles qui opposent et séparent «la liberté et la loi tout en exaltant la liberté de manière idolâtrique, conduisent à une *interprétation «créative» de la conscience morale*, qui s'écarte de la position traditionnelle de l'Église et de son Magistère» (V. S. § 54). Ainsi, certains théologiens avancent que «la conscience morale ne serait nullement obligée, dans tous les cas, par un précepte négatif particulier» (V. S. § 56). L'encyclique souligne ainsi qu'on «se trouve devant une mise en question de *l'identité même de la conscience morale* face à la liberté de l'homme et à la Loi de Dieu» (V. S. § 56). C'est pourquoi *Veritatis Splendor* s'attarde à cette interprétation «créative» de la conscience morale (cf. §§ 54-64).

Pour la troisième partie du second chapitre, l'encyclique arrête son analyse sur le «choix fondamental et les comportements concrets». Dans son exposé sur la théorie de «l'option fondamentale» du «*rapport entre la personne et ses actes*» (cf. §§ 65-70), nous constatons un lien entre la loi et la liberté au § 67. En effet, parce que l'être humain «est capable d'orienter sa vie et de tendre [...] vers sa fin, en suivant l'appel divin», il peut se conformer «délibérément à la volonté, à la sagesse et à la Loi de Dieu». Un lien entre la loi et la liberté est relevé quand l'encyclique aborde les notions de péché mortel et véniel :

Avec toute la tradition de l'Église, nous appelons *péché mortel* l'acte par lequel un homme, librement et consciemment, refuse Dieu, sa Loi, l'alliance d'amour que Dieu lui propose, préférant se tourner vers lui-même, vers quelque réalité créée et finie, vers quelque chose de contraire à la volonté de Dieu (*conversio ad creaturam*). Cela peut se produire d'une manière directe et formelle, comme dans les péchés d'idolâtrie, d'apostasie, d'athéisme ; ou d'une manière qui revient au même, comme dans toutes les désobéissances aux commandements de Dieu en matière grave¹⁶⁵.

Le dernier et quatrième point du deuxième chapitre concerne l'acte moral et touche particulièrement à la question des «actes intrinsèquement mauvais» (cf. §§ 71-83) Nous ne rapporterons ici que les

¹⁶⁵ - Exhort. apost. Post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984), n. 17 : AAS 77 (1985), p. 222 ; V. S., § 70.

trois citations touchant au lien entre la loi et liberté. Tout d'abord, l'encyclique revient sur le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine au § 71 en signalant que cette relation «qui se réalise de façon profonde et vivante dans la conscience morale, se manifeste et se concrétise dans les *actes humains*». Ensuite au § 72, *Veritatis Splendor* précise que la «*moralité des actes* est définie par la relation entre la liberté de l'homme et le bien authentique. Enfin, dans la conclusion du second chapitre, l'encyclique aborde au § 83 le rapport intime entre la Loi de Dieu et la liberté humaine :

Il nous faut, avant tout, faire apparaître la splendeur fascinante de cette vérité qui est Jésus Christ lui-même. En lui, qui est la Vérité (cf. *Jn* 14,6), l'homme peut comprendre pleinement et vivre parfaitement, par ses actes bons, sa vocation à la liberté dans l'obéissance à la Loi divine, qui se résume dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Cela se réalise par le don de l'Esprit Saint, Esprit de vérité, de liberté et d'amour : en Lui, il nous est donné d'intérioriser la Loi, de la percevoir et de la vivre comme le dynamisme de la vraie liberté personnelle : cette Loi est «la Loi parfaite de la liberté» (*Jc* 1, 25).

c) Dans le troisième chapitre et la conclusion

Pour terminer cet exposé descriptif des liens entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans l'encyclique, nous mettrons en relief les citations du dernier chapitre. Nous l'avons vu précédemment, le «*problème fondamental*» que les théories morales «posent avec une particulière insistance est celui du rapport entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu» (*V. S.* § 84). Le lien entre la liberté et la loi est aussi explicite au § 85 quand *Veritatis Splendor* soulève «la question qui tourmente tant d'hommes aujourd'hui : comment l'obéissance aux normes morales universelles et immuables peut-elle respecter le caractère unique et irremplaçable de la personne, et ne pas attenter à sa liberté et à sa dignité ?» La réponse donnée par l'encyclique est toute autant explicite : «*Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par le don total de lui-même* et il appelle ses disciples à participer à sa liberté même» (*V. S.* § 85). En effet, comme l'indique clairement *Veritatis Splendor* par cet extrait du § 87 :

Jésus révèle, par sa vie même et non seulement par ses paroles, que la liberté s'accomplit dans *l'amour*, c'est-à-dire dans le *don de soi*. Lui qui dit : "Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis" (*Jn* 15, 13) marche librement vers sa Passion (cf. *Mt* 26, 46) et, dans son obéissance au Père, il livre sa vie sur la Croix pour tous les hommes (cf. *Ph* 2, 6-11). La contemplation de Jésus crucifié est donc la voie royale sur laquelle l'Église doit avancer chaque jour si elle veut comprendre tout le sens de la liberté : le don de soi dans *le service de Dieu et de ses frères*. Et la communion avec le Seigneur crucifié et ressuscité est la source intarissable à laquelle l'Église puise sans cesse pour vivre librement, se donner et servir.

Ainsi, par son obéissance inconditionnelle à la volonté du Père, Jésus représente «la synthèse vivante et personnelle de la liberté parfaite» (*V. S.* § 87). Ensuite, la liberté est mis en lien avec la loi quand l'encyclique parle de «la liberté authentique qui se manifeste et vit par le don de soi» (*V. S.* § 89 ; § 120) ; lorsqu'elle aborde le don total de soi dans la perspective du martyr (cf. §§ 90-94) ; lorsqu'elle souligne que plus le croyant «obéit, avec l'aide de la grâce, à la Loi nouvelle de l'Esprit Saint, plus il grandit dans la liberté à laquelle il est appelé en servant la vérité, la charité et la justice» (*V. S.* § 107) ; ou enfin, quand Jean-Paul II rappelle à la fin du troisième chapitre les éléments fondamentaux de la morale chrétienne :

À la lumière de la Révélation et de l'enseignement constant de l'Église, spécialement de celui du Concile Vatican II, j'ai rappelé brièvement les traits essentiels de la liberté, les valeurs fondamentales liées à la dignité de la personne et à la vérité de ses actes, de manière à ce que l'on puisse reconnaître, dans l'obéissance à la loi morale, une grâce et un signe de notre adoption dans le Fils unique (cf. *Ep* 1, 4-6)¹⁶⁶.

Comme on vient de le voir, le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine est capital dans *Veritatis Splendor*. Qu'ils soient implicites ou explicites, directs ou indirects, les liens entre Loi divine et liberté humaine manifestent l'importance que l'encyclique accorde au rapport qui doit les unir en morale. D'une façon ou d'une autre, les termes de loi et liberté sont associés même lorsque ce lien n'est pas explicite. De plus, nous remarquons que la Loi de Dieu en Jésus-Christ devient une loi d'Amour, une loi de perfection et de liberté. Ainsi, devant les théories morales qui opposent la Loi divine à la liberté humaine, *Veritatis Splendor* rappelle que c'est en obéissant à la loi morale de Dieu

¹⁶⁶ - *V. S.*, § 107.

que se réalise pleinement la liberté authentique. Toutefois, afin de préciser davantage le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine, nous exposerons, en terminant ce premier chapitre, les réflexions de A. Chapelle à ce sujet. Nous verrons alors, tout comme le lien entre la vérité et la liberté, que ce rapport implique également une dépendance de la liberté humaine envers la Loi de Dieu.

2.4. Les commentaires de Albert Chapelle sur le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine dans l'encyclique

L'analyse de l'encyclique qu'A. Chapelle effectue dans l'édition française de *Veritatis Splendor* que nous utilisons, peut être utile si on veut résumer l'ensemble des éléments fondamentaux concernant la vérité et la liberté¹⁶⁷. Tout d'abord, pour la tradition catholique, la réponse à la question : «Que faire de bon ?» (Mt 19,6), est donnée «dans la vie et la parole de Jésus-Christ. La vérité de l'Évangile a l'éclat de la beauté : *Veritatis splendor*¹⁶⁸». Aussi, avant d'entreprendre l'analyse du premier chapitre de l'encyclique, A. Chapelle en indique «l'objet précis» : «Pour ne pas réduire à rien la Croix du Christ» (1Co 1,17). C'est pour cette raison que de «nombreux saints et saintes ont rendu témoignage à la vérité morale et l'ont défendue jusqu'au *martyre*, préférant la mort à un seul péché mortel¹⁶⁹». Dans cette perspective, l'Église tient en haute estime «leur témoignage et déclaré vrai leur jugement, selon lequel l'amour de Dieu implique obligatoirement le respect de ses commandements, [...], et le refus de les transgresser, même dans l'intention de sauver sa propre vie (VS 91)¹⁷⁰». A. Chapelle rappelle que le martyre «éclaire depuis des temps immémoriaux les traditions chrétienne, juive et stoïcienne» ; il révèle «le lieu inconnu où tout se perd ou se gagne, parce que tout

¹⁶⁷ - A. CHAPPELLE, *Guide de lecture, Analyse*, p.p. 195-211 ; pour cet auteur, nous présenterons surtout l'analyse du second chapitre de l'encyclique ; dans *La Splendeur de la vérité*, Paris, Éditions Mame, 1993.

¹⁶⁸ - *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁹ - *Ibid.*, p.p. 195-196.

¹⁷⁰ - *Ibid.*, p. 196.

a été donné et offert à choisir¹⁷¹». Le martyr montre en définitive «le caractère inacceptable des théories éthiques qui nient l'existence de normes morales déterminées et valable sans exception¹⁷²» (*V. S.* § 90). Jésus lui-même n'a-t-il pas «rendu à la vérité son plus beau témoignage» en donnant librement sa vie ?

Dans l'analyse du premier chapitre de *Veritatis Splendor*, A. Chapelle explique brièvement que la question morale posée à Jésus est «une question de plénitude de sens» (*V. S.* § 7), c'est «la recherche secrète et l'élan intime» de la liberté. Cette interrogation manifeste en effet, «une aspiration au Bien absolu qui nous attire et nous appelle à lui ; elle est l'écho de la vocation qui vient de Dieu, origine et fin de la vie humaine» (VS 7)¹⁷³. C'est pourquoi, la réponse de Jésus «est d'abord d'ordre religieux» et renvoie aux commandements de Dieu. A. Chapelle mentionne d'ailleurs que «par ses paroles», «sa vie» et «sa mission» culminant «à la Croix rédemptrice», Jésus témoigne de l'«indivisible unité» des «commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain¹⁷⁴» (*V. S.* § 14). Ainsi, par le «don total de lui-même», Jésus «est "l'accomplissement" vivant de la Loi¹⁷⁵» (*V. S.* § 15). Marcher à la suite du Christ, «imiter et revivre sa charité, adhérer à sa Personne et à son Église, tel «est le fondement (...) de la morale chrétienne» (VS 19)¹⁷⁶. Il appartient donc à l'Église «d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale¹⁷⁷» (*V. S.* § 27).

A. Chapelle aborde ensuite le deuxième chapitre en précisant d'emblée que *Veritatis Splendor* «fait état du «développement doctrinal» (VS 28 ; VS 4 note 8) consubstantiel à la Vérité incarnée» ; et prend note «du «devoir» incombant au Magistère de déclarer l'incompatibilité de certaines orientations de la pensée théologique ou de telle ou telle affirmation philosophique avec la vérité révélée» (*V. S.*

¹⁷¹ - *Ibid.*, p. 196.

¹⁷² - *Ibid.*, p. 196.

¹⁷³ - *Ibid.*, p. 197.

¹⁷⁴ - *Ibid.*, p. 198.

¹⁷⁵ - *Ibid.*, p. 198.

¹⁷⁶ - *Ibid.*, p. 198.

¹⁷⁷ - *Ibid.*, p. 199.

§ 30)¹⁷⁸. Or, devant les «opinions erronées» qui s'opposent à la doctrine morale de l'Église, A. Chapelle écrit :

l'encyclique présente deux traits complémentaires de l'enseignement catholique : la ferme conviction de l'Église de posséder "une lumière et une force capables de résoudre même les questions les plus discutées et les plus complexes" (VS 30) "de la vie morale, et l'attention passionnée à la liberté de l'homme", au "respect de la conscience", à la "dignité de la personne humaine", à la "culture moderne" (VS 31) de la liberté¹⁷⁹.

Selon A. Chapelle, la liberté humaine est au coeur des préoccupations de Jean-Paul II. Il ajoute d'ailleurs que l'Église «parle avec l'autorité reçue de la Vérité qui la fonde et voit la liberté au centre de la question morale (VS 34)¹⁸⁰». En ce sens, l'être humain est «fait pour dire le vrai et faire le bien, pour chercher la vérité et, une fois connue, y adhérer (VS 34)». De plus, comme l'indique A. Chapelle, «La dépendance fondamentale de la liberté par rapport à la vérité et au bien constitue une donnée primordiale de la conscience morale, de ses jugements et de sa dignité¹⁸¹». Cette dépendance de la liberté humaine par rapport à la vérité et au bien est aussi considérée comme «le principe rationnel de l'évaluation critique opérée par l'encyclique¹⁸²».

A. Chapelle mentionne que *Veritatis Splendor* «ne caractérise guère, au début de ce deuxième chapitre, "les interprétations de la morale chrétienne qui ne sont pas compatibles avec la "sainte doctrine" (2 Tm 4, 9)" (VS 29)¹⁸³». Elle présente d'une «manière programmatique» les théories morales erronées, «dans la perspective des liens entre «liberté» et «vérité», histoire et *logos*¹⁸⁴». A. Chapelle résume l'ensemble du problème en citant *Veritatis Splendor* :

¹⁷⁸ - *Ibid.*, p. 199.

¹⁷⁹ - *Ibid.*, p. 199.

¹⁸⁰ - *Ibid.*, p. 199.

¹⁸¹ - *Ibid.*, p. 199.

¹⁸² - *Ibid.*, p. 199.

¹⁸³ - *Ibid.*, p. 200.

¹⁸⁴ - *Ibid.*, p. 200.

Sous l'influence des courants subjectivistes et individualistes (...), certaines tendances de la théologie morale actuelle interprètent d'une manière nouvelle les rapports de la liberté avec les lois morales [VS 35 ss.], avec la nature humaine [VS 46 ss.] et avec la conscience [VS 54 ss.] ; elles proposent des critères inédits pour l'évaluation morale des actes [VS 66 s. et 71 s.]¹⁸⁵.

Ces théories morales seront par la suite «résumées avec précision (VS 65, 68, 69 et VS 74-75) ; elles seront aussi «repoussées» comme «erronées» (VS 82) dans un langage très formel (VS 67 et 78, 79, 80, 82)¹⁸⁶. Toutefois, comme le précise A. Chapelle, l'intention de Jean-Paul II est de faire ressortir au départ «les ultimes enjeux rationnels de questions à première vue pratiques et casuistiques. C'est pourquoi l'encyclique fait précéder l'évaluation des théories morales par une réflexion anthropologique sur la liberté¹⁸⁷».

En lien avec Vatican II, l'encyclique «reconnait dans la *liberté* un point décisif de la modernité ; elle entend en présenter une intelligence dégagée du «prétendu conflit entre la liberté et la loi» (GS 35)¹⁸⁸. Ainsi, les théories qui revendiquent la «souveraineté «totale de la raison», la séparation entre un ordre éthique terrestre et un ordre intérieur de salut», qui nient l'existence «de préceptes moraux spécifiques et déterminés, ainsi que [...] leur validité universelle et permanente», et qui conséquemment, rejettent «la compétence doctrinale de l'Église sur les normes morales précises concernant le bien humain constituent autant de «thèses incompatibles avec la doctrine catholique» (VS 37)¹⁸⁹. Devant «la requête moderne d'autonomie» qui a influencé la théologie morale catholique, A. Chapelle présente la position de *Veritatis Splendor* :

La véritable liberté participe à la seigneurie divine et, par là, contracte une responsabilité personnelle. La raison humaine remplit son rôle dans la détermination et l'application de

¹⁸⁵ - *Ibid.*, p. 200.

¹⁸⁶ - *Ibid.*, p. 200.

¹⁸⁷ - *Ibid.*, p. 200.

¹⁸⁸ - *Ibid.*, p. 200.

¹⁸⁹ - *Ibid.*, p.p. 200-201.

la règle morale ; elle puise sa vérité et son autorité “dans la Loi éternelle qui n’est autre que la Sagesse divine” (VS 40). “La juste autonomie de la raison pratique signifie que l’homme possède en lui-même sa loi, reçue du Créateur” (VS 40). La liberté de l’homme et la Loi de Dieu se rejoignent et sont appelées — dans l’Alliance — à s’interpénétrer et à coopérer. *Veritatis splendor* refuse dès lors de parler d’“hétéronomie”, mais reprend le mot du père de Finance : “théonomie participée”. La loi morale est “participation de la raison et de la volonté humaines à la sagesse et à la providence de Dieu” : “en s’y soumettant, la liberté se soumet à la vérité de la création” (VS 41)¹⁹⁰.

Dans ce commentaire de A. Chapelle, nous pouvons remarquer l’importance du rapport entre la Loi divine et la liberté humaine en théologie morale. La dynamique de cette «théonomie participée» ne peut se comprendre que dans une perspective d’Alliance. Ainsi, par la loi morale reçue de Dieu, la raison et la volonté humaine participent à la Sagesse divine. Or, A. Chapelle souligne que s’il «n’y a pas de contrariété entre la loi et la *liberté*, celle-ci n’est pas l’opposé de notre *nature*¹⁹¹». Les critiques et les objections opposées à la doctrine traditionnelle de la loi naturelle marquent depuis longtemps le débat sur la nature humaine et la liberté. Mais celles-ci «invitent à une méditation plus approfondie des rapports entre liberté et nature, notamment “de la place du corps humain” dans la vie morale¹⁹²».

En rappelant l’enseignement de l’Église sur l’unité de l’être humain, Jean-Paul II indique que c’est «dans l’unité de l’âme et du corps que (la personne) est le sujet de ses actes moraux (VS 48)¹⁹³». Aussi, une «doctrine qui dissocie l’acte moral des dimensions corporelles de son exercice est contraire aux enseignements de la Sainte Écriture et de la Tradition» (V. S. § 49)¹⁹⁴. Selon cette perspective, A. Chapelle affirme que «le lien de la nature et de la liberté dans la loi naturelle permet d’en reconnaître l’universalité rationnelle (VS 51) et l’immuabilité à travers l’histoire (VS 53).

¹⁹⁰ - *Ibid.*, p. 201.

¹⁹¹ - *Ibid.*, p. 201.

¹⁹² - *Ibid.*, p. 201.

¹⁹³ - *Ibid.*, p. 202.

¹⁹⁴ - *Ibid.*, p. 202.

L'universalité de la loi est celle de la nature raisonnable¹⁹⁵. Et cette universalité «atteste la raison dans l'histoire¹⁹⁶». Les préceptes «positifs» et «négatifs» de la loi universelle «sont immuables dans la mesure où ils expriment à travers les siècles et pour chaque culture la vérité originelle de notre création dans le Christ (VS 53)¹⁹⁷».

Après avoir analysé la nature de la personne en lien avec la loi naturelle, A. Chapelle aborde le problème de l'autonomie de la conscience morale. Il explique tout d'abord, en citant *Veritatis Splendor*, que le «lien entre la liberté et la loi se rattache étroitement à l'interprétation que l'on donne de la conscience morale (VS 54)¹⁹⁸». Ensuite, il écrit : «L'opposition entre liberté et loi conduit à une interprétation "créative" de la conscience morale qui s'écarte de la position traditionnelle de l'Église et de son Magistère (VS 54)¹⁹⁹». Le problème soulevé par les théories de l'autonomie de la conscience survient lorsqu'elles soutiennent que la conscience est capable d'évaluer et de décider «de manière autonome» du bien et du mal. A. Chapelle constate alors que l'identité «du jugement de conscience comme acte de la raison pratique est par là mise en cause. *Veritatis splendor* invoque l'Épître aux Romains (2, 15-16) pour indiquer le lien spécifique de la conscience avec la loi²⁰⁰». En tant que témoin, la conscience «émet un jugement moral sur l'homme et ses actes, "selon que les actes humains sont ou non conformes à la Loi de Dieu inscrite dans les coeurs" (VS 59)²⁰¹». D'un côté, si «la loi naturelle met en lumière les exigences objectives et universelles du bien moral, [de l'autre], la conscience applique la loi au cas particulier²⁰²». A. Chapelle précise finalement que le jugement de la conscience exprime «la conformité d'un comportement concret à la loi ; il formule la norme la plus

¹⁹⁵ - *Ibid.*, p. 202.

¹⁹⁶ - *Ibid.*, p.p. 202-203.

¹⁹⁷ - *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁸ - *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁹ - *Ibid.*, p. 203.

²⁰⁰ - *Ibid.*, p. 203.

²⁰¹ - *Ibid.*, p. 203.

²⁰² - *Ibid.*, p.p. 203-204.

immédiate de la moralité d'un acte volontaire, en réalisant "l'application de la loi objective à un cas particulier" (VS 59)²⁰³. Le jugement de la conscience reconnaît ainsi «l'autorité de la loi naturelle et de la raison pratique en rapport avec le Bien suprême par lequel la personne humaine se laisse attirer et dont elle reçoit les commandements» (VS 60)²⁰⁴. On comprend alors que «dans le jugement pratique de la conscience, qui impose à la personne l'obligation d'accomplir un acte déterminé, se révèle le lien entre la liberté et la vérité (VS 61), entre histoire et *logos*²⁰⁵».

Enfin, on peut noter l'invitation de *Veritatis Splendor* «à considérer le danger d'une déformation de la conscience : l'encyclique appelle surtout à «former la conscience» pour développer la conaturalité entre la raison humaine et le bien véritable²⁰⁶. Dans la déclaration *Dignitatis Humanae*, Vatican II affirme que, pour «former leur conscience, les chrétiens sont grandement aidés par l'Église et par son Magistère²⁰⁷» (*D.H.* § 14 ; *V.S.* § 64). Ainsi, l'autorité de l'Église, «qui se prononce sur les questions morales, "ne lèse (...) en rien la liberté de conscience des chrétiens" : dire la vérité de la loi, c'est éduquer les consciences et libérer les libertés pour le bien²⁰⁸. C'est pourquoi, après avoir exposé l'analyse du jugement de conscience, A. Chapelle résume la réflexion du second chapitre de l'encyclique sur la liberté en écrivant :

Finalité de l'agir et commandements divins, référence de la liberté à la vérité, unité spirituelle et corporelle de la personne humaine, universalité et permanence de la loi morale se concrétisent dans le jugement pratique de la conscience, témoin de la vérité universelle du bien comme de l'obligation morale du choix particulier²⁰⁹.

Il apparaît dès lors à l'auteur que la dignité humaine «ne réside pas seulement dans l'élan de sa liberté,

²⁰³ - *Ibid.*, p. 204.

²⁰⁴ - *Ibid.*, p. 204.

²⁰⁵ - *Ibid.*, p. 204.

²⁰⁶ - *Ibid.*, p.p. 204-205.

²⁰⁷ - *Ibid.*, p. 205.

²⁰⁸ - *Ibid.*, p. 205.

²⁰⁹ - *Ibid.*, p. 205.

mais encore et surtout dans la recherche et l'obtention de la Vérité et du Bien, de Dieu²¹⁰».

En terminant, nous pouvons résumer brièvement cette partie de la manière suivante : d'un côté il y a la loi intériorisée par une compréhension relationnelle de l'alliance (théonomie participée) et, à l'opposé, il y a la loi absolutisée par une compréhension juridique de l'alliance. La loi peut servir de guide à ceux qui suivent l'alliance ou bien servir de témoin contre ceux qui s'en écartent. Si la notion de *Loi* est mal comprise, la loi de l'alliance risque de se transformer en une alliance de la loi. De cette façon, le Salut ne vient plus de la dynamique relationnelle de l'alliance qui libère, mais de l'asservissement à laquelle il faut se plier. La notion même de Salut est renversée au profit d'une alliance de nature juridique. En ce sens, la Loi de Dieu enchaîne plus qu'elle ne libère puisqu'elle s'oppose à la liberté humaine au lieu d'en être le moteur, la loi devient salubre et on en vient à l'absolutiser. Il est important de préciser qu'à l'instar de la tradition prophétique, deutéronomique et évangélique, *Veritatis Splendor* a dénoncé cette compréhension légaliste du Salut. Premièrement, parce que le Salut ne vient pas initialement de la loi, mais de Dieu ; et deuxièmement, parce que l'absolutisation de la loi mène à une déresponsabilisation de l'être humain. De plus, cette compréhension juridique de l'alliance ne nous permet pas d'en saisir l'esprit ; la loi ne peut pas être intériorisée et nous la considérons comme une volonté extérieure qui s'oppose à la nôtre. Une compréhension légaliste de la Loi ne nous permet pas non plus d'en comprendre l'esprit. Dans cette perspective, la Loi de Dieu nous enchaîne en s'opposant à notre propre raison et notre propre volonté au lieu de nous libérer.

Pour conclure ce premier chapitre consacré aux termes vérité, liberté et loi dans *Veritatis Splendor*, retenons ce dernier commentaire de P. Daubercies :

S'il fallait retenir une phrase qui contiendrait les mots-clefs de l'Encyclique et condenserait à la fois le rôle du Christ et la place de l'amour, nous proposerions celle-ci (§ 83) : «*Dans le Christ, qui est la Vérité, l'homme peut comprendre pleinement et vivre parfaitement, par ses actes bons, sa vocation à la liberté dans l'obéissance à la Loi divine qui se résume dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain*»²¹¹.

²¹⁰- *Ibid.*, p.p. 207-208.

²¹¹- P. DAUBERCIES, «Après lectures de «*Veritatis Splendor*» : [2^e partie], p. 703.

II

1993-1994 : PREMIÈRES RÉACTIONS

1. Introduction

Les deuxième et troisième chapitres du mémoire présentent la littérature théologique francophone directement liée à la parution de *Veritatis Splendor*. Cette vaste recension couvre la décennie 1993-2003. Cependant, elle ne peut prétendre être exhaustive¹. Elle est néanmoins très largement représentative de la quantité et de la nature des questions soulevées par la parution de l'encyclique, ainsi que du débat qui s'est, pour l'essentiel, recentré sur le rapport problématique entre la vérité et la liberté. Ainsi, en examinant, année par année, les articles et les monographies parues en français sur ce sujet, il sera possible d'identifier les problèmes soulevés par *Veritatis Splendor*, de voir quelles formes prend le débat et quels arguments sont avancés. Enfin, nous pourrions mettre en évidence certains éléments clés de l'évolution de la théologie morale au cours de cette période.

Cette seconde partie ainsi que la suivante, ne prétendent pas étudier la réception de *Veritatis Splendor* depuis sa parution mais seulement décrire les différentes positions engagées dans le débat concernant le rapport vérité/liberté depuis 1993 à partir de la recension la plus large possible de la littérature théologique francophone. Il n'est donc pas inutile de souligner cet aspect de notre recherche puisque ce ne sera pas sans conséquences pour la compréhension de la problématique qui nous intéresse. Les titres des «hebdomadaires-grand public» parus immédiatement après la sortie de l'encyclique sont à cet égard très révélateurs. Toutefois, à moins qu'il soit question d'un commentaire ou d'une analyse exceptionnellement pertinente pour notre sujet, nous ne retiendrons pas de tels articles. Nous nous proposons plutôt de parcourir des articles scientifiques ou des monographies parues en français au sujet de *Veritatis Splendor*. Précisons d'ailleurs que ces textes ne traitent pas exclusivement du rapport entre la vérité et la liberté, mais qu'ils soulèvent le problème de ce rapport d'une manière ou d'une autre, soit dans leur approche de l'encyclique, soit en associant la Loi de Dieu à la vérité, soit dans leur critique, soit dans leur exposé ou résumé de *Veritatis Splendor*, soit

¹- La raison principale vient du fait qu'il n'existe pas de répertoire bibliographique des textes concernant *Veritatis Splendor*. De plus, à notre connaissance, aucune recherche systématique n'avait été entreprise sur le rapport entre la vérité et la liberté dans l'encyclique avant ce mémoire. Enfin, nous avons été confronté à la difficulté de nous procurer certains périodiques théologiques, et même, à l'impossibilité d'obtenir des photocopies d'articles ; c'est le cas par exemple lorsque la Bibliothèque Nationale de France nous a refusé deux textes en prétextant que les revues étaient reliées trop serrées.

par leur argumentation ou encore par l'absence de considération au sujet du rapport vérité/liberté, alors même qu'ils abordent l'encyclique².

Ainsi, avant d'entreprendre la résumé systématique des textes pour chacune des années, nous présenterons un bref commentaire concernant la nature de la littérature parcourue. Puis, à la fin de chaque année, nous ferons un bilan relatif au thème intégrateur qui sert de fil conducteur à notre recherche. Précisons enfin que, quelle que soit la longueur de l'ouvrage ou de l'article examiné, nous avons choisi de le résumer en une page afin de rendre plus directement évidents les enjeux du débat concernant le rapport entre la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor*.

² - Nous avons choisi d'analyser les articles et les monographies selon l'ordre chronologique de leur parution afin de rendre plus aisée l'utilisation de ce travail par d'autres chercheurs ou afin de permettre au lecteur d'assister plus directement à l'évolution des commentaires.

2. 1993

Même si l'édition française de *Veritatis Splendor* n'a été publiée que le 5 octobre 1993, la littérature à son sujet est abondante. Plusieurs éditoriaux, articles de journaux et d'hebdomadaires accompagnent sa sortie le jour même et les semaines suivant sa parution. Il n'est pas question ici de s'arrêter sur l'ensemble de cette littérature ; nous avons retenu un éditorial et sept articles, dont deux entrevues qui, semble-t-il, reflètent la diversité des réactions au moment de la parution de l'encyclique. En ce qui concerne les articles scientifiques parus dans des périodiques à la suite de *Veritatis Splendor*, nous en retenons neuf, auxquels s'ajoutent un éditorial, ainsi qu'un dossier contenant six articles et quatre entretiens. Enfin, nous avons retenu pour l'année 1993, une monographie et un communiqué officiel de l'Église catholique.

Le communiqué de la Conférence des évêques catholiques du Canada

La journée même de la parution en langue française de *Veritatis Splendor*, le service des relations publiques de la *Conférence des évêques catholiques du Canada* émettait un communiqué concernant la parution de l'encyclique³. Dans ce communiqué de la *CECC*, on peut lire que le Saint-Siège rend publique l'encyclique de Jean-Paul II dans laquelle il traite de certaines «questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église catholique». Le communiqué expose brièvement la structure de l'encyclique en résumant tout d'abord le motif qui avait amené le Pape à rédiger ce document annoncé depuis 1987, à savoir : «rappeler quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique». Puis, le communiqué rappelle que *Veritatis Splendor* commence le premier chapitre par une méditation sur le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche (*Mt 19, 16-22*) qui indique «les éléments essentiels de la morale chrétienne», alors que le second chapitre, propose «un discernement

³- «Lettre encyclique du pape Jean-Paul II sur la morale» : *Conférence des évêques catholiques du Canada*, ref. 593, (05/10/1993), 1-3.

critique sur certaines tendances de la théologie morale actuelle⁴.

Ayant souligné le «caractère pastoral» du troisième chapitre, la communication fait état ensuite de la «profondeur de la pensée» de *Veritatis Splendor*, «tout entière centrée sur le Christ». Ainsi, l'encyclique insiste continuellement sur «l'alliance des êtres humains avec Dieu le Père» qui se réalise par la filiation de Jésus Christ et montre que c'est le Créateur qui «précise les caractéristiques» de ce qui est bien ou mal. En ce sens, la liberté humaine ne peut pas créer la vérité parce que c'est «la vérité qui oriente la liberté⁵». Enfin, le communiqué de la CECC insiste sur l'importance du rôle des évêques catholiques, «comme ministres de l'unité de l'Église», dans leur tâche pour «promouvoir la foi et de garder la vie morale centrée sur le Christ». C'est dans cette perspective que le communiqué cite la fin du § 83 de l'encyclique dont nous résumons l'essentiel : il importe de démontrer que Jésus Christ est la «splendeur fascinante» de la «Vérité» et qu'en lui, l'être humain a la possibilité de «comprendre» et de «vivre» en plénitude «sa vocation à la liberté dans l'obéissance à la Loi divine⁶». Le communiqué de la CECC souligne, par là, l'importance du rapport entre la vérité et à la liberté.

La Vie

L'édition du 7 octobre de l'hebdomadaire chrétien, *La Vie*, proposait un bref compte-rendu de *Veritatis Splendor* dans lequel on retrouvait une courte présentation de l'encyclique par Jean-Pierre Maigne, ainsi que deux petites entrevues réalisées avec deux théologiens moralistes⁷. Mais auparavant, résumons l'éditorial de *La Vie* au sujet de *Veritatis Splendor*. Selon Jean-Claude Petit, l'encyclique se présente comme une «ode à la vérité» devant «un monde subjectiviste à souhait où

⁴- *Ibid.*, p. 1.

⁵- *Ibid.*, p. 2.

⁶- *Ibid.*, p.p. 2-3.

⁷- *La Vie*, 2510, (1993), 12-16. Les entrevues ont été réalisées avec Bruno CADORÉ, théologien catholique et Jean-François COLLANGE, théologien protestant

l'individu n'a plus de repère que lui-même et sa liberté⁸. Aussi, le renouveau moral proposé par Jean-Paul II ne peut s'effectuer «qu'en puisant aux sources de l'Évangile. Mais se référer à l'Évangile et en vivre c'est plus qu'un idéal, c'est un consentement à l'ordre objectif de la vérité⁹». Par conséquent, J.-C. Petit écrit que le pape «nous invite à une véritable résistance. Au nom de la vérité de Dieu et de l'infinie dignité de l'homme¹⁰».

Arrêtons nous maintenant à la présentation de J.-P. Maigne¹¹. Après avoir souligné l'importance de la dédicace de *Veritatis Splendor* qui s'adresse avant tout aux évêques, J.-P. Maigne expose le plan général de l'encyclique. Ainsi, il explique que le premier chapitre met en valeur le lien entre «le Christ et la question morale» en précisant que la réponse de Jésus à l'interrogation du jeune homme riche «résume toute l'exigence morale, depuis les commandements fondamentaux jusqu'au don de soi sans partage¹²». On le remarque, le rapport vérité/liberté est ici abordé par l'entremise de la Loi divine. En effet, J.-P. Maigne affirme que le second chapitre est entièrement construit pour résoudre cette question : «*Qu'est-ce que la liberté et quelle est son rapport avec la vérité contenue dans la Loi de Dieu ?*» (V. S. § 30). Or, bien que cette liberté soit une valeur de premier plan et une «*aquisition positive*» de la modernité, la liberté humaine «n'a pas sa source en elle-même. Elle doit rester en lien avec la loi naturelle telle qu'elle s'exprime dans l'Évangile et telle que le magistère de l'Église nous la transmet¹³». Aussi, les doctrines modernes qui exaltent la liberté comme un absolu ont toutes un point commun, «un subjectivisme poussé jusqu'à l'individualisme». C'est pourquoi, souligne J.-P. Maigne, l'encyclique porte une attention particulière «au statut de la liberté» mais sans jamais perdre de vue «qu'il n'est jamais question de célébrer une liberté qui ne s'appuierait pas sur la vérité¹⁴».

⁸ - Jean-Claude PETIT, *La Vie*, 2510, (1993), p. 5.

⁹ - *Ibid.*, p. 5.

¹⁰ - *Ibid.*, p. 5.

¹¹ - Jean-Pierre MAGNIGNE, «La liberté à l'épreuve de la morale» : *La Vie*, 2510, (1993), 12-14.

¹² - *Ibid.*, p. 12.

¹³ - *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ - *Ibid.*, p.p. 13-14.

En ce qui concerne les entrevues avec Bruno Cadoré, théologien catholique et Jean-François Collange, théologien protestant, nous ne résumerons que les propos de ce dernier puisqu'il est le seul à aborder la problématique du rapport vérité/liberté¹⁵. En fait, il ne s'y attarde que partiellement et indirectement. Pour J.-F. Collange, la «vérité est plus un objectif de recherche qu'une donnée immuable¹⁶». Pour lui, le titre lui-même de l'encyclique est «*écrasant*». Selon J.-F. Collange, puisque le «*Christ était humilité*, l'humilité de la vérité *aurait mieux convenu*». Enfin, il signale que pour *Veritatis Splendor*, l'action de Dieu et l'action de l'homme sont de même nature. Pourtant, la «*vérité éthique n'est pas du même ordre qu'une vérité de foi*. Ici, la vérité est présentée comme une *alors qu'il y a des vérités éthiques*¹⁷».

Le Monde

Dans son édition du 14 octobre, *Le Monde* publiait une série de trois articles au sujet de *Veritatis Splendor*, dont un article de Henri Tincq et deux autres non signés¹⁸. L'article de H. Tincq s'attache surtout à l'aspect politique de l'encyclique, tout en soulignant par endroit l'importance du rapport entre la vérité et la liberté pour Jean-Paul II¹⁹. Tout d'abord, l'auteur aborde ce rapport en se demandant comment le pape, après avoir vécu le nazisme et le communisme, «ne serait-il pas révolté [...] par les noces de la liberté et de la licence [qui permet de faire n'importe quoi, et] par l'abdication de tout sens moral lié à une Vérité transcendente²⁰»? H. Tincq résume ensuite la pensée de Jean-Paul II en posant la question suivante : «À quoi sert la liberté que les hommes ont si chèrement acquise,

¹⁵- *La Vie*, 2510, (1993), 16 ; les propos de ces deux entretiens ont été recueillis par Louis GUINARD.

¹⁶- *Ibid.*, p. 16.

¹⁷- *Ibid.*, p. 16.

¹⁸- *Le Monde*, 2345, (1993), 1, 10.

¹⁹- Henri TINCQ, «La vérité de Jean-Paul II» : *Le Monde*, 2345, (1993), 1, 10.

²⁰- *Ibid.*, p. 10.

jusque dans les pays de l'Est, si, [...], son usage est galvaudé²¹ ?» Il explique enfin, que dans *Veritatis Splendor*, le pape «alerte les particuliers comme les États sur les risques d'une liberté qui serait à elle-même sa propre loi²²». Dans cette perspective, H. Tincq remarque que, dans l'encyclique, il «n'y a pas de vraie liberté [...] déconnectée de la Vérité».

Le second article s'articulait principalement autour des théories morales analysées dans le deuxième chapitre de *Veritatis Splendor*²³. Mentionnons seulement que cet article veut montrer que Jean-Paul II entreprend une analyse «pessimiste du monde moderne», le conduisant «à une ferme dénonciation de tous les courants philosophiques et théologiques qui, d'une manière ou d'une autre, succombent au “relativisme éthique” ambiant²⁴». Selon ce texte, l'encyclique condamne cinq formes de «déviation». Les sous-titres de l'article indiquant les théories examinées par *Veritatis Splendor* donnent l'impression que Jean-Paul II est un rétrograde qui s'attaque aux grandes valeurs de la modernité : «L'autonomie de l'éthique et de la raison» ; «La remise en cause de la loi naturelle» ; «La subordination de la nature à l'histoire et à la culture» ; «La souveraineté des droits de la conscience» et «La légitimation d'une faute par une “option fondamentale” juste». En réalité, l'article aborde le rapport vérité-liberté, d'une part, en citant l'encyclique à propos de l'influence des «courants de pensée qui en viennent à séparer la liberté humaine et sa relation nécessaire et constitutive à la vérité» d'autre part, pour montrer que Jean-Paul II dénonce le fait de faire «de la liberté un absolu²⁵». Enfin, le troisième article de cette série s'attarde plutôt sur la question des «actes intrinsèquement mauvais²⁶». C'est un article tout aussi critique que le précédent, mais il n'aborde pas la problématique qui nous intéresse.

²¹- *Ibid.*, p. 10.

²²- *Ibid.*, p. 10.

²³- «Une condamnation des grandes «déviation» de la morale moderne» : *Le Monde*, 2345, (1993), 10.

²⁴- *Ibid.*, p. 10.

²⁵- *Ibid.*, p. 10.

²⁶- «Tout ce qui s'oppose à la vie est intrinsèquement mauvais» : *Le Monde*, 2345, (1993), 10.

Paris-Match

Le quatrième texte d'hebdomadaire que nous avons retenu est une entrevue réalisé par Robert Serrou avec le cardinal Albert Decourtray publié le 14 octobre dans *Paris-Match*²⁷. Selon R. Serrou, *Veritatis Splendor* est en quelque sorte le «testament» de Jean-Paul II. Il s'agit donc pour le pape de «mettre un terme aux dérives de certains», ne serait-ce «que pour rappeler que l'Église, “experte en humanité”, détient la vérité et qu'il n'est pas question d'en dévier²⁸». A. Decourtray explique alors, qu'avant de contester les positions de l'encyclique, il importe de «chercher à comprendre». La place du rapport vérité/liberté prend une place importante dans cette entrevue, dont nous retenons l'essentiel des propos de A. Decourtray. Ce dernier précise tout d'abord que c'est dans la conscience de l'être humain que se déroule «le combat de la liberté» et que la liberté selon Jean-Paul II n'est pas à confondre avec «l'indépendance». Il souligne ensuite que le second chapitre de l'encyclique est «un petit traité de conscience morale chrétienne, [...] qui définit la liberté humaine²⁹». Aussi, à ceux qui pourraient «considérer que la liberté de conscience des chrétiens se trouve fortement lésée» par la position de *Veritatis Splendor* au sujet des théories éthiques rejetées, A. Decourtray rappelle la réponse du pape : «La liberté de conscience n'est jamais affranchie “de” la vérité mais elle est toujours et seulement “dans” la vérité³⁰». De plus, selon lui, les vérités enseignées par le magistère de l'Église ne sont pas étrangères à la conscience chrétienne ; elles sont plutôt des «vérités qu'elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l'acte premier de la foi³¹». Enfin, A. Decourtray précise que, si l'Église n'est pas «maîtresse de la vérité, elle la reçoit du Christ et a le devoir de «l'enseigner à temps et à contretemps». Devant les questions de la conscience humaine posées à l'Église, «c'est la voix de Jésus-Christ, la voix de la vérité sur le bien et le mal qu'on entend dans la réponse de l'Église³²».

²⁷- Robert SERROU, «Le testament du pape : “Splendeur de la vérité”» : *Paris-Match*, 2316, (1993), 78-79.

²⁸- *Ibid.*, p. 78.

²⁹- *Ibid.*, p. 78.

³⁰- *Ibid.*, p. 79.

³¹- *Ibid.*, p. 79.

³²- *Ibid.*, p. 79.

L'Express

Dans son édition du 14 octobre, *L'Express* publiait une analyse de Michel Legris concernant *Veritatis Splendor*³³. Après avoir abordé dans un premier temps le contexte et les raisons majeures de la rédaction du document pontifical, M. Legris s'arrête brièvement sur le second chapitre de l'encyclique où il est question principalement du «conséquentialisme» et du «proportionnalisme». Dans un troisième temps, il expose les significations de la vérité et de la liberté tout en soulignant le rapport qui doit les unir selon *Veritatis Splendor*. M. Legris explique que la position de Jean-Paul II dans ces domaines va à l'encontre des «idées» et des «mentalités du monde moderne». Pour l'encyclique, la vérité n'est pas subjective, mais objective. Elle «existe en soi», d'où, selon l'auteur, le titre platonicien de l'encyclique. M. Legris souligne que la vérité pour l'encyclique c'est «Dieu, source de la Création, de la vie et du bien» ; la vérité y est «universelle» et elle est «inscrite dans le coeur de l'homme à travers la «morale naturelle» qui se manifeste aussi à l'intérieur des autres grandes religions» ; et enfin elle est le «Christ, qui en est la parfaite incarnation³⁴».

La liberté quant à elle, n'existe pas en soi ; elle ne saurait non plus exister «par elle-même» ni «pour elle-même». Elle contient pourtant en elle «la dignité de la personne humaine». Cet acquis positif de l'époque moderne peut néanmoins engendrer «des effets pervers et des dérives», si on exalte la liberté «au point d'en faire un absolu qui serait la source des valeurs³⁵». M. Legris poursuit son analyse en rapportant la position de *Veritatis Splendor* au sujet de la conscience erronée. Il mentionne que celle-ci ne peut pas «décider de ce qui est bien ou mal» et qu'un jugement moral ne peut pas être tenu «pour valable du seul fait qu'il vient de la conscience». C'est pourquoi l'encyclique affirme, selon lui, «la dépendance de la liberté par rapport à la vérité» ; et elle «déprécie» dans le jugement moral les «critères de sincérité, d'authenticité, d'accord avec soi-même», [s'ils] s'établissent au détriment de la

³³ - Michel LEGRIS, «La liberté selon Jean-Paul II» : *L'Express*, 2205, (1993), 14-15.

³⁴ - *Ibid.*, p. 15.

³⁵ - *Ibid.*, p. 15.

nécessaire exigence de la vérité³⁶». Enfin, M. Legris souligne l'importance du rapport entre la vérité et la liberté pour l'encyclique, lorsqu'il précise que «la liberté séparée de la vérité peut conduire aux pires désordres» et qu'elle court ainsi «le danger de se détruire elle-même³⁷».

L'Actualité Religieuse dans le Monde

Le 15 octobre, *L'Actualité Religieuse dans le Monde* publiait un premier article sur la parution de *Veritatis Splendor*³⁸. Jean-Paul Guetny propose ainsi une lecture thématique de l'encyclique où il n'aborde que rapidement le rapport vérité/liberté. Tout d'abord, il mentionne que la doctrine morale de l'Église est fréquemment «perçue comme un poids, une négation ou, tout au moins, une restriction de la liberté», mais que le pape n'aborde pas son sujet avec un «esprit réactionnaire³⁹». Puis, en se référant au «diagnostic» posé par Jean-Paul II au sujet de la modernité et, en particulier, de ceux qui exaltent «la liberté au point d'en faire un absolu, qui serait la source des valeurs», J.-P. Guetny souligne que, si on devait caractériser «l'homme contemporain, on serait tenté d'en faire un fils de Pilate» vivant dans un «monde déboussolé» ayant perdu le nord et «le nord c'est Dieu⁴⁰». Il précise alors que l'encyclique insiste sur l'importance d'un renouveau passant par le retour à l'Évangile qui «n'est pas un recueil de prescriptions legalistes [et qui] n'impose pas une morale de l'obligation». Ainsi, la foi est une «vérité à vivre» qui s'incarne «dans des actes» et qui «devient “confession”, attestation, témoignage». Dans cette perspective, J.-P. Guetny explique que, selon le pape, «il ne suffit pas d'être sincère, authentique, il faut agir conformément à “la” vérité». C'est pourquoi, dans «un monde qui s'enivre du mot liberté, [Jean-Paul II] rappelle les exigences de la vérité (qui n'est autre

³⁶ - *Ibid.*, p. 15.

³⁷ - *Ibid.*, p. 15.

³⁸ - Jean-Paul GUETNY, «Jean-Paul II, le résistant» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 115, (1993), 14-17.

³⁹ - *Ibid.*, p. 14.

⁴⁰ - *Ibid.*, p. 14.

que Dieu lui-même)⁴¹».

Studia Moralia

La revue *Studia Moralia* publiait la traduction française de deux conférences données en italien le 29 octobre par Réal Tremblay et Louis Vereecke lors de la présentation «universitaire» de *Veritatis Splendor* à l'Université Pontificale St-Thomas d'Aquin de Rome. Nous résumerons donc ces deux conférences en commençant par le texte de R. Tremblay⁴². Tout d'abord, R. Tremblay indique que, dans ses réflexions, il insistera «plus sur la “Lumière” (*Splendor*) que sur la “Vérité” (*Veritatis*)». Évidemment, il précise que «pour l'encyclique l'une ne va pas sans l'autre : la “Vérité” respendit ; le resplendissement conduit en revanche à la “Vérité”⁴³». Ainsi, R. Tremblay montre que, dans l'encyclique, le Christ est source de lumière/vérité qui «éclaire tout homme». En mettant en parallèle la lumière et la vérité, R. Tremblay rappelle que, dès le début de la création, Dieu «avait déjà mis l'homme dans sa lumière». L'encyclique «fait écho à cela lorsqu'elle affirme [avec la tradition] que, depuis les origines, “la vérité éclaire l'intelligence et donne sa forme à la liberté de l'homme” pour l'orienter vers l'intimité avec Dieu⁴⁴». Dans cette perspective, *Veritatis Splendor* constate cette lumière dans l'être humain qui participe à la «Lumière» dans le Christ lorsqu'il l'appelle à le suivre. La *sequela* engage donc l'être humain à adhérer «à la personne même de Jésus». Selon R. Tremblay, cet engagement implique le «partage de sa vie et de son destin et une participation “à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père”⁴⁵». Il explique enfin que dans l'encyclique, la vie morale est «l'expression de la «Lumière» du Christ» et qu'il n'y a «pas de vraie “liberté” humaine sans Dieu et

⁴¹ - *Ibid.*, p. 15.

⁴² - Réal TREMBLAY, «Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean-Paul II *Veritatis Splendor*» : *Studia Moralia*, 31/2, (1993), 383-390.

⁴³ - *Ibid.*, p. 383, note 1.

⁴⁴ - *Ibid.*, p. 384.

⁴⁵ - *Ibid.*, p. 385.

sans lois, loi naturelle [...] universelle et immuable, Loi de l'*A.T.* et Loi nouvelle (cf. n. 35 ; 38 ; 39 ; 41 ; 42-44 ; 45 ; 48-50 ; 51 ; 53)». De même, il n'y a pas de «recherche rationnelle des normes morales sans la foi» et sans Dieu «Auteur de la loi (cf. n. 36 ; 40 ; 45)⁴⁶».

Le second texte présenté par *Studia Moralia* se situe à un autre niveau ⁴⁷. En effet, L. Vereecke s'intéresse plutôt au rôle du Magistère de l'Église dans le domaine de la morale. Ainsi, il rappelle que, même si le Magistère aurait pu justifier son intervention en évoquant le titre de *fide et moribus* qu'on peut retrouver dans le Concile Vatican I (*DS* 3074) et que Vatican II a repris (*LG* 25) au sujet de l'infaillibilité en matière de foi, ou encore en invoquant l'Instruction *Domum veritatis* de la Congrégation pour la doctrine de foi (*DV* 15), *Veritatis Splendor* «a choisi une autre voie⁴⁸». Cette voie est celle du «*lien intrinsèque et indissoluble unissant entre elles la foi et la morale*⁴⁹». L. Vereecke précise que l'opposition et «la séparation radicale entre la liberté et la vérité sont la conséquence, la manifestation et le résultat» de la dissociation entre la foi et la morale. Selon cette perspective, à l'instar des Apôtres, le Magistère de l'Église doit veiller «sur la rectitude de la conduite des chrétiens, [et] sur la pureté de la foi». De plus, selon l'auteur, en continuité avec le mandat donné par Jésus aux Apôtres et à leurs successeurs, tout en étant assisté par «l'Esprit de vérité», le Magistère de l'Église a la «charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise». C'est pourquoi, indique L. Vereecke, l'Église «dans sa vie et dans son enseignement, se présente comme «colonne et support de la vérité (1 *Tm* 3, 15), et aussi de la vérité dans l'agir moral» (*VS* 28)⁵⁰».

Finalement, après avoir rappelé que la «crise» en théologie morale était survenue à la suite de l'invitation des Pères du Concile Vatican II qui avaient demandé aux moralistes de renouveler la

⁴⁶ - *Ibid.*, p. 388.

⁴⁷ - Louis VEREECKE, «Magistère et morale selon *Veritatis Splendor*» : *Studia Moralia*, 31/2, (1993), 391-401.

⁴⁸ - *Ibid.*, p.p. 392-393.

⁴⁹ - *Ibid.*, p. 393.

⁵⁰ - *Ibid.*, p. 395.

théologie morale, L. Vereecke souligne que «le Magistère» devait montrer dans l'encyclique «l'*incompatibilité* de certaines orientations de la pensée théologique [...] avec la vérité révélée⁵¹». Enfin, en énumérant «*d'autres formes d'enseignement magistériel*» en théologie morale, il remarque que le lien «*intrinsèque et indissoluble*» qui unit la liberté et la vérité se rencontre aussi dans le domaine de la «vie socio-économique et socio-politique». C'est ainsi qu'il explique, en citant *Veritatis Splendor*, que la morale chrétienne «qui est fondée sur la vérité et qui, dans la vérité, s'ouvre à la liberté authentique» rend un «irremplaçable» service à la personne et à la société (*V. S.* §101).

L'Église Canadienne

La publication de *Veritatis Splendor* a suscité, en novembre, une première réaction de *L'Église Canadienne*. Dans un premier temps, nous résumerons l'éditorial que Rolande Parrot consacre au sujet et, dans un deuxième temps, nous examinerons l'article de Guy Durand. R. Parrot souligne d'emblée la grande densité de l'encyclique qui s'adresse avant tout aux évêques, aux spécialistes et aux théologiens⁵². Elle est «particulièrement frappée» par les réflexions de Jean-Paul II sur la problématique «de la liberté, confrontée à la vérité». Selon R. Parrot, le «problème des choix» qui touche à la question de la liberté est «trop souvent réglé» aujourd'hui de façon subjective. Il est alors difficile pour les nouvelles générations de faire des «choix cohérents» qui engagent leur avenir sans «une vision fondamentale et objective de la vérité⁵³». Or, pour les chrétiens, la vérité «est contenue dans la Révélation divine». Ainsi, la méditation de Jean-Paul II au premier chapitre de l'encyclique, montre que la vérité enseignée par Jésus-Christ sur la question morale, respecte la liberté du jeune homme riche.

G. Durand présente une analyse dans laquelle il expose brièvement le contenu de *Veritatis Splendor*

⁵¹- *Ibid.*, p.p. 396-397.

⁵²- Rolande PARROT, «Liberté, vérité et foi» : *L'Église Canadienne*, 26/12, (1993), 357.

⁵³- *Ibid.*, p. 357.

et souligne ensuite les aspects positifs de l'encyclique, de même que les questions et les critiques qu'elle soulève⁵⁴. En lien avec les termes de notre recherche, nous résumerons ici les éléments de l'analyse qui s'y rattachent. Dans la présentation du premier chapitre de l'encyclique, G. Durand mentionne tout d'abord que c'est pour répondre à «la soif de vérité et de vérité morale» que l'Église offre à tous les êtres humains «la réponse qui vient de la vérité de Jésus-Christ et de son Évangile⁵⁵». Il explique ensuite que les commandements établissent «des rapports de vérité avec les autres» et que, dans le second chapitre, ils sont mis en lien étroit avec la liberté humaine. Cela est vrai notamment lorsqu'il est question de la «loi naturelle», du rapport «entre la liberté et la nature» ainsi que de la «conscience» et des «actes concrets». Puis, G. Durand termine la présentation sommaire de l'encyclique en résumant le troisième chapitre qui «traite de la liberté humaine : [de] sa valeur, sa faiblesse, son drame, son besoin d'ouverture à la vérité [et de] son accomplissement dans l'amour⁵⁶». G. Durand termine son étude en soulignant la «richesse» de *Veritatis Splendor* et en exposant les «questions critiques» qui ont surgi lors de sa lecture. Selon lui, ce document «visant à faire resplendir la vérité dans le domaine moral» est un texte «incontournable» qui suscite des «comportements libérateurs». Dans cette perspective, il affirme l'avoir accueilli en se laissant questionner tout en demeurant certain de la valeur de sa propre «intelligence» et de sa «liberté d'enfant de Dieu». Ainsi, après avoir affirmé que la principale thèse de l'encyclique «porte sur la nature de la liberté», qu'elle met l'accent sur «l'importance de la vérité morale» et que les passages concernant la liberté, la foi et la miséricorde, «sont très inspirants et libérateurs», G. Durand aborde un certain nombre de questions critiques de son analyse. L'une d'entre elles concerne directement le rapport entre la vérité et la liberté : «La façon de vouloir définir et imposer la vérité aux intelligences ne contredit-elle pas le respect de l'intelligence et de la liberté prôné par le même document⁵⁷ ?» G. Durand refuse de jouer le rôle que *Veritatis Splendor* attend d'un théologien moraliste car, selon lui, «l'assentiment loyal, intérieur et extérieur, à l'enseignement du Magistère dans le domaine du dogme et de la morale», va

⁵⁴- Guy DURAND, «L'encyclique "Veritatis Splendor" : la difficile question morale» : *L'Église Canadienne*, 26/12, (1993), 373-374.

⁵⁵- *Ibid.*, p. 373.

⁵⁶- *Ibid.*, p. 374.

⁵⁷- *Ibid.*, p. 375.

à l'encontre de la «nature même de l'intelligence et de la liberté des fidèles dans la foi, portant ainsi atteinte à la splendeur de la Création⁵⁸».

L'Actualité Religieuse dans le Monde

Afin de souligner la parution de *Veritatis Splendor*, *L'Actualité Religieuse dans le Monde* publiait, le 15 novembre, un numéro spécial consacré à l'encyclique. L'*ARM*, veut ainsi «ouvrir le débat et introduire des variations possibles en posant dix questions à dix personnalités de haut rang⁵⁹». Si on excepte l'article de Djénane Kareh Tager concernant les réactions mondiales à l'égard de *Veritatis Splendor*, le dossier constitué par l'*ARM* regroupe six articles et quatre entrevues. Nous exposerons donc ces textes selon l'ordre dans lequel l'*ARM* les a présentés.

L'article de Djénane Kareh Tager, est intéressant dans la mesure où les différentes réactions à l'encyclique révèlent l'importance du rapport vérité/liberté⁶⁰. Parmi les Églises protestantes, D. K. Tager rapporte qu'en Italie, le vice-président de l'Union des Églises baptistes, Massimo Aprile, voit dans l'encyclique «*la phobie ancestrale de l'Église de Rome pour la liberté*». Le doyen de l'Église Luthérienne, Hans Philippi, trouve «*cynique*» que *Veritatis Splendor* insiste sur le martyre en morale, quand «*on pense au martyre de tant de personnes dans la vie sexuelle*» provoqué par l'Église elle-même. En France, le pasteur et président de la Fédération protestante, Jacques Stewart, considère que Jésus «*a été l'interprète libre de la loi. Pourquoi ne laisserait-il pas aux hommes la liberté de découvrir ce qui est juste*». Tandis que le rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Réforme*, Remy Hebding, est surpris qu'un pape «*crie haut et clair qu'il possède la vérité*⁶¹». Ensuite, D. K. Tager

⁵⁸ - *Ibid.*, p. 375.

⁵⁹ - *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 3.

⁶⁰ - Djénane Kareh TAGER, «Un monde éclairé mais pas ébloui» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 10-12.

⁶¹ - *Ibid.*, p. 10. D. K. TAGER, rapporte ici les citations du journal, *Libération*, 18 octobre, 1993.

souligne que ces avis ne sont pas partagés par Mgr Jérémie, exarque du patriarche et président du Comité interépiscopal orthodoxe, qui affirme que l'encyclique lance un appel à la «*sainteté*» et non au «*légalisme*». De même, pour le docteur Boubakeur, recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris, qui précise que *Veritatis Splendor* est un appel à «*une loi de perfection et de liberté*»⁶². Enfin, D. K. Tager mentionne que les réactions et les critiques dans le monde catholique sont «parfois violentes». Toutefois, mis à part le philosophe italien, Sergio Kinsio, qui affirmait dans le journal *Il Corriere della sera*, que l'ambition «*d'une vérité immuable peut être mis en discussion*» et le philosophe des religions polonais, Zbigniew Mikolejko qui constate, dans le journal *Gazeta Wyboreza*, que l'enseignement de Jean-Paul II «*conduit à limiter la liberté chrétienne et à la subordonner au principe d'obéissance*», les réactions et les critiques soulignées par D. K. Tager qui proviennent de la Belgique, de la Grande-Bretagne, de l'Italie, de la Pologne, de l'Allemagne, des États-Unis et de l'Afrique, ne concernent pas la vérité ou la liberté⁶³.

Arrêtons-nous maintenant au dossier de l'*ARM*. En guise de présentation, J.-P. Guetny précise que ce dossier est ni une «critique systématique» de *Veritatis Splendor* ni un «éloge convenu». Il ne s'agit donc pas d'accueillir l'encyclique les yeux fermés puisque ce «serait faire fi de la liberté chrétienne et de la créativité qu'elle implique». Dans cette perspective, le dossier de l'*ARM* a exposé respectivement les réflexions du philosophe protestant Paul Ricoeur, du médecin Xavier Emmanuelli, du protestant et sociologue des religions Jean-Paul Willaime, du franc-maçon Michel Barat, du professeur d'éthique protestante Denis Müller, du philosophe jésuite Paul Valadier, du spécialiste de théologie morale Pierre de Lochet, du prêtre catholique et psychanalyste Tony Anatrella, du chercheur au Centre national de la recherche scientifique de France Patrick Michel, et enfin, du prêtre et théologien catholique Eugen Drewermann⁶⁴.

En introduisant le premier texte de ce dossier, J.-P. Guetny souligne qu'il ne s'agit pas pour P.

⁶²- *Ibid.*, p. 10. Ces deux dernières réactions ont été rapporté du journal *Le Figaro*, 9 octobre, 1993.

⁶³- *Ibid.*, p.p. 10-12. En ce qui concerne les réactions en Asie, D. K. TAGER souligne que l'encyclique n'était par encore publiée au moment de la rédaction de son article.

⁶⁴- Nous ne résumerons pas le texte de Xavier EMMANUELLI, «La barbarie est-elle en expansion ?», puisqu'il n'aborde pas directement les termes qui nous intéresse.

Ricoeur de «critiquer mais d'ouvrir, de dégager une marge de liberté, d'élargir le champ du possible⁶⁵». Ainsi, dans cet article, P. Ricoeur entreprend une analyse du dialogue de Jésus avec le jeune homme riche (Mt 19, 16-22). Il explique tout d'abord que ce passage évangélique indique un «équilibre instable, entre la continuité par rapport au judaïsme et la nouveauté du «Viens et suis-moi» (v 21)⁶⁶». Selon P. Ricoeur, la partie de la réponse de Jésus «Va et vends tous tes biens» (v 21) «se fait sur un mode extrémiste», alors que la partie «Viens et suis-moi» correspond plus à une «vocation singulière qu'à une loi universelle» et immuable. À partir de là, P. Ricoeur interroge le caractère univoque de la vérité qui ne tient pas compte du caractère «événementiel» de la rencontre du jeune homme riche avec Jésus mais veut «se placer dans l'immuable, l'universel». Pour illustrer son propos, P. Ricoeur part du passage biblique sur la répudiation des femmes : «C'est en raison de l'endurcissement de vos coeurs que Moïse l'a permise ; à l'origine il n'en était pas ainsi» (Mt 19, 8) ; il constate que l'Écriture «introduit un certain “bougé” [qui] établit une conjonction entre l'historique et le prescriptif» qu'il ne faut pas court-circuiter⁶⁷. Or, il soutient que c'est précisément ce que fait l'encyclique lorsqu'elle passe de l'historique à l'immuable. P. Ricoeur signale ensuite que l'épisode du jeune homme riche indique à la fois une continuité de la loi et une «rupture par rapport à elle». En effet, la question du jeune homme : «Que me manque-t-il encore ?» (v 20), montre que l'obéissance à la loi est insuffisante, elle «laisse un manque». De plus, P. Ricoeur souligne que si la question initiale du jeune homme «témoigne d'une ouverture par rapport à la loi», la réaction de celui-ci à la fin du dialogue, lorsqu'il «s'en alla tout triste» (v 22) parce que le «Maître» lui avait dit de vendre tout ses biens, met en évidence la difficulté pour le jeune homme de suivre Jésus : l'Évangile «lui apparaît comme un “trop”. Il est déstabilisé⁶⁸». Selon P. Ricoeur, *Veritatis Splendor* substitue la dimension historique du texte de Matthieu, «très déstabilisateur» pour les juifs, en le restabilisant d'une certaine manière, dans le champ de l'universel et de l'immuable. Il considère alors que l'exemple de Jésus relève beaucoup plus de la «pérennité» que de «l'immuabilité». C'est pourquoi, P.

⁶⁵- Paul RICOEUR, «La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 18-19.

⁶⁶- *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷- *Ibid.*, p. 18.

⁶⁸- *Ibid.*, p. 19.

Ricoeur conclut sa réflexion en se demandant si la «beauté n'irradie pas plus que la rigueur», puisqu'elle nous incite à parler de la lumière «non pas comme d'un objet de possession, mais comme ce dans quoi on est⁶⁹». Selon lui, cette métaphore est plus adéquate pour aborder la vérité que la notion de norme et de loi.

Le second article veut répondre à la question soulevée par *Veritatis Splendor* au sujet de l'individualisme⁷⁰. J.-P. Willaime rappelle d'abord que l'individualisme qui caractérise les sociétés modernes occidentales est intimement lié à la «sécularisation de la société et à l'avènement de la démocratie». Il explique que l'individualisme s'est exprimé à travers l'histoire par l'affirmation de l'autonomie des individus par rapport «à tous les magistères» et, à tous les niveaux que sont l'autonomie «du savoir», l'autonomie «économique», l'autonomie du «politique vis-à-vis du pouvoir religieux». Par ailleurs, J.-P. Willaime ajoute que l'aspiration à l'autonomie, dans les sphères de la philosophie et de la culture, «c'est l'insistance sur la liberté de création artistique, liberté du rire, de la satire et de la critique en général. Dans le domaine religieux, ce désir d'autonomie s'est affirmé avec la Réforme⁷¹». Selon lui, Luther a incarné «la protestation d'une conscience face à l'autorité de l'institution» qui a mené à une «pluralisation du monde chrétien». J.-P. Willaime précise ensuite que c'est en réaction au mouvement des Lumières qui insistaient de façon contraignante sur la raison commune à tous, qu'est né en France le terme d'individualisme. Ainsi, au coeur de la Modernité, se serait installée une «tension entre l'individualisme et son rejet» qui aurait soulevé le problème du rapport entre les libertés individuelles et l'État. Ce qui fait dire à J.-P. Willaime que l'individualisme est «l'un des éléments intrinsèques de l'affirmation démocratique». L'individualisme comporte des risques pour la liberté elle-même et pour la société, mais en le condamnant pour «ses effets pervers, n'est-ce pas condamner l'esprit démocratique lui-même⁷²»? Dans cette perspective, J.-P. Willaime note que *Veritatis Splendor* «réflète une forte inquiétude» de la part de l'Église à l'égard de la

⁶⁹ - *Ibid.*, p. 19.

⁷⁰ - Jean-Paul WILLAIME, «L'individualisme est-il un fléau moderne ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 21-23.

⁷¹ - *Ibid.*, p. 21.

⁷² - *Ibid.*, p. 22.

Modernité et de la «perte d'emprise» dans le domaine de la morale. L'influence déclinante «des magistères» n'implique pas forcément «une perte des valeurs». Selon J.-P. Willaime, il est juste de condamner le subjectivisme comme le fait l'encyclique quand «l'authenticité de la conviction devient le critère de la vérité» ; mais selon lui elle confond l'individualisme avec le subjectivisme. Il trouve étrange, par ailleurs, que le pape «ne voit pas dans l'individualisme une affirmation salutaire à l'égard de tous les collectivismes⁷³». Toutefois, J.-P. Willaime voit une explication à la condamnation de l'individualisme dans l'histoire récente de la Pologne qui a passé du «pluralisme politique à un pluralisme religieux». Quoi qu'il en soit, il considère que Jean-Paul II ne peut pas éviter cette «tendance de l'individualisme» au sein même de l'Église catholique. Il devrait, en ce sens, tenir compte de cette «pluralité de fait» en inventant «de nouvelles formes de liens ecclésiaux» si elle ne veut pas que son discours soit «totalement déconnecté de la société et donc rejeté⁷⁴».

Le troisième texte est aussi la première entrevue du dossier de l'*ARM* ; elle a été réalisée par Jean-Paul Guetny. Quatorze questions sur l'état actuel de la morale ont été posées à M. Barat⁷⁵. Toutefois, une seule avait de l'intérêt pour notre recherche sur les rapports entre la vérité et la liberté. Après avoir abordé rapidement des sujets tels que l'approche de Jean-Paul II en morale avec *Veritatis Splendor*, l'importance de la morale pour l'humanité, la crise de celle-ci, les critiques de Jean-Paul II à l'égard des Lumières et du monde moderne pour son individualisme, son relativisme et son subjectivisme, J.-P. Guetny pose la question suivante : «Pour Jean Paul II, l'archétype de l'homme moderne déboussolé, c'est Pilate. Pilate qui s'interroge : «*Qu'est-ce que la vérité ?*» Pensez-vous que le monde contemporain souffre d'une grave crise de la vérité⁷⁶ ?» M. Barat répond brièvement à cette question en précisant qu'on ne peut pas «répondre par oui ou par non» parce que, d'une part, «on a tendance aujourd'hui à confondre le réel avec le vrai» et que l'argument «de simple opinion devient argument de vérité et d'autorité» et que, d'autre part, il serait abusif de dire «que le souci de la vérité

⁷³- *Ibid.*, p. 22.

⁷⁴- *Ibid.*, p. 23.

⁷⁵- Michel BARAT, «L'homme sans Dieu va-t-il à la dérive ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 23-24.

⁷⁶- *Ibid.*, p. 23.

disparaît» car, autrement, aurait-on «la moindre notion d'une crise de la morale s'il n'y avait [pas un]souci de la vérité⁷⁷» ? Selon lui, le «souci de la vérité est au coeur de la réflexion contemporaine». Si, pour M. Barat, la question de la vérité est essentielle, il l'aborde pour elle-même, indépendamment de son rapport à la liberté.

Le quatrième texte de l'*ARM* correspond à la seconde entrevue du dossier. François Le Roux a posé sept questions à D. Müller au sujet de l'encyclique⁷⁸. À la première question : «comment réagissez-vous devant *Veritatis Splendor* ?», D. Müller répond que l'encyclique semble clore le débat en morale de manière «classiquement catholique» et «subtilement fondamentaliste». Le texte commence avec un «apport biblique» pour ensuite être ramené à une «partie dogmatique». Selon la logique du texte, en approuvant la première partie, on ne peut qu'adhérer aux parties suivantes. Ainsi, plus on avance dans le texte, plus l'espace du débat en morale se réduit «devant la Vérité révélée et scellée via le Magistère⁷⁹». À la question concernant «l'enjeu de *Veritatis Splendor*», D. Müller répond que, pour montrer où se trouve l'autorité, on a sacrifié la liberté «dans une dépendance absolue de la loi». Sur la question concernant la conscience, il affirme que, même si elle «est dynamique et inventive», la conscience ne se substitue pas à Dieu «qui donne la loi». Or, si elle n'engendre pas la loi, elle peut «l'interpréter» et «lui répondre». À la cinquième question : «Quel rôle attribuez-vous à la loi ?», D. Müller souligne que si la conscience est subordonnée à la loi, cette subordination se réalise «dans une logique d'acquiescement profond de la liberté». En ce sens, la liberté de conscience permet de contrevenir à la loi. Toutefois, en contrevenant à la loi, la conscience ne l'annule pas, elle la confirme». D. Müller mentionne que l'encyclique avance que la conscience est faillible dans le but «d'asseoir l'infailibilité du Magistère par rapport à la loi⁸⁰». Ainsi, selon le «caractère monologique» de *Veritatis Splendor*, la conscience a aussi le devoir de «s'incliner devant la Vérité». Par conséquent, l'auteur affirme qu'il ne peut pas y avoir de dialogue «entre la loi et la conscience, ni entre les sujets

⁷⁷ - *Ibid.*, p.p. 23-24.

⁷⁸ - Denis MÜLLER, «Quelle est la part de créativité de la conscience ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 25-26.

⁷⁹ - *Ibid.*, p. 25.

⁸⁰ - *Ibid.*, p. 26.

qui doivent obéir à la loi». Enfin, D. Müller s'interroge sur l'aide que peut apporter l'Église, par son Magistère, dans la formation de la conscience. S'agit-il d'un «paternalisme» se résumant de la façon suivante : «*Vous êtes aidés et vous n'avez qu'à obéir*» ? Ou bien s'agit-il d'une assistance qui devrait «favoriser l'exercice libre de la responsabilité de la conscience» ? D. Müller termine l'entrevue en précisant que la remise en question de l'encyclique ne mène pas nécessairement à s'écarter de la «vérité évangélique» et il ajoute que *Veritatis Splendor* renferme plusieurs «doubles contraintes» qu'il résume ainsi : «*Vous êtes libres à condition que vous obéissiez strictement à ce que je vous enseigne. Votre conscience sera d'autant plus libre qu'elle se soumettra*⁸¹.»

L'article de P. Valadier constitue le cinquième texte du dossier de l'*ARM*⁸². Cet article s'inscrit dans une perspective moins polémique que le précédent, du moins en apparence, mais il veut répondre, dans une certaine mesure, à ceux qui voient dans la morale catholique un héroïsme exceptionnel et accessible seulement aux martyrs. Il répond également à ceux qui voient dans la casuistique une approche inadéquate de la morale. En réalité, ce texte ne parle pas de *Veritatis Splendor* ; il aborde simplement la question morale en souhaitant apporter une dimension «plus humaine» de la vérité du Christ vécue au quotidien. Pour P. Valadier, la morale chrétienne est «plus exigeante et plus rigoureuse que les vues idéales» d'un héroïsme car c'est au coeur de «l'événement» quotidien que le croyant porte la croix du Christ. Cette croix se présente d'ailleurs de diverses manières imprévues qui nous permettent d'assumer une responsabilité morale à l'égard de notre prochain. Ainsi, dans «l'événement ou l'expérience» quotidiens, la morale évangélique est plus exigeante «que la prescription de suivre une vérité de l'homme⁸³». Comme Jésus, l'être humain assume entièrement sa dimension humaine en répondant au jour le jour à «sa vocation divine». De cette manière, il ne se déporte pas «hors de son humanité pour suivre une vérité toute faite [...] que certains prétendent fournir et dont on connaît comme par avance les exigences⁸⁴». P. Valadier

⁸¹- *Ibid.*, p. 26.

⁸²- Paul VALADIER, «La morale chrétienne est-elle une morale de l'héroïsme ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 26-28.

⁸³- *Ibid.*, p. 27.

⁸⁴- *Ibid.*, p. 27.

mentionne que la morale chrétienne «n'est pas vécue en solitaire» ; c'est pourquoi la casuistique a «tant d'importance dans la tradition catholique». Elle représente, en ce sens, un «effort permanent pour rejoindre la vie quotidienne en ce qu'elle a de plus concret». Le casuiste peut aider le croyant en lui permettant de discerner «le chemin de la fidélité vraie en collant au cas singulier et rarement "réitérable" dans lequel une conscience se trouve appelée à la vérité sur soi et sur Dieu⁸⁵». Pour P. Valadier, la morale catholique «est tout sauf un héroïsme» car le chrétien ne contemple pas «sa vertuosité», mais un «Autre que soi, présent dans les autres».

Le sixième texte du dossier présenté par l'ARM est un article plutôt polémique de P. de Locht⁸⁶. Le début de l'article affirme que, de *Veritatis Splendor*, se dégagent trois «présupposés majeurs» qui conditionneront l'ensemble du contenu de l'encyclique. Le premier : «Seule la référence transcendante de la foi chrétienne est apte à percevoir la vérité de l'homme, et, dès lors la juste compréhension de la liberté». Le second : «Cette foi chrétienne, le Magistère de l'Église catholique en a, seul, la responsabilité de perception, de discernement et d'enseignement». Et le troisième : «La vérité morale est immuable, en surplombant l'histoire [...] dans ses grands principes, [et] dans ses normes précises concernant toute question particulière⁸⁷». De ces présupposés, P. de Locht ne retiendra principalement que le second afin de s'attarder sur l'importance de l'apport des chrétiens dans l'élaboration de la morale. Ainsi tout au long de l'article, le rapport entre la vérité et la liberté n'est pris en compte que dans un sens indirect et non explicite ; il concerne surtout un rapport dichotomique entre la vérité énoncée dans *Veritatis Splendor* et la liberté du chrétien. Selon P. de Locht, l'apport de l'ensemble des chrétiens doit être antérieur «à tout énoncé plus officiel» si le Magistère veut que ses déclarations «soit effectivement paroles d'Église». Dans cette perspective, P. De Locht affirme que, en se réservant seul le droit de discerner ce qui convient aux fidèles en matière de morale, le Magistère de l'Église réduit la responsabilité des croyants «dans la manière dont ils reçoivent un document de l'autorité» et dans «la lecture qu'ils en font», particulièrement lorsqu'il s'agit de la transposer «dans leur vie concrète». C'est pourquoi, «la publication d'une encyclique et l'accueil qu'elle reçoit» forment les

⁸⁵- *Ibid.*, p. 28.

⁸⁶- Pierre DE LOCHT, «Les laïcs ont-ils un rôle à jouer ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 28-29.

⁸⁷- *Ibid.*, p. 28.

deux composantes «d'une véritable démarche d'Église⁸⁸». Par conséquent, en suivant le raisonnement de l'auteur, la morale «objective» et «intemporelle» présentée par l'encyclique, «ne peut pas rejoindre la réalité vécue». Enfin, P. de Lochet se demande comment «une telle Église hautaine, avant tout magistérielle [et] très masculine, pourrait-elle être présente au monde moderne⁸⁹».

La troisième entrevue que nous résumons a été réalisée par D. K. Tager⁹⁰. Dans ce septième texte du dossier de l'*ARM*, D. K. Tager a posé sept questions à T. Anatrella. Nous avons retenu celles qui étaient en lien avec notre recherche. À la première question, D. K. Tager demande à T. Anatrella s'il voit, dans la dénonciation par Jean-Paul II du «subjectivisme» et de «l'individualisme moderne», une «remise en cause des sciences humaines» et plus particulièrement de la psychanalyse. T. Anatrella répond qu'au contraire, *Veritatis Splendor* «reconnait l'apport des sciences humaines» ; l'encyclique remet principalement en cause l'affirmation qui voit «uniquement» dans l'être humain une personne déterminée qui ne serait pas libre. Dans cette perspective, il souligne que l'évolution «des comportements a contribué à renvoyer chacun à lui-même ; c'est [...] un gain en liberté et en responsabilité» qui contient toutefois une volonté de «se suffire à soi-même» qui fait en sorte que l'être humain est de plus en plus «narcissique» et «a du mal à se remettre en question⁹¹». La seconde question est révélatrice des tendances de la critique moderne à l'égard du religieux et d'un certain état d'esprit qui règne dans le débat. Ainsi, D. K. Tager demande si le «discours normatif» de Jean-Paul II blesse le psychanalyste qu'est T. Anatrella. La réponse veut replacer le débat dans une autre perspective en précisant que le pape «est dans son rôle» lorsqu'il veut définir théologiquement «le cadre théorique de la morale chrétienne» puisque ce cadre est élaboré en fonction d'une «relation à Dieu». Il serait donc impertinent «de vouloir le valider à partir d'un autre champ». De plus, à l'instar de Jean-Paul II, il affirme que le «sens de la loi est structurant : il permet à la liberté de s'éveiller⁹²».

⁸⁸ - *Ibid.*, p. 28.

⁸⁹ - *Ibid.*, p. 29.

⁹⁰ - Tony ANATRELLA, «La morale peut-elle se passer de la psychanalyse ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 30-32.

⁹¹ - *Ibid.*, p. 30.

⁹² - *Ibid.*, p. 31.

Enfin, la troisième question interroge T. Anatrella sur l'absence de référence à l'inconscient dans l'encyclique *Veritatis Splendor* ignorait-elle que la responsabilité des actes individuels de l'être humain tout comme sa liberté d'agir «sont limitées par les forces de l'inconscient»? Le psychanalyste répond que, si une part de nos actes trouvent «leur origine dans l'inconscient», nous ne sommes pas irresponsables pour autant. C'est d'ailleurs l'avis de Jean-Paul II lorsqu'il reconnaît, dans la raison humaine, «l'un des effets de la conscience et de la liberté». L'encyclique admet qu'il existe des déterminismes pouvant influencer la responsabilité de l'être humain, mais cela ne l'empêche pas de choisir librement. C'est par sa raison que l'être humain «accède à la liberté et au sens moral⁹³».

Le huitième texte, est un article de M. Patrick, qui porte sur l'influence du contexte polonais sur la rédaction de *Veritatis Splendor*⁹⁴. Selon M. Patrick, l'encyclique reflète une «certaine désillusion» et «quelques amertumes» devant la transformations «des sociétés est-européennes depuis 1989». M. Patrick explique que l'alliance entre la «démocratie» et le «relativisme», dénoncée par l'encyclique au § 101, représente, pour le pape, un «terrible désaveu» par les électeurs de l'Église de Pologne, puisqu'«aucun parti» d'obédience catholique n'était entré au Parlement en 1993. Il affirme ainsi que les polonais qui s'étaient ralliés auparavant à l'Église l'avaient fait parce qu'elle témoignait du «pluralisme réel d'une société qui luttait pour la reconnaissance de ce dernier⁹⁵». Or, l'Église a pensé que les polonais avaient adhéré à elle totalement, d'où le malentendu sur son rôle «dans le processus de sortie du communisme» qui se répercute actuellement à l'égard de la démocratie. Pour M. Patrick, l'Église reconnaît la démocratie dans la mesure où cette dernière lui donne l'autorisation «de l'informer au nom de la vérité» qu'elle serait seule à posséder. Ce qui fait la force de la démocratie c'est de se recommander «non d'une vérité existant *a priori*», et sur laquelle elle reposerait, mais d'une vérité» qu'elle founit précisément parce qu'elle n'entend pas se réclamer de la Vérité⁹⁶. Dans cette perspective, M. Patrick précise que la «contradiction incontournable» de l'Église catholique se trouve «dans l'articulation entre la foi et la morale». Ainsi, s'il y a, dans le discours de foi, une réponse à la

⁹³- *Ibid.*, p. 31.

⁹⁴- Patrick MICHEL, «Qu'est-ce que l'encyclique doit au contexte polonais?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 32-33.

⁹⁵- *Ibid.*, p. 33.

⁹⁶- *Ibid.*, p. 33.

demande de sens, celle-ci est actuellement «de plus en plus déconnectée d'une demande de norme». M. Patrick estime, pour conclure, que l'Église catholique semble réaffirmer «une vérité universelle, fondamentale pour son identité même», dans le but de renouveler «sa volonté de constituer un pouvoir» et non pas pour réunir «la foi et la morale, mais le sens et la norme⁹⁷».

Le dernier texte de l'*ARM* que nous résumons est aussi la quatrième entrevue du dossier⁹⁸. Par les réponses qu'il fait aux questions de Jean Mouttapa, E. Drewermann manifeste une position résolument critique à l'égard de *Veritatis Splendor* et de l'Église. Dans son ensemble, E. Drewermann désapprouve le vocabulaire et les conclusions de l'encyclique. Toutefois, il s'accorde avec Jean-Paul II pour dire que «les êtres humains ont besoin d'une relation [...] à "Dieu" pour trouver leur propre vérité⁹⁹». De même, il considère que la recherche d'une voie pouvant «nous libérer des angoisses» qui nous enchaîne et nous «fait agir» contre notre volonté, «passe par Dieu, par le Christ». À l'instar du texte de P. de Loch, le rapport entre la vérité et la liberté est plutôt abordé de manière à faire comprendre que, dans l'encyclique, la vérité provient d'une autorité magistérielle qui brime la liberté des croyants. Ainsi, nous résumerons brièvement la suite de son entrevue en soulignant la pensée de E. Drewermann sur ce rapport indirect entre la vérité/autorité et la liberté humaine. Selon la perspective de E. Drewermann, *Veritatis Splendor* est uniquement orientée sur la consolidation de «l'autorité de l'Église à l'encontre de tous les croyants». Pour lui, il est «inacceptable» que Jean-Paul II et ses évêques soient «les seuls» capables d'atteindre et de communiquer «ce que Dieu dit à l'humanité». E. Drewermann affirme que le pape croit que le Christ a parlé pour tous les êtres humains non pas parce qu'il admet «la diversité des peuples et des cultures» mais parce qu'il veut imposer «à toute la planète» sa culture et sa morale. E. Drewermann poursuit son réquisitoire en soulignant que la splendeur de la vérité papale «n'est que l'ombre d'une incompréhension de ce que sont l'intelligence et la conscience humaine¹⁰⁰». Pour lui, la parabole du jeune homme riche signifie que

⁹⁷ - *Ibid.*, p. 33.

⁹⁸ - Eugen DREWERMANN, «Si vous aviez à écrire une encyclique, que diriez-vous ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 34-35.

⁹⁹ - *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁰ - *Ibid.*, p. 34.

«nous ne pouvons appliquer les règles morales, [et] faire ce que Dieu nous demande». Enfin, E. Drewermann mentionne que l'important, pour Jean-Paul II, n'est pas le Royaume de Dieu mais «le Royaume de l'Église» régnant sur des pécheurs «désobéissants». Alors, si l'Église ne parle «que sur le mode du monologue», pourquoi les croyants devraient-ils «se sentir obligés» de l'écouter et de lui parler¹⁰¹?

L'Osservatore Romano

Le sixième et dernier texte d'hebdomadaire que nous avons retenu pour l'année 1993 a été publié dans l'édition française du 23 novembre de *L'Osservatore Romano*¹⁰². À cette occasion, R. Tremblay présente une réflexion anthropologique au sujet de *Veritatis Splendor*. En situant la parabole du jeune homme riche au coeur de ses préoccupations morales, l'encyclique nous met «en présence de l'homme et de sa recherche du sens». Or, R. Tremblay constate qu'au cours du dialogue, la priorité se déplace du jeune homme vers Jésus. En s'appuyant sur l'encyclique, il s'interroge sur la nature de cette primauté du Christ afin de voir si le texte évangélique révèle une «rupture entre l'homme et le Christ», ou, au contraire, une «union» entre les deux. Dans cette perspective, R. Tremblay note que le problème qui l'intéresse n'apparaît qu'au moment où Jésus «fait passer» le jeune homme de l'obéissance à la loi au «suis-moi» ; selon lui, dans «l'invitation», la liberté est dépassée par le don de la grâce, elle a «*besoin du support de la grâce*». Ainsi, R. Tremblay rappelle tout d'abord que Jésus est considéré comme le «Maître» parce qu'il révèle la «condition» et la «vocation» de l'être humain, «Dieu» et sa «bonté» et le sens de la «Loi». Il explique ensuite que, en écrivant que le «chemin (vers la «plénitude» de la loi) est rendu possible par la grâce qui nous donne de posséder la pleine liberté des fils de Dieu», l'encyclique identifie la «suite du Christ» au fait d'être «fils dans le Fils»¹⁰³. Aussi, Jean-Paul II précise-t-il que la «*sequela*» implique l'adhésion à «la personne même de Jésus» en

¹⁰¹ - *Ibid.*, p. 35.

¹⁰² - R. TREMBLAY, «L'anthropologie christocentrique» : *L'Osservatore Romano*, 47, (1993), 9.

¹⁰³ - *Ibid.*, p. 9 ; *V. S.*, § 18.

participant à «son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père (cf. n. 19)». De plus, R. Tremblay souligne que le pape «reconnait l'impuissance de l'homme» à suivre l'appel de Jésus et que, par conséquent, ce rapport intime exige l'intervention de la grâce. Selon l'auteur, la grâce ne menace pas «l'identité de l'homme» parce que le rôle de celle-ci est d'assainir, de guérir et de transformer «le cœur de l'homme». Ces remarques s'appliquent aussi «à propos de la liberté (cf. n. 17-18)»; c'est pourquoi l'anthropologie christocentrique de *Veritatis Splendor* ne menace pas non plus l'être humain; au contraire elle «le promeut au maximum». Enfin, R. Tremblay indique l'importance de ne pas séparer les deux chapitres suivants du «contenu et du dynamisme interne du premier» puisque cela rendrait l'encyclique «semblable à un corps sans âme». Et l'âme de *Veritatis Splendor* c'est «d'aider l'homme sur le chemin vers la vérité et la liberté (n. 27)¹⁰⁴».

Une première monographie

Le premier livre au sujet de *Veritatis Splendor* est publié dès le mois de novembre 1993¹⁰⁵. Comme son titre l'indique, l'ouvrage d'André Frossard est un vibrant plaidoyer en faveur des positions soutenues par Jean-Paul II. Après avoir signalé que les critiques et les objections avaient émergé avant même la sortie de l'encyclique, il trace un portrait peu reluisant des chrétiens complaisants et complices des mentalités modernes subjectivistes qui dénaturent les fondements même du christianisme. Or, sans «passion du Christ, plus de vérité pour le chrétien», précise-t-il avant d'aborder, dans un premier temps, la vérité et, dans un second temps, la liberté et son rapport avec la vérité, puis dans un troisième temps, la Loi. En s'appuyant sur *Veritatis Splendor*, A. Frossard souligne que, devant les vérités humaines construites, il y a la «Vérité»; elle est «objective» et cette vérité c'est Dieu. Ce n'est pas «une idée» élaborée par la raison; nous la connaissons «sous les traits de Jésus-Christ». Il y a donc «une présence réelle de la vérité» et elle exige une «obéissance» à Dieu. Ensuite, A. Frossard affirme que, pour Jean-Paul II, la liberté ne doit pas être séparée de la vérité.

¹⁰⁴- *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁵- André FROSSARD, *Défense du Pape*, Paris, Fayard, 1993.

Ainsi, la liberté est subordonnée à la vérité parce «qu'elle en procède». En plaçant la liberté dans la dépendance de la vérité, le pape «s'expose à la réprobation des nouveaux théologiens de la morale» qui veulent qu'elle «ne dépende de rien ni de personne», pas même de Jésus-Christ¹⁰⁶. En se référant à Thomas d'Aquin, A. Frossard ajoute que la liberté «est le pouvoir accordé à l'homme de n'être déterminé que pour Dieu». Selon cette perspective, on retrouve «dans le rayonnement de la *présence réelle* de la vérité, le lien entre la liberté, la raison, la loi naturelle et la morale¹⁰⁷». Enfin, qu'elle descende du Sinaï ou qu'elle monte de Bethléem, la source de la loi morale «est divine et ses principes ont une valeur universelle». A. Frossard observe d'ailleurs qu'il n'y a pas «de bien véritable» qui ne repose «sur un principe invariable» ; par exemple, la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 est cautionnée par «l'Être suprême», principe «absolu, lui-même éternel et immuable», qui instaure la vérité de la nature humaine. La loi morale n'est donc pas un «système de contraintes et d'obligations» qui entrave la liberté. En réalité, selon l'auteur, il «n'est rien de plus avantageux et libérateur que la volonté de Dieu¹⁰⁸».

Nouvelle Revue Théologique

La *Nouvelle Revue Théologique* publiait un article de Albert Chapelle au sujet des enjeux majeurs soulevés par *Veritatis Splendor*¹⁰⁹. La première et la seconde partie montrent que les enjeux de cette encyclique se dessinent depuis Vatican II. Dans la première partie, A. Chapelle explique que les «fermes propositions» de *Gaudium et spes* précisaient que «l'enseignement catholique traditionnel» supposaient deux doctrines «constantes en morale» : L'existence d'actes intrinsèquement mauvais qui

¹⁰⁶ - *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁷ - *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁸ - *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁹ - A. CHAPELLE, «Les enjeux de *Veritatis Splendor*» : *Nouvelle Revue Théologique*, 115/6, (1993), 801-817. Ce texte doit être mis en lien avec son article : «La vie dans le Christ» ; Le Cathéchisme de l'Église catholique» : [1^è partie], *Nouvelle Revue Théologique*, 115/2, (1993), 169-185 ; et [2^è partie], *Nouvelle Revue Théologique*, 115/5, (1993), 641-657.

ne peuvent pas «être ordonnés à Dieu», et donc interdits, et «l'universalité et la permanence» de la Loi de Dieu et de la loi naturelle. La seconde partie de l'article indique les raisons qui ont conduit à la remise en question de ces présupposés en exposant les plus importantes théories éthiques. Il aborde ainsi les théories de «l'option fondamentale», les théories éthiques du «conséquentialisme» et du «proportionnalisme» et rappelle la position de l'encyclique à leur sujet. Il termine la deuxième partie de l'article en montrant l'importance de considérer l'objet de l'acte humain dans le problème des «sources de la moralité». La troisième partie concerne l'interrogation de Jean-Paul II sur les fondements anthropologiques de ces théories et met en relief leur évaluation critique par *Veritatis Splendor* en soulignant les conséquences entraînées par «la notion de liberté implicitement présupposée par certaines thèses morales inadéquates¹¹⁰». Dans la quatrième partie, A. Chapelle aborde le rapport entre la liberté de l'être humain et sa finalité en rappelant les fondements de la doctrine morale de l'Église au sujet du rapport entre la liberté humaine et la Loi de Dieu qui sont résumés dans le *Catéchisme de l'Église catholique* et soulignés par *Veritatis Splendor*. Il en expose cinq, liés à la dignité de la personne humaine. Le premier précise la doctrine de la fin ultime de l'agir chrétien. Le second, concerne la doctrine de la création de l'être humain, «image de Dieu». Le troisième est la doctrine de l'objet de l'acte comme source de la moralité. Le quatrième affirme la possibilité pour la conscience de «porter un jugement droit» ou «erroné» en accord ou non «avec la raison et avec la loi divine». Et le cinquième implique la possibilité de grandir avec l'aide de la grâce «dans la vertu». En rappelant ces fondements, A. Chapelle soutient que la réflexion de l'encyclique «clarifie» les notions de liberté humaine et de loi morale ainsi que «leurs rapports étroits¹¹¹». La Loi divine sauvegarde l'intégrité et la dignité de «l'image de Dieu». Enfin, A. Chapelle termine ce long article en insistant sur la portée ecclésiale et pratique de l'enseignement de *Veritatis Splendor* ; il retient particulièrement trois points : le «martyre», la fermeté de l'Église «dans sa défense des normes morales universelles et immuables» et la «miséricorde» qui «scelle l'alliance des libertés et de la vérité¹¹²».

¹¹⁰- *Ibid.*, p. 806.

¹¹¹- *Ibid.*, p. 812.

¹¹²- *Ibid.*, p.p. 814- 816.

Esprit et Vie

La revue *Esprit et Vie* publiait le 9 décembre les deux parties d'un article de P. Daubercies dans lequel il présentait une lecture détaillée de *Veritatis Splendor*¹¹³. Il ne s'agit pas ici de résumer cet article auquel nous avons amplement fait référence dans le premier chapitre de notre mémoire. Nous l'indiquons ici seulement à titre de publication pour l'année 1993. Rappelons toutefois que ce texte souligne l'importance, pour *Veritatis Splendor*, des mots "vérité", "liberté" et "Loi", ainsi que du rapport qui les unit.

Présence

Le magazine *Présence* publiait dans son édition de décembre un article de Gaëtan Baillargeon sur *Veritatis Splendor*¹¹⁴. Dans le but d'expliquer pourquoi les «moralistes» et «l'ensemble des fidèles» s'éloignent du Magistère romain en matière de morale, G. Baillargeon expose quelques réflexions suscitées par l'encyclique. À la lecture du texte de Jean-Paul II, il affirme avoir eu l'impression de pénétrer dans un monde «clos», «immobile», «parfait» et «essentialiste», dans lequel «tout à déjà été défini» éternellement. Un monde où la liberté ne se réalise que «lorsque toute la mécanique marche à la perfection». Pour lui, contrairement à ce qu'elle affirme, *Veritatis Splendor* impose aux fidèles un système théologique et philosophique particulier en mettant en place, dès le premier chapitre, le «vocabulaire de la philosophie scolastique». Ainsi, G. Baillargeon souligne que cette manière de comprendre la morale catholique est dépassée. De même, cette façon de voir le monde «est en rupture avec celle de notre temps» et son langage «n'est plus le nôtre, il nous est étranger». Les concepts philosophiques empruntés à Aristote et à Thomas d'Aquin, «nous font nous mouvoir dans le monde

¹¹³ - P. DAUBERCIES, «Après lectures de "Veritatis Splendor"» : [1^è partie], *Esprit et Vie*, 49, (1993), 673-685 ; [2^e partie], *Esprit et Vie*, 50, (1993), 698-703.

¹¹⁴ - Gaëtan BAILLARGEON, «Propos d'un «baby-boomer» sur la splendeur de la vérité» : *Présence*, 2/15, (1993), 5-6.

de la «*Loi divine elle-même, éternelle, objective, et universelle*», celui de «*l'immuable vérité*» (13)¹¹⁵. Or, selon G. Baillargeon, ce qui caractérise désormais notre monde actuel, c'est la «recherche de la vérité» et non le souci de la posséder. Dans cette perspective, il souligne que la génération des *baby-boomers* s'est justement éloignée «des systèmes totalitaires» qui se méfie de la liberté. C'est pourquoi, *Veritatis Splendor* ne peut avoir de «crédibilité» auprès des *baby-boomers* et «restera une lettre morte pour toute une génération». De plus, il précise que l'attitude du magistère romain à l'égard du «dissentiment sur les questions morales» montre qu'il s'est installé dans une «conviction quasi pharisaïque de posséder la vérité» et qu'il n'a plus «besoin de la rechercher¹¹⁶». Il reproche ainsi à l'encyclique un dogmatisme qui exclut les autres positions morales. Pour G. Baillargeon, ni «le pape, ni les évêques, ni les théologiens et théologiens spécialisés en morale, ni les prêtres, ni qui que ce soit, personne n'est habilité à exercer un jugement moral à la place de quelqu'un d'autre¹¹⁷». Il conclut en affirmant que «le divorce» entre l'Église et la génération des *baby-boomers* s'est précisément produit sur les questions morales.

Études

Dans son édition de décembre, *Études* publiait un article de Jean-Yves Calvez concernant directement le rapport entre la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor*¹¹⁸. Selon lui, il s'agit là du thème central de l'encyclique. D'ailleurs, les différents rappels de cette encyclique sur «l'intention», les «conséquences» et les «comportements» qui s'opposent à la «dignité» de l'être humain, prennent leur origine dans l'affirmation «d'un rapport de la liberté à la vérité». Non seulement, pour J.-Y. Calvez ce rapport est capital, mais il va même jusqu'à se demander si le rapport entre la vérité et la liberté est suffisamment exprimé dans *Veritatis Splendor*. Tout d'abord, il distingue entre le rapport

¹¹⁵ - *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁶ - *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁷ - *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁸ - Jean-Yves CALVEZ, «Liberté et vérité» : *Études*, 379/6, (1993), 657-660.

de la «vérité à la liberté» et le rapport de la «vérité à l'intelligence» puisqu'il y a une différence entre le domaine de la connaissance et le domaine de la morale. L'auteur affirme que la vérité exerce son action sur la liberté et la conscience en les interpellant à l'endroit même où «elles surgissent». De façon concrète, sans un «appel» de la vérité, la liberté ne pourrait pas être la liberté, elle serait «libre arbitre dans la totale indétermination». Or, la liberté humaine «n'est jamais pure indétermination» puisqu'elle est «attirée par un bien». C'est ce qu'il importe de comprendre dans «l'affirmation de la primauté de la vérité¹¹⁹». J.-Y. Calvez rappelle ensuite que, dans l'encyclique *Centesimus annus*, Jean-Paul II souligne les dangers pour la liberté lorsqu'on abuse de la référence à la vérité au nom d'une idéologie. Dans cette perspective, l'Église est consciente des risques du «fanatisme» et du «fondamentalisme» de ceux qui veulent dicter «leur conception de la vérité et du bien» (CA 46). En citant Jean-Paul II, J.-Y. Calvez souligne que la «vérité chrétienne n'est pas de cette nature». En effet, l'Église affirme la «dignité transcendante de la personne» en optant pour le respect de la liberté humaine. La vérité se communique toujours en sauvegardant la liberté des autres. L'auteur rappelle qu'il ne faut pas l'oublier lorsqu'on parle de la soumission de la liberté et de la morale à la vérité et de la fonction du «magistère de l'Église par rapport à cette vérité». D'ailleurs, la vérité ne peut s'imposer «que par la force de la vérité elle-même¹²⁰». Enfin, J.-Y. Calvez, conclut en affirmant que même si le débat sur la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor* a besoin d'être dégagé d'une «gangue de scolastique», il a le mérite «de nous aider à concevoir de façon juste la liberté». Une liberté qui ne doit pas être «fermée sur soi», mais «ouverte» à la vérité¹²¹.

Concilium

Le dernier texte de l'année 1993 que nous avons retenu a été publié en décembre par la revue

¹¹⁹ - *Ibid.*, p. 658.

¹²⁰ - *Ibid.*, p. 659.

¹²¹ - *Ibid.*, p. 660.

*Concilium*¹²². La Chronique de Lisa Sowle Cahill se présente comme un compte rendu critique de *Veritatis Splendor* qui reflète les préoccupations des théologiens américains et une sensibilité féministe. Elle souligne tout d'abord que l'encyclique a orienté sa démarche en partant de la problématique «de l'objectivité et du relativisme» en morale. Pour L. S. Cahill, ce problème est venu d'une association entre la méfiance de la critique postmoderne à l'égard de la «vérité» et les traditions politiques «axées sur la liberté, l'autonomie et la vie privée». Ainsi, devant l'incertitude morale, les cultures occidentales ont tranché politiquement en fonction de «la liberté et du choix éclairé en matière de décisions morales¹²³». Selon elle, la contribution de *Veritatis Splendor* s'inscrit donc contre une attitude franchement «relativiste du pluralisme» en ayant recours «à la tradition de la loi naturelle» qui manifeste «la dignité de la personne humaine» et l'universalité de ses préceptes pour tous. Toutefois, les efforts de l'encyclique risquent de perdre leur justification en voulant limiter le «genre du débat théologique» amorcé par des facultés de théologie qui tentent de développer de nouvelles approches en morale telles que «l'éthique autonome», «l'option fondamentale» et le «proportionnalisme». L. S. Cahill reproche aussi à *Veritatis Splendor* de restreindre la liberté des théologiens moralistes qui ne peuvent pas manifester leur désaccord ni remettre en question la doctrine morale de l'Église. Elle reproche encore à l'encyclique de réaffirmer le caractère central des «actes intrinsèquement mauvais», des «péchés» et de «l'autorité de l'Église». Enfin, L. S. Cahill critique *Veritatis Splendor* pour son «fidéisme», pour avoir défini la vie morale comme une «confession» et un «témoignage», pour avoir choisi «la révélation avant la raison comme source de la connaissance morale», pour sa position au sujet de la «morale sexuelle objective» et pour son langage «implacablement et gratuitement sexiste¹²⁴». Dans cette perspective, nous remarquons que le rapport entre la vérité et la liberté est une fois de plus abordé sous l'angle d'un rapport dichotomique entre la vérité énoncée par le Magistère de l'Église et la liberté des chrétiens.

¹²²- Lisa Sowle CAHILL, «Splendor Veritatis» : *Concilium*, 250, (1993), 145-148.

¹²³- *Ibid.*, p. 145.

¹²⁴- *Ibid.*, p.p. 146-147.

Bilan de l'année 1993

À l'issue de cette première année, un premier bilan sur l'importance et la nature du rapport entre la vérité et la liberté s'impose. Comme nous l'avons précisé au début de ce chapitre, les textes répertoriés ne traitent pas exclusivement du rapport entre la vérité et la liberté. Certains auteurs n'abordent que la vérité, la loi ou la liberté, alors que d'autres, peu nombreux, n'en traitent d'aucune manière. Par ailleurs, il est vrai que le *corpus* littéraire ne rassemblait que des présentations, analyses et réflexions plus ou moins critiques de *Veritatis Splendor*. Mais, d'emblée, nous pouvons affirmer que la variété des points de vue nous laisse déjà pressentir les grandes lignes du débat ; il s'articulerait autour de quatre grands thèmes majoritairement retenues par les différents auteurs : la vérité, la liberté, la loi et l'autorité. Le rapport vérité/liberté peut y être compris de deux manières. Soit, on comprend ce rapport tel qu'il est énoncé par *Veritatis Splendor*, c'est-à-dire, comme un rapport dynamique entre la Vérité/Dieu-Autorité/Loi, moteur de la liberté humaine. Soit, on le comprend comme un rapport dichotomique entre, d'une part, la vérité/magistère-autorité/loi et d'autre part la liberté humaine entravée par cette même autorité. Trois mois à peine après sa publication, l'encyclique commençait déjà à soulever les passions.

3. 1994

Pour l'année 1994, comme il était prévisible, les publications francophones de nature scientifique concernant *Veritatis Splendor* sont plus nombreuses qu'en 1993. On y retrouve encore des présentations, des analyses, des études critiques, et des textes plus ou moins polémiques. Nous avons ainsi retenu vingt et un articles, dont un éditorial et une lettre ouverte, ainsi que quatre monographies.

L'Église Canadienne

Afin de souligner les différentes réactions à l'égard de *Veritatis Splendor*, *L'Église Canadienne* publiait en janvier deux textes portant sur l'encyclique. Le premier est un éditorial de Mgr Bernard Hubert, déjà paru en novembre 1993 dans *Actualité diocésaine*, et le second est une lettre ouverte aux évêques du Québec remise au secrétariat de l'A.É.Q. le 19 octobre de la même année. Or, bien que l'éditorial soit sans doute une réponse à cette lettre, nous résumerons ces textes dans l'ordre chronologique de leur publication par *L'Église Canadienne*.

Dans son éditorial, B. Hubert insiste sur la pertinence de l'intervention magistrale de Jean-Paul II au sujet des «vérités fondamentales de la vie humaine» et de l'exigence d'un «ordre morale objectif¹²⁵». Ainsi, devant les idéologies actuelles, le pape défend les fondements de la morale chrétienne en rappelant aux «disciples du Christ», l'importance de distinguer le «bien et le mal», d'avoir une cohérence entre la foi et l'agir et d'adhérer à «l'enseignement de l'Église» dans le domaine de la morale. B. Hubert précise aussi que Jean-Paul II reprend les thèses de *Humanae vitae* en exposant les sources qui régissent la vie morale et déterminent «la mission des théologiens moralistes» et leur

¹²⁵ - Bernard HUBERT, «Une énergique intervention de Jean-Paul II» : *L'Église Canadienne*, 27/1, (1994), 12-13.

rôle¹²⁶. À ce sujet, B. Hubert souligne qu'il ne faut pas focaliser d'abord sur «la régulation des naissances» ni sur «la liberté de recherche des théologiens», mais sur le bien-fondé de l'intervention du pape en morale. Aussi, il explique qu'en nous interpellant sur «les vérités fondamentales» chrétiennes, Jean-Paul II se fait la voix d'un «ministre chargé par le Christ» de nous communiquer «le message évangélique». D'ailleurs, B. Hubert mentionne que dans *Veritatis Splendor* le pape «n'engage pas l'infailibilité pontificale» et que le «Peuple de Dieu» doit recevoir son message si on veut le tenir pour une «parole définitive». Dans la même perspective, «le rôle et la vocation» des théologiens peuvent faire «l'objet de définitions» susceptibles d'être révisées. C'est pourquoi, on ne doit pas comprendre les critiques et les questionnements concernant *Veritatis Splendor* comme «un refus de l'autorité du pape». Il souligne enfin que les échanges vont persister mais qu'ils permettent «l'approfondissement» et la «réception» des textes du Magistère. Les théologiens ont, en ce sens, un «rôle majeur à jouer dans l'élaboration de l'enseignement magistériel¹²⁷».

Le second texte présenté par *L'Église Canadienne* est une lettre ouverte concernant *Veritatis Splendor*, signée par soixante théologiens et théologiennes du Québec¹²⁸. Sans être directement polémique, cette lettre reflète un certain malaise chez ces théologiens et peut-être la nécessité d'une ouverture au dialogue. En effet, les signataires sont en accord avec le souci de l'encyclique au sujet de «certaines déviations» de la pensée et de «certaines conceptions de la vie morale» qui menacent moralement les sociétés et les «attitudes humaines et chrétiennes». De même, ils admettent qu'il importe de dire ce qui est bien et mal, ce qui est ou n'est pas «conforme avec l'Évangile» ; que la «vie morale» se situe par rapport à Dieu et que les «obligations qui s'imposent à la conscience» manifeste la volonté de Dieu. Ils reconnaissent enfin qu'il est important de remettre en question les «déviations» concernant «la vraie nature de la liberté de conscience» et la «créativité en matière morale¹²⁹». Néanmoins, ces théologiens et théologiennes s'interrogent sur plusieurs positions de *Veritatis Splendor*. Parmi celles-ci, il y a la question des actes intrinsèquement mauvais. Cette position à

¹²⁶ - *Ibid.*, p.p. 12-13.

¹²⁷ - *Ibid.*, p. 13.

¹²⁸ - «Lettre ouverte aux évêques du Québec» : *L'Église Canadienne*, 27/1, (1994), 14-15.

¹²⁹ - *Ibid.*, p. 14.

l'égard des approches téléologiques et proportionnalistes est, selon eux trop catégorique, étant donné qu'il est difficile «de savoir si tel ou tel acte particulier doit être classé» dans la catégorie des actes intrinsèquement mauvais ou qu'il n'y a «absolument jamais de zones grises». Cette remarque vise par conséquent la position de l'encyclique sur la question de «la limitation des naissances» puisqu'elle insiste à nouveau sur la nature intrinsèquement mauvaises des pratiques contraceptives. Ce regret est intimement lié à l'insatisfaction des théologiens et théologiennes au sujet de ce qu'ils appellent le «manque de confiance dans l'expérience des fidèles» et du peu de place qui leur est accordée par *Veritatis Splendor*. Dans cette perspective, ils reprochent au document d'exiger des croyants une adhésion inconditionnelle à «l'enseignement du Magistère», de telle sorte qu'ils ne puissent pas prendre «place à la délibération» ni exprimer leur pensée personnelle. Enfin, les signataires considèrent que la position de l'encyclique en regard du dissentiment des théologiens est trop catégorique, car il y a des situations où «c'est un droit et un devoir» pour les théologiens de manifester, même publiquement, le «malaise qu'ils ressentent». Selon eux, ces «limitations à la liberté de pensée et d'expression» sont une menace pour la réflexion sur les nouveaux problèmes, ne respectent pas la «liberté académique» et ne tiennent pas compte de la «nécessaire participation de tous à la recherche de la vérité¹³⁰».

La Documentation Catholique

Dans son édition de février, *La Documentation Catholique* présentait un discours tenu à Londres par le cardinal Georges Basil Hume, lors de la rencontre annuelle du *Conseil des chrétiens et des juifs* en décembre 1993¹³¹. Il remarque tout d'abord que Dieu ne s'impose pas et ne nous étouffe pas ; il nous invite simplement à «ouvrir notre cœur» et à nous «nourrir de son amour». Dans cette perspective, la liberté humaine est un «don» qui concilie «l'autonomie et la dépendance» nous

¹³⁰ - *Ibid.*, p. 15.

¹³¹ - George Basil HUME, «L'arrière-plan de la liberté, de la morale et de la solidarité» : *La Documentation Catholique*, 91/2087, (1994), 126-131.

permettant ainsi de «choisir la manière dont nous répondons à l'amour de Dieu¹³²». Ainsi, l'être humain ne peut pas aimer en étant contraint. C'est pourquoi Dieu se révèle dans notre quotidien en nous touchant de différentes façons. Ainsi, il peut se manifester lorsque nous cherchons un sens à la vie et à notre existence, quand nous prenons conscience d'une «obligation morale, du bien, de la beauté et de la vérité». Or, en regardant à l'extérieur de «nous-mêmes et de notre monde» pour expliquer l'univers, la question de «l'existence de Dieu» se pose. C'est donc en toute liberté que s'entreprind alors une «quête de Dieu», une quête «religieuse» qui se présente comme une «recherche du réel». Ensuite, G. B. Hume poursuit son discours en abordant le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine. Selon lui, les «exigences morales des Écritures» ne sont pas une contrainte à la liberté. En effet, dans son lien avec les «Commandements» divins, la liberté humaine implique «une autonomie qui nous est due et une réelle dépendance¹³³». La morale doit supposer la liberté parce que la conscience ne peut être tenue moralement responsable si elle ne peut pas choisir librement entre le bien et le mal. Toutefois, on ne peut pas décider librement ce qui est bien en créant «sa propre règle morale». Devant notre responsabilité morale nous sommes guidés par la Loi divine dans l'exercice de notre jugement, mais Dieu «ne décide pas pour nous». En se référant à *Veritatis Splendor*, G. B. Hume souligne que la liberté humaine n'est pas abolie en obéissant à la Loi de Dieu, mais «elle ne demeure dans la vérité et n'est conforme à la dignité de l'homme que par cette obéissance» (*V. S.* § 42). En ce sens, la liberté doit voir «ses propres limites» en appliquant les normes morales «objectives» de la loi éternelle. Enfin, on peut comprendre l'autonomie et la dépendance de la liberté en observant le cadre de la vie familiale, dans lequel on passe de la «dépendance totale de l'enfant à l'autonomie de la vie adulte¹³⁴». En accueillant «l'amour inconditionnel» du Père, nous pouvons comprendre le véritable sens de l'autonomie et de la dépendance.

¹³²- *Ibid.*, p. 127.

¹³³- *Ibid.*, p. 128.

¹³⁴- *Ibid.*, p. 130.

Lumière et Vie

Toujours dans le mois de février, *Lumière et Vie* publiait une synthèse de *Veritatis Splendor* réalisée par Christian Duquoc¹³⁵. Dans cet article, C. Duquoc s'attarde sur quelques points de l'encyclique. Ce n'est donc pas une analyse exhaustive ; il désire plutôt donner un avis sommaire sur les trois centres d'intérêts qu'il y a retrouvés. Premièrement, il aborde les dérives actuelles de la morale, dénoncées par le pape comme «la séparation entre la foi et l'éthique, la dilution du lien entre l'esprit et le corps, l'écart entre la conscience morale et l'objectivité de la loi¹³⁶». Tout en reconnaissant le bien-fondé de ces revendications, surtout au sujet du danger de l'absolutisme de l'individu, il souligne tout de même qu'une encyclique ne peut échapper à un certain «schématisme». Deuxièmement, C. Duquoc indique l'intérêt que peut représenter la distinction entre la foi et l'éthique ainsi que la menace d'une séparation radicale entre ces deux termes qui mènerait à une dévalorisation de la pratique morale. Il se fait cependant beaucoup plus critique lorsqu'il est question des arguments utilisés par Jean-Paul II. En effet, il met en évidence la fragilité du concept de «péché mortel» dans sa relation avec le temporel et le tragique en se demandant comment on peut concilier «l'absolu» et «l'existence humaine». De plus, C. Duquoc souligne la difficulté de supposer la connaissance ultime du vrai alors que «le mal intrinsèque d'une pratique ne fut souvent perçu qu'après un temps très long de maturation» ; en témoigne, selon lui, la torture en usage dans l'Église à une certaine époque¹³⁷. Finalement, il s'oppose farouchement à ce qu'il appelle «le contrôle institutionnel par voie de contrainte». Ce type d'argumentation qu'il dit déceler dans *Veritatis Splendor* «confine l'Église dans un archaïsme répressif». Certes, il rend hommage à la démarche de l'encyclique qui met l'accent sur des «enjeux fondamentaux». Toutefois, à l'instar d'autres théologiens, il déplore vigoureusement la contrainte, «l'exclusion» de certains participants au débat et l'application de ce qu'il appelle une «pratique juridique désuète¹³⁸».

¹³⁵ - Christian DUQUOC, «L'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Lumière et Vie*, 43/216, (1994), 101-104.

¹³⁶ - *Ibid.*, p. 101.

¹³⁷ - *Ibid.*, p. 103.

¹³⁸ - *Ibid.*, p. 103.

Nova et Vetera

Dans son premier numéro de l'année 1994, *Nova et Vetera* présentait une analyse étoffée de *Veritatis Splendor* réalisée par G. Cottier¹³⁹. L'auteur rappelle tout d'abord que la crise en morale trouve son origine dans une «rupture» entre la liberté et la vérité qui est «d'ordre culturel». Ainsi, à cause, selon lui, d'une compréhension «erronée» de l'autonomie, certains théologiens moralistes ne reconnaissent plus le «contenu moral» de la foi. G. Cottier résume ensuite les trois chapitres de l'encyclique. Pour le premier, il souligne l'importance de la «*sequela Christi*» dans la méditation de Jean-Paul II, en précisant que l'agir moral implique une «soumission» envers Dieu, un rapport entre le «bien moral des actes humains», la «vie éternelle» et l'exigence «d'observer les commandements» de la loi divine¹⁴⁰. Pour le second chapitre, G. Cottier mentionne que *Veritatis Splendor* examine de façon critique certaines tendances de notre culture qui affaiblissent, nient ou inversent «la dépendance de la liberté par rapport à la vérité». Il explique, par ailleurs, que la compréhension de ce rapport détermine la conception d'un autre rapport, celui entre la liberté et la loi. Or, les courants de pensée qui affirment «l'*autonomie absolue*» de la liberté comme «créatrice de la vérité» ont influencé le domaine de la morale catholique. Ainsi, pour ceux qui admettent que l'être humain peut se donner ses propres lois morales, une séparation s'instaure entre «l'*ordre éthique* et «l'*ordre du salut*». C'est pourquoi, il était indispensable de montrer que le sens «authentique de l'*autonomie morale*» est en réalité une «*théonomie participée*» s'exprimant, dans la conscience humaine, par la «*loi naturelle*». Après avoir résumé les théories éthiques de la «conscience créative», de «l'option fondamentale», du «proportionnalisme» et du «conséquentialisme», G. Cottier aborde rapidement les «conclusions pastorales» du troisième chapitre. Il remarque que la référence au «*martyre*» chrétien démontre le «caractère inacceptable» des théories qui n'admettent pas «l'existence des normes morales déterminées et valables sans exception¹⁴¹». D'ailleurs, selon l'auteur, ces lois sont garantes de la dignité humaine et de la «vraie liberté». Enfin, G. Cottier s'attarde longuement à la «loi morale objective» en

¹³⁹ - G. COTTIER, «L'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Nova et Vetera*, 69/1, (1994), 1-13.

¹⁴⁰ - *Ibid.*, p. 2.

¹⁴¹ - *Ibid.*, p. 10.

remarquant que la «*vérité de l'homme*», en tant que créature à l'image de Dieu, permet une juste compréhension de l'agir moral et de la liberté humaine. Cette relation de «dépendance» doit être comprise non pas comme un rapport maître/esclave, mais comme une participation de la créature qui reçoit de Dieu tout ce qu'elle est et donc aussi sa liberté. La loi naturelle indique à la raison humaine «les biens essentiels auxquels nous devons tendre pour atteindre Dieu, qui est le Bien suprême¹⁴²». Dans cette perspective, pour être parfaite, la liberté doit «accueillir la vérité de l'*imago Dei*».

Le Supplément

Dans sa première édition trimestrielle de 1994, *Le Supplément* publiait un article de L. Vereecke concernant *Veritatis Splendor*¹⁴³. Il n'aborde pas les thèmes spécialement traités par l'encyclique tels que la liberté, la conscience, les actes moraux ou la loi naturelle. Il préfère mettre en relief des sujets ou des thèmes «*transversaux*» qui n'ont pas fait l'objet d'un enseignement précis. Il souligne par exemple l'importance, pour *Veritatis Splendor*, de la dimension historique de la théologie morale et de son actualisation permanente. L. Vereecke explique que les crises, dans l'histoire de l'Église, ont souvent été «l'occasion d'un progrès doctrinal». C'est ainsi que la crise récente en théologie morale a permis au Magistère d'explicitier «certains points de la doctrine». Dans cette perspective, la dissociation entre la foi et la morale et, conséquemment, la séparation entre la liberté et la vérité, indiquent que la morale «suit [...] les conditionnements de la foi». L'auteur souligne ainsi l'évolution des «vérités de la foi» dans l'histoire de l'Église en s'appuyant sur le *Catéchisme de l'Église catholique* et *Veritatis Splendor*. Selon lui, il en est de même pour la Révélation. En effet, si la Révélation se termine avec «la mort du dernier des Apôtres du Christ», l'Église qui se réfère à l'Écriture a toujours progressé dans sa connaissance de la Révélation. Une évolution analogue s'est effectuée dans l'application de la loi naturelle qui demande une réflexion constante selon les «conditions», les «lieux», les «époques» et les «circonstances». Par conséquent, selon L. Vereecke,

¹⁴² - *Ibid.*, p. 12.

¹⁴³ - L. VEREECKE, «Histoire et morale selon "Veritatis Splendor"» : *Le Supplément*, 188-189, (1994), 335-348.

l'encyclique insiste sur une «*actualisation permanente*» de la théologie morale et des commandements de Dieu qui suppose une «compréhension toujours plus profonde de la Révélation¹⁴⁴». L'auteur affirme que les normes exprimant le «dépôt de la foi» et la «vérité de la loi morale» demeurent valides dans leur essence même si elles doivent «être précisées et déterminées [...] selon les circonstances par le Magistère de l'Église¹⁴⁵». Enfin, il note que le Magistère n'est pas seul à décider dans le processus d'actualisation, il doit être aidé par les croyants et les théologiens pour chercher la «vérité et la solution» des nouveaux problèmes moraux.

Aletheia École Saint Jean

La revue *Aletheia École Saint Jean* publiait un article de L. Melina sur les rapports constitutifs entre la conscience humaine et la vérité selon *Veritatis Splendor*¹⁴⁶. Dans cette étude, L. Melina analyse tout d'abord les éléments distinctifs de la vérité morale que la conscience peut appréhender. Ainsi, devant les théories éthiques modernes qui revendiquent l'autonomie de la conscience et finissent par confondre la vérité avec le «jugement de la conscience» en excluant «toute instance supérieure à elle», L. Melina souligne qu'il y a un réel «danger» de changer «l'appel» à la conscience «en un lieu d'auto-justification» qui laisse de côté l'exigence d'une recherche de la vérité. La conscience ne peut pas être «créatrice» de la vérité et ne peut pas «décider» de ce qui est bien ou mal puisque Dieu seul a ce pouvoir. Dans cette perspective, le jugement de conscience n'a pas le pouvoir de «s'opposer» aux commandements de Dieu, car c'est lorsqu'il manifeste «une vérité qui le précède et le dépasse qu'il a une valeur¹⁴⁷». D'ailleurs, il ne peut pas y avoir de conflit entre la loi et la conscience si on comprend que le fondement de la loi n'est pas un «décret législatif», mais une «vérité

¹⁴⁴ - *Ibid.*, p. 342.

¹⁴⁵ - *Ibid.*, p. 343.

¹⁴⁶ - Livio MELINA, «La conscience morale chrétienne dans *Veritatis Splendor*», *Aletheia-École Saint-Jean*, 5, (1994), 49-66.

¹⁴⁷ - *Ibid.*, p.p. 52-53.

sur le bien» par laquelle la liberté humaine à la possibilité de se réaliser pleinement. On ne peut donc pas parler de la liberté de la conscience en lui attribuant «une indépendance par rapport à la vérité». L. Melina examine ensuite la conception de la conscience morale et les conditions de son exercice dans son rapport avec la vérité. En tant que principe du «jugement de la conscience», la loi naturelle est appelée à énoncer la «vérité universelle sur le bien», alors que la conscience «est l'application de cette vérité à l'acte particulier». Ainsi, pour exprimer des jugements qui reçoivent leur qualité de la vérité, la conscience doit connaître adéquatement la «vérité morale universelle» avant de l'appliquer au cas «particulier concret». Selon L. Melina, la conscience ne peut pas déterminer «des exceptions» en fonction des circonstances ou des intentions ; elle a le rôle de «reconnaître» dans une situation donnée si un acte particulier entre dans la catégorie universelle des préceptes moraux «positifs» ou «négatifs». Enfin, L. Melina met en évidence la dimension théologique de la conscience chrétienne dans son rapport avec la vérité en expliquant que la conscience doit s'ouvrir aux exigences de la «vérité universelle» et de la «communio». Or, la conscience chrétienne prend son origine dans un acte de foi qui voit en Jésus-Christ la «plénitude de la loi naturelle», la «vérité plénière sur Dieu et sur l'homme». Ainsi, en adhérant librement au Christ, le croyant doit accepter «la maternité ecclésiale» puisqu'elle «conduit la conscience filiale du chrétien à la rencontre de la Vérité¹⁴⁸». Il n'y a donc pas de liberté «authentique» sans cette «Vérité», de même il ne saurait y avoir de «vérité personnelle authentique» sans liberté.

Communio

Dans son numéro de mars/avril, *Communio* publiait une analyse de J.-L. Bruguès au sujet de *Veritatis Splendor*¹⁴⁹. Dans cet article, l'auteur veut tracer certaines perspectives «dans la masse jugée parfois trop compacte du document magistériel» et livrer ainsi quelques «clés d'interprétations». Rappelons au lecteur que nous avons déjà évoqué ce texte dans le premier chapitre pour souligner

¹⁴⁸- *Ibid.*, p.p. 64-65.

¹⁴⁹- J.-L. BRUGUÈS, «Veritatis splendor, une encyclique de combat» : *Communio*, 19/2, (1994), 135-152.

que l'encyclique s'attaquait à la dimension moderne de la sécularisation et non à la modernité elle-même ; que la morale chrétienne était une morale de «perfection» et qu'elle n'était possible que dans une «ouverture à la transcendance». Nous avons aussi noté que pour accéder à la vérité et exercer pleinement sa liberté, l'être humain est invité à une «théonomie participée» et que la liberté humaine doit être éduquée par la loi divine. Afin de compléter ce résumé, ajoutons tout d'abord que la perfection exigée par la morale chrétienne prend son origine, selon J.-L. Bruguès, «dans la nostalgie de la vérité». Par conséquent, pour répondre à l'appel du Créateur, l'être humain doit s'engager sur la voie de la perfection qui exige de donner librement sa vie «dans le don de soi». Il y a effectivement une autonomie de la vie morale, mais la perfection, rendue possible par la grâce de Dieu, exige aussi une imitation du Christ «parce qu'il est la vérité et la vie». Ainsi, la recherche de la perfection est une ouverture à la transcendance. Cette transcendance «fonde la morale» et se nomme : «vérité»¹⁵⁰. Toujours selon cette perspective, J.-L. Bruguès affirme que le désir de la vérité constitue «toute culture, personnelle et sociale» et par conséquent le «devoir de vérité». La vérité c'est Dieu et, dans le Christ «crucifié», la vérité éclaire la conscience de «tous les hommes». Avant de terminer ce résumé, précisons les trois propositions de *Veritatis Splendor* rapportées par J.-L. Bruguès pour répondre aux éthiques du «désenchantement du monde». La liberté humaine ne découvre sa vérité que dans son «ouverture à la transcendance de la loi divine» ; la vérité de la conscience morale se découvre dans son «ouverture à la transcendance du bien» ; et la vérité des actes humains dans leur «ouverture à la transcendance du sujet»¹⁵¹. Enfin, J.-L. Bruguès mentionne que la loi naturelle protège «l'intégrité» et la «dignité» de l'être humain dans lequel rayonne la «splendeur de la vérité divine». Dans chacun des actes de l'être humain qui supposent toute la liberté humaine, Dieu doit pouvoir «reconnaître sa splendeur».

¹⁵⁰- *Ibid.*, p.p. 142-144.

¹⁵¹- *Ibid.*, p.p. 144-145.

Une seconde monographie

Le livre de Éric Fuchs, publié au mois d'avril, apportait une première réponse protestante étoffée à *Veritatis Splendor*¹⁵². Même si É. Fuchs résume les principaux points de l'encyclique en critiquant certains d'entre eux, cet ouvrage ne veut pas être polémique. La question centrale de É. Fuchs est celle-ci : «Le christianisme défend-il d'abord une morale ou prêche-t-il d'abord un salut¹⁵³ ?» Selon lui, on ne peut pas seulement prétendre détenir la vérité, il faut également le démontrer. L'auteur objecte tout d'abord que la parabole du jeune homme riche signifie, contrairement à ce qu'en dit l'encyclique, que les commandements doivent être dépassés dans leur cadre d'application et que l'appel de la foi de Jésus au jeune homme ne veut pas dire qu'il faille se soumettre au dogme mais plutôt qu'il est nécessaire d'aller au-delà en assumant sa liberté propre. É. Fuchs se permet ensuite de distinguer trois acceptions du terme «loi naturelle». Cette dernière doit être considérée, premièrement, comme une exigence de rationalité chez «l'homme», deuxièmement, comme respect de la «dignité de la personne humaine» et, troisièmement, comme l'exigence morale liée à «l'être humain» comme entité «biologique». Si on passe inconsiderément d'un sens à l'autre, comme l'auteur affirme que fait Jean-Paul II, on justifie comme applicable à plusieurs niveaux une morale qui en fait n'est applicable qu'à un seul. Par exemple, la «contraception» et la «dignité humaine» n'appartiennent pas au même registre. L'auteur souligne également le manque de rigueur de l'encyclique quant au doute de la conscience morale ; car celle-ci en effet «ne peut éviter d'être constamment en débat avec elle-même et autrui¹⁵⁴». C'est pourquoi il faut se méfier des vérités objectives qui mènent souvent au «totalitarisme» sans faire appel à l'Autre comme partie intégrante de la vérité. Ainsi, la possibilité existe de former un «jugement éthique» sans référence à Dieu même si la morale chrétienne peut apporter un point de vue privilégié. Selon É. Fuchs, un jugement réellement éthique se comprend soit selon la réalité concrète, soit selon la valeur de l'interdépendance, soit selon la valeur d'un absolu

¹⁵²- Éric FUCHS, *La morale selon Jean-Paul II, Réponse protestante à une Encyclique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

¹⁵³- *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁴- *Ibid.*, p. 28.

moral. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre que le questionnement éthique est «consécutif de notre liberté». Enfin, l'auteur s'accorde avec Jean-Paul II pour affirmer que le rapport entre la liberté et la vérité est «évident» ; mais, pour lui, la vérité se trouve dans le fait de reconnaître que «c'est d'autrui que surgit la question éthique». La liberté est ainsi «liée à l'acceptation de cette revendication de l'autre sur moi». De même il reconnaît que «la liberté est inséparable de la vérité», mais il diverge «sur le sens à donner à ce terme de vérité»¹⁵⁵.

Lateranum

La revue *Lateranum* publiait une étude de R. Tremblay sur les dimensions christologique et anthropologique de la morale chrétienne dans *Veritatis Splendor*¹⁵⁶. L'auteur vérifie, dans un premier temps, la «forte densité christologique» du document pontifical pour s'interroger, dans un deuxième temps, sur la «place laissée, dans ce contexte, à l'homme». Ainsi, il effectue tout d'abord une lecture de l'encyclique dans laquelle il relève l'importance d'une «liberté mûre» impliquant «un don de soi» pour répondre à l'invitation de Jésus : tel est «le haut degré» de liberté offert à l'être humain. R. Tremblay note que l'ensemble des lois prend sa source en Dieu et révèle son projet de «rendre les hommes semblables à son Fils». Ce dessein ne met pas «en péril» la liberté humaine ; c'est au contraire une condition pour la réaliser. Dans ce projet, la liberté «se mesure à l'Amour» de Dieu. Par ailleurs, R. Tremblay mentionne que le Christ demande à la conscience de «s'inscrire dans sa vérité» et d'aimer cette vérité afin de «porter des jugements qui lui sont conformes¹⁵⁷». L'obéissance à la loi morale exprime donc selon l'auteur «notre adoption dans le Fils unique». R. Tremblay expose ensuite les «traits constitutifs» du Christ. Le Christ présenté par l'encyclique est «celui de la foi» ; il est le «bon maître» qui fait surgir l'interrogation morale et qui seul peut y répondre ; il est le révélateur de Dieu qui «enseigne la vérité sur l'agir moral». Il est aussi «l'Accomplissement de la Loi», la «Vérité» et la

¹⁵⁵ - *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁶ - R. TREMBLAY, «Le Christ et la morale selon l'Encyclique de Jean-Paul II *Veritatis Splendor*» : *Lateranum*, 60, (1994), 29-66.

¹⁵⁷ - *Ibid.*, p. 45.

«mesure définitive de l'homme» qui constitue, malgré les mutations de l'histoire, «l'immuabilité de certaines normes». L'auteur dégage par la suite quatre données qui sont «étroitement liées» au Christ. La première est *l'Esprit Saint*, considéré comme «don christique», qui permet l'intériorisation de la «Loi de liberté» du Christ. La seconde est *l'Église*, «expression» et «reflet de la lumière du Christ» qui le place en son centre comme «référence incontesté et incontestable» dans le domaine de la morale. La troisième est *l'homme*, portant le sceau de la Sagesse créatrice de Dieu» et dans lequel «se noue» le lien entre sa liberté et la Loi divine. La quatrième donnée est *la morale* qui «permet à la foi de devenir témoignage», «mémoire vivante des commandements» du Christ ; elle se résume dans «l'Amour de Dieu et des frères». Enfin, R. Tremblay souligne l'importance accordée par l'encyclique à l'équilibre entre «Dieu et l'homme» en indiquant quelques exemples significatifs. La «haute vocation» de l'être humain à la vie éternelle et à la liberté ; la question morale qui est destinée à «sauvegarder le bien de la personne, image de Dieu» ; le lien entre la liberté humaine et la Loi divine qui «la protège» et la promeut». Il explique que cet équilibre est maintenu grâce à Jésus-Christ qui unit le «*divinum*» et l'«*humanum*». Le «Rapport participé» entre le divin et l'humain exprime une «Relation d'amour» que R. Tremblay nomme le «filocentrisme» de *Veritatis Splendor*.

Studia Moralia

Dans son édition du premier semestre 1994, *Studia Moralia* publiait une série de quatre articles concernant la vérité et la liberté. Le premier texte est de R. Tremblay ; il s'intéresse au rôle du Christ dans la morale selon cette fois, le *Catéchisme de l'Église catholique*¹⁵⁸. Dans cet article, il examine «le rapport de la christologie à la morale». Il se demande si la théologie morale du *CEC* se concentre sur la figure du Christ. Le second texte publié par *Studia Moralia* est un article de L. Vereecke dans lequel il étudie la «doctrine sur la conscience» dans le *CEC*¹⁵⁹. Selon lui, une réflexion sur la

¹⁵⁸- R. TREMBLAY, «Le rôle du Christ dans la morale du Catéchisme de l'Église Catholique» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 54-60.

¹⁵⁹- L. VEREECKE, «La conscience morale selon le catéchisme de l'Église catholique» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 61-74.

conscience prend toute son importance dans le cadre de la théologie morale fondamentale puisque, si l'homme doit user de sa liberté dans l'application de la loi naturelle, c'est le statut de la conscience qui est déterminant. Aussi, puisque ces textes ne s'intéressent ni à *Veritatis Splendor* ni aux termes qui nous préoccupent, nous les signalons simplement au passage.

Dans le prolongement de ses préoccupations sur la place du Christ dans la morale, R. Tremblay présente, dans le troisième article publié par *Studia Moralia*, une «clé herméneutique» afin de mieux comprendre le sens et la portée de *Veritatis Splendor*¹⁶⁰. D'emblée, il souligne la profonde unité entre les chapitres de l'encyclique qui se regroupent autour de la «personne du Christ». Il note que plusieurs critiques, même favorables, perdent de vue «l'horizon christologique» unifiant le document. Par exemple, en reprochant à l'encyclique d'insister sur «la visée objective de l'acte moral» au lieu de s'intéresser au «sujet qui pose l'acte», on ne tient pas compte que «l'objectivité», selon *Veritatis Splendor*, repose sur la personne du «Christ-Vérité» et que, en conséquence, ce dernier ne peut pas «renier ou dénaturer» le sujet invité à agir moralement¹⁶¹. Ainsi, R. Tremblay constate que l'encyclique pose un problème «d'ordre herméneutique». En effet, sa «structure christologique», peut décevoir la les attentes d'une sensibilité anthropocentrique. Or il rappelle que le Christ de *Veritatis Splendor* «reconnait pleinement la dignité» de l'être humain en refusant de l'abandonner sur une «terre au ciel bouché». En lui ouvrant l'espace divin, le Christ invite l'être humain à se dépasser pour qu'il sorte de «ses propres murailles [...] en prenant le risque de l'infini¹⁶²». L'approche christologique de l'encyclique ne s'oppose donc pas au «tournant anthropologique» puisqu'elle présente un Christ qui accepte «l'homme» en lui offrant la possibilité de se réaliser pleinement. Après avoir montré que la «concentration christologique» n'est pas une négation de l'importance de l'être humain, R. Tremblay expose quatre conditions pour une «bonne réception» de *Veritatis Splendor*. Tout d'abord, il ne faut pas perdre de vue la clef christologique lorsqu'on commente l'encyclique. Ensuite, il importe de souligner que la «concentration christologique» du texte est une «promotion de l'homme». Puis, il faut insister sur la dimension intérieure de «l'obligation morale». Enfin, il est important de présenter

¹⁶⁰ - R. TREMBLAY, «Suggestions pour une bonne réception de *Veritatis Splendor*» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 157-161.

¹⁶¹ - *Ibid.*, p. 158.

¹⁶² - *Ibid.*, p. 160.

l'Église comme une «servante de l'intériorité de l'homme» qui insiste sur «la communion avec Dieu¹⁶³».

Le dernier texte publié par *Studia Moralia* est un arcticle de Bertrand de Margerie concernant l'importance du Décalogue et de la participation du chrétien au «mystère pascal» dans la personne du Christ¹⁶⁴. Pour l'auteur, bien que les «dix paroles» contiennent des interdits, elles révèlent avant tout l'amour de Dieu pour son peuple. Comme le rappelle le Nouveau Testament, il n'y a qu'une parole fondamentale d'où découle toute la loi de Dieu : «Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés». Pour B. de Margerie c'est la Loi première et fondamentale qui nous incite à obéir et à nous unir au sacrifice de Jésus. Cette vision s'harmonise d'ailleurs fort bien avec la vision de *Veritatis Splendor* sur plusieurs points tels que, par exemple, l'importance d'une adhésion à la personne de Jésus en participant «à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père» ou encore la nécessité de «vivre parfaitement le commandement de l'amour», celui de Jésus et, enfin, «la participation à l'Eucharistie [qui] est le plus haut degré de l'assimilation au Christ¹⁶⁵». Ainsi, par cette correspondance entre *Veritatis Splendor* et l'enracinement à la personne de Jésus, B. de Margerie souligne que «le Rédempteur nous commande de nous unir à son Humanité sainte en vue de nous sauver». Cette union s'effectue lorsque nous le laissons «achever en nous et par nous l'observation du Décalogue, commandement de son Père¹⁶⁶». Le croyant peut «obéir» aux commandements de Dieu dans l'amour filial de Jésus. En s'associant au «mystère pascal», l'être humain «adhère à la mission de Jésus» et s'inscrit librement dans la volonté de Dieu. B. de Margerie conclut en précisant que le commandement du «Fils de l'Homme» est d'aimer «Dieu dans le prochain, comme Lui-même l'a aimé, jusqu'au sacrifice de soi-même¹⁶⁷».

¹⁶³ - *Ibid.*, p.p. 160-161.

¹⁶⁴ - Bertrand DE MARGERIE, «L'agir pascal, commandement suprême de la Nouvelle Alliance. Réflexions dans le contexte de *Veritatis Splendor*» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 163-168.

¹⁶⁵ - *Ibid.*, p. 166.

¹⁶⁶ - *Ibid.*, p. 167.

¹⁶⁷ - *Ibid.*, p. 168.

La *Revue Thomiste* publiait dans sa seconde édition de l'année, deux textes importants sur le contexte culturel dans lequel se situe le débat autour de *Veritatis Splendor*. Le premier est un article de G. Cottier concernant les liens constitutifs entre la liberté et la vérité¹⁶⁸. Dans le but de dissiper quelques «équivoques» soulevés par notre «contexte culturel», G. Cottier entreprend une analyse de ces deux termes. Il explique tout d'abord que l'affirmation de la liberté par la conscience moderne, qui prend parfois l'aspect d'une «revendication», d'un «rêve» ou d'une «utopie» et, par là, soulève les «esprits avant même toute expression théorique». C'est pourquoi il importe de faire la distinction entre l'aspiration à la liberté et ses diverses conceptions. G. Cottier montre, par quelques exemples, que les «conflits» et les «malentendus» ont été provoqués par la grande diversité des thèses philosophiques sur la liberté dans son rapport avec la vérité. Ainsi, il aborde la philosophie de R. Descartes, d'E. Kant, de J. G. Fichte et de J.-P. Sartre en retenant que l'évolution de ces théories, souvent contradictoires, aboutit finalement à opposer la vérité et la liberté. G. Cottier souligne ensuite l'importance «d'affronter les problèmes posés par l'articulation de la liberté et de la vérité¹⁶⁹». En se référant à *Veritatis splendor*, il indique certains «thèmes» qui peuvent offrir quelques orientations à une réflexion philosophique. Devant les philosophies de la liberté qui font de celle-ci une «hypostase» ou qui confondent «liberté et sujet», G. Cottier rappelle que la liberté «qualifie la nature des actes» de la personne et que le sujet n'est pas assujéti à une «nécessité» puisqu'il est le maître de ses actes. Le second thème observé est celui de l'autonomie. L'auteur observe que la liberté humaine est une «vraie liberté» mais qu'elle est «conditionnée et limitée». Selon G. Cottier, il faut comprendre la liberté du point de vue d'une «métaphysique de la création» et non selon un point de vue phénoménologique. De cette manière, la liberté humaine devient une «liberté participée» montrant les «limites de l'être». Enfin, G. Cottier s'arrête à la singularité du choix éthique de la personne en précisant son lien avec la loi divine. Cette Loi de Dieu implique la «Raison divine» et se manifeste dans la conscience par la loi naturelle qui éclaire la «volonté vers le bien». Ainsi, le processus «d'intériorisation» de la loi morale

¹⁶⁸ - G. COTTIER, «Liberté et vérité» : *Revue Thomiste*, 94/2, (1994), 179-194.

¹⁶⁹ - *Ibid.*, p. 190.

pour orienter le choix singulier de l'être humain «est oeuvre de la raison pratique». Dans cette perspective, on ne peut pas objecter que la loi, dans un cas particulier, brime la «créativité» de la liberté puisque la «raison pratique» permet de faire entrer «jusqu'au coeur du choix singulier et de son inventivité cette lumière de la loi¹⁷⁰».

Le second texte publié par la *Revue Thomiste* est un article de J.-L. Bruguès dans lequel il s'intéresse à la dimension morale dans un contexte de sécularisation¹⁷¹. L'auteur souligne d'abord que les principes éthiques reposaient traditionnellement sur «Dieu et la métaphysique» mais que ces deux piliers se sont effondrés avec la modernité. Ainsi, afin d'expliquer ce changement, J.-L. Bruguès montre, dans la première partie de cet article que, la modernité, «désigne un modèle» (*pattern*) de société qui se caractérise par l'affirmation du «sujet», de sa «volonté» et de sa «liberté». Ce modèle est aussi caractérisé par la «technique» dans lequel la moralité est déterminée par la manière de s'en servir, par son opposition à la «tradition» et à toutes les «cultures antérieures» ainsi que par la «sécularisation». J.-L. Bruguès s'arrête ensuite au processus de la sécularisation en identifiant trois étapes historiques. La première étape s'est produit au XVIII^e siècle en prenant la forme «d'un procès intenté à Dieu». Au XIX^e siècle, le procès s'est transformé «en refus de Dieu», avec F. Nietzsche surtout, et la troisième étape s'est réalisé au XX^e siècle avec «l'avènement de l'homme demiurge». Ainsi, J.-L. Bruguès observe que la sécularisation revendique une autonomie «à l'égard de toute référence religieuse ou métaphysique» et prétend affirmer ses propres «normes morales¹⁷²». Dans la seconde partie de son article, l'auteur aborde les éthiques qui ont pris le parti de la sécularisation. Il s'attarde dans un premier temps à «l'éthique procédurale» en remarquant qu'elle repose sur un «double postulat». L'un provient du sociologue M. Weber qui distinguait deux approches éthiques, «l'éthique de conviction», renvoyant au sujet, et «l'éthique de responsabilité» se préoccupant de la morale «communautaire». L'autre postulat provient des philosophies de M. Horkheimer et de J. Habermas sur lesquelles s'est élaborée, selon le modèle de la démocratie, une éthique fondée sur le «consensus». Dans cette perspective, les normes morales de «l'éthique procédurale» ne sont que des

¹⁷⁰ - *Ibid.*, p. 193.

¹⁷¹ - J.-L. BRUGUÈS, «L'éthique dans un monde désenchanté» : *Revue Thomiste*, 94/2, (1994), 195-210.

¹⁷² - *Ibid.*, p.p. 198-199.

«conventions» qui ne reposent plus un «absolu moral». En se fermant à la transcendance, «l'éthique procédurale», selon l'auteur, ouvre la porte à un nouveau «totalitarisme» fondé sur la majorité. J.-L. Bruguès s'arrête dans un deuxième temps aux «théories de l'autonomie de la conscience» en précisant que ces théories se sont élaborées, à partir de la constitution *Gaudium et spes*, sur «l'autonomie des réalités terrestres» mais qu'elles ont été transposées «à la réalité morale». Selon ces théories, les propositions morales doivent être fondées «rationnellement» et n'ont donc pas besoin de «l'autorité des propositions théologiques». De leur côté, les croyants «n'ont pas à invoquer la révélation pour justifier leurs principes¹⁷³». Enfin, J.-L. Bruguès précise que, dans ce contexte, Jean-Paul II devait intervenir en rappelant que la «démarche morale est foncièrement une démarche religieuse» et que la liberté humaine, la conscience morale et les actes humains «ne trouvent leur vérité que dans l'ouverture à la transcendance¹⁷⁴».

Présence

Le magazine *Présence* publiait, dans son édition de juin/juillet, un article de G. Baillargeon qui répondait à l'intransigeance de certains catholiques concernant la *lettre ouverte aux évêques du Québec* et la nomination comme évêque d'un des signataires¹⁷⁵. Bien que cet article puisse apparaître hors sujet, nous le résumons parce qu'il souligne certaines manières de concevoir la vérité et la liberté au sein de l'Église qui ont pour conséquence des manières particulières de concevoir les liens entre «les théologiens et le magistère romain», entre «le pouvoir central et les Églises locales». Ainsi, G. Baillargeon rappelle que la nomination de Raymond Dumais comme évêque de Gaspé avait été contestée auprès de la curie romaine par un petit groupe, parce qu'il avait signé la *lettre ouverte* en question. La nomination s'était réalisée toutefois, moyennant des explications devant la *Congrégation pour la doctrine de foi*, devant la *Congrégation pour les évêques* et après avoir signé une déclaration

¹⁷³ - *Ibid.*, p. 207.

¹⁷⁴ - *Ibid.*, p. 210.

¹⁷⁵ - G. BAILLARGEON, «Une certaine droite dans l'Église du Québec» : *Présence Magazine*, 3/19, (1994), 8-10.

où il réaffirmait «sa soumission au magistère romain». Devant cet événement, G. Baillargeon présente ses conclusions sur une certaine «conception de la vie ecclésiale» au sein de l'Église qui se traduit par un «catholicisme intransigeant». Il retient premièrement qu'il existe une «méfiance à l'égard des théologiens» qui conduit certains à concevoir le rôle des théologiens de l'Église comme des «porteurs du magistère et des théologiens de la curie». Selon cette perspective, la discussion, l'analyse ou l'examen de certains points d'un document magistériel revient à une «rupture de communion». Deuxièmement, G. Baillargeon voit dans la procédure de contestation une «méfiance» de la part des catholiques du Québec et de Rome, et une «volonté de court-circuiter l'épiscopat local» qui avait choisi R. Dumais comme futur évêque. Troisièmement, il dénonce la mentalité juridique et autoritaire du «vivre-en-Église» des catholiques intransigeants qui repose selon lui sur une conception préconciliaire «d'ordre disciplinaire plutôt que sacramentelle». Enfin, G. Baillargeon souligne la «prétention à l'objectivité et à la vérité» de ce groupe de catholiques et de bien d'autres au sein de l'Église. Selon lui, la manière pour ce groupe de revendiquer l'objectivité et la vérité écarte «toute possibilité d'interprétation» et laisse peu de «place pour le pluralisme». Ainsi, il ne faudrait pas tomber dans le piège de «l'excommunication mutuelle» et ne pas «faire comme si ces tensions n'existaient pas». Pour G. Baillargeon, il importe de «se reconnaître mutuellement comme frères avant de passer au dialogue». De même, selon l'auteur, avant de parler de «la vérité et de sa splendeur, [...] il faut découvrir la splendeur de la charité¹⁷⁶».

Doctor Communis

Dans sa deuxième édition de l'année, *Doctor Communis* publiait une étude de Léo J. Elders dans laquelle ce dernier souligne la parenté étroite entre la pensée de Thomas d'Aquin et celle de l'encyclique de Jean-Paul II¹⁷⁷. Le point fondamental qui les rapproche reposerait en fait sur cette affirmation : la «vérité n'est pas constituée par l'homme mais celui-ci l'apprend des choses et de la

¹⁷⁶ - *Ibid.*, p. 10.

¹⁷⁷ - Léo J. ELDERS, «“Veritatis Splendor” et la doctrine de Saint Thomas d'Aquin» : *Doctor Communis*, 47/2, (1994), 121-146.

structure fondamentale de sa propre nature»¹⁷⁸. L. J. Elders tente donc de montrer que la liberté humaine, chez Thomas d'Aquin comme chez Jean-Paul II, ne se manifeste pas seulement en tant que liberté mais qu'elle doit également adhérer à la «droite raison» pour agir justement. L'être humain est donc enclin, à l'aide d'un «*habitus*» (tendance) «intérieur» à utiliser la liberté dans l'optique de la vérité et de la loi naturelle. Ainsi, pour Thomas, «l'homme» désire le bien mais la «concupiscence» l'attire vers le mal. C'est pourquoi il ne peut pas se baser uniquement sur le vouloir pour définir ses choix. Ces derniers, sans l'éclairage de la raison, pourraient s'avérer «erronés» s'ils sont livrés à la seule volonté. L'être humain possède dans sa nature une fin qui le dépasse ; c'est pourquoi il doit faire appel à la lumière divine pour éclairer sa raison en quête de vérité. L. J. Elders mentionne que la «conscience n'est pas un instinct spontané ni un sentiment, mais une œuvre de la raison¹⁷⁹». Selon cette perspective, la liberté n'est pas isolée ; elle repose sur une connaissance de la loi naturelle orientée vers le «bien connu par l'intellect». Toutefois, l'auteur observe que la raison ne peut opérer sans l'Esprit. La liberté ne consiste pas ici à choisir entre le bien et le mal mais plutôt à tendre vers le bien en se référant aux principes de l'Église. C'est pourquoi le «Magistère» prend une telle importance à la fois en tant que directeur de conscience et en tant que juge. L'intellect peut, certes, appréhender la vérité mais il doit également se référer aux instances supérieures de l'Église et aux Écritures. En ce sens, selon l'auteur, *Veritatis Splendor* et la pensée de Thomas affirment toutes deux clairement que «la théologie est une science subalterne et que la règle de la foi est la Sainte Écriture, les professions de foi de l'Église et le Pape¹⁸⁰». La liberté repose donc sur un choix conscient, tendant vers la fin qu'est la vérité inscrite en nous par l'entremise de la loi naturelle. L'Église ne crée pas les normes ; elle les transmet «avec amour» et, en les défendant avec fermeté, elle «sert la vraie liberté».

¹⁷⁸ - *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁹ - *Ibid.*, p. 137.

¹⁸⁰ - *Ibid.*, p. 145.

Nouvelle Revue Théologique

La *Nouvelle Revue Théologique* publiait dans son édition de juillet/août un article de Léon Renwart¹⁸¹. Ce texte suggère que *Veritatis Splendor* ne s'adresse pas uniquement aux évêques mais aussi «à un plus large public». En fait, selon L. Renwart, l'encyclique lance un message à l'ensemble de la communauté chrétienne : «Dieu seul est la vérité absolue». Par cette affirmation fondamentale, le pape Jean-Paul II veut souligner qu'aucune des créatures de Dieu ne peut posséder la «vérité totale» en propre et ne peut l'exprimer «dans sa totalité» parce que «nos concepts sont imparfaits¹⁸²». Ainsi, devant la «vérité éternelle», l'être humain demeure tributaire de sa raison et aussi de ses rapports à Dieu, aux autres «hommes» et au magistère. Ce n'est qu'à travers une interaction entre toutes ces instances que l'être humain peut parvenir à une connaissance plus juste de la vérité. Pour connaître la loi naturelle qui appartient à sa nature, il doit faire intervenir sa raison avec sa liberté afin de dégager le plus adéquatement possible les principes de la vérité. Cependant, cette liberté qui lui est propre ne se constitue pas sur la base d'un choix entre plusieurs possibilités. Elle se dévoile plutôt comme une «maîtrise de l'acte» qui «par la grâce, [prend] à son compte le sens de la vie¹⁸³». Il y a donc un processus éminemment interactif à l'oeuvre dans la découverte de la vérité. Selon l'auteur, l'encyclique considère avec beaucoup de sérieux le rôle et l'apport des théologiens dans cette démarche. L. Renwart constate que les théologiens sont d'abord et avant tout «des membres du peuple de Dieu» et que leur rôle central dans la découverte de la vérité ne peut s'effectuer qu'à travers une «loyauté» envers le «magistère», l'Église et les Saintes Écritures. L'Église et son magistère seraient en ce sens, les seuls à pouvoir exercer une influence majeure et déterminante sur les enjeux relatifs à la morale chrétienne parce qu'ils ont le devoir et la capacité de «scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile», de même qu'ils ont «le devoir de rester fidèle à la mission reçue de Dieu» et que, finalement, c'est par eux que «Dieu parle à chacun dans sa conscience

¹⁸¹ - Léon RENWART, «“Veritatis splendor”. Un essai de lecture» : *Nouvelle Revue Théologique*, 116/4, (1994), 545-562.

¹⁸² - *Ibid.*, p. 547.

¹⁸³ - *Ibid.*, p. 550.

et dans la révélation¹⁸⁴». Enfin, c'est par une interaction entre le magistère, les théologiens et les fidèles, unis dans une même foi, qu'il est possible d'entrevoir la véritable signification de «la splendeur de la vérité», qui se révèle comme «la splendeur de l'amour de Dieu».

Concilium

L'article de André Birmelé, publié par *Concilium* dans son édition de septembre/octobre, s'inscrit dans une perspective de dialogue oecuménique à propos de l'identité catholique¹⁸⁵. L'auteur n'y aborde pas précisément le rapport entre la vérité et la liberté mais il apporte un éclairage sur la perception protestante de l'Église catholique romaine qui affirme être «maîtresse de la vérité» par la volonté du Christ. De plus, cet article veut aider à mieux saisir les raisons des tensions suscitées par *Veritatis Splendor* entre les théologiens et le magistère de l'Église. Ainsi, A. Birmelé retrace les tentatives protestantes pour définir l'identité catholique avant le Concile Vatican II et expose ensuite la vision protestante de l'Église romaine qui se dégage après quelques trente ans de dialogue. Parmi les différentes problématiques traitées par A. Birmelé, «la compréhension de l'Église» demeure un enjeu «meta-dogmatique» important sur lequel les théologiens luthériens ou réformés ont insisté dans leur description de l'identité catholique romaine. En effet, le rapport étroit établi par le catholicisme entre «l'Église une du Christ et la structure de l'Église catholique romaine» pose une difficulté importante lorsqu'il s'agit de la reconnaissance d'une «autre tradition ecclésiale¹⁸⁶». Ainsi, pour l'Église romaine, «le corps structuré» se comprend dans la société comme le signe de la «vraie Église une», universelle et «mère des croyants» qui manifeste la «volonté de Dieu» dans l'histoire du salut. Or, quand il y a des tensions, c'est la structure hiérarchique ecclésiale, représentée par le collège épiscopal et en particulier le pape, qui a le «dernier mot». En se référant à H. Küng et L. Boff, A. Birmelé remarque qu'une «rupture» conduisant à une division ne survient pas nécessairement à cause

¹⁸⁴ - *Ibid.*, p. 560.

¹⁸⁵ - André BIRMELÉ, «L'identité catholique vue par un partenaire dans le dialogue oecuménique» : *Concilium*, 255, (1994), 141-150.

¹⁸⁶ - *Ibid.*, p.p. 146-148.

«d'opinions doctrinales différentes», mais surtout lorsque cette structure est remise en question. Pour les théologiens protestants, une telle structure comporte le danger d'une «autoabsolutisation au détriment de l'Évangile». Par conséquent, les théologiens luthériens s'interrogent sur la capacité de l'Église catholique romaine à répondre aux «défis modernes» et aux «exigences nouvelles», comme le montre le *Catéchisme de l'Église catholique* qui n'a pas demandé «l'adhésion individuelle de chaque croyant» sur son contenu. Enfin, à l'instar de plusieurs théologiens catholiques, les théologiens luthériens s'interrogent aussi sur la démarche de *Veritatis Splendor* qui n'hésite pas selon l'auteur à «absolutiser certaines options morale de l'histoire de l'Église¹⁸⁷». Tout cela signifierait que l'Église catholique romaine est une «Église confessionnelle parmi d'autres».

La Foi et le Temps

Dans son édition de septembre/octobre, *La Foi et le Temps* présentait une étude de Benoît Lobet au sujet de *Veritatis Splendor*¹⁸⁸. Dans ce texte, il analyse l'encyclique en s'appuyant sur les instruments de compréhension offerts par la «sociologie des discours», tout particulièrement ceux de Pierre Bourdieu et de la rhétorique classique. Ainsi, il examine le document pontifical en le considérant comme un discours parmi tant d'autres et en axant son étude sur des considérations plus sociologiques et rhétoriques que théologiques. Les rapports entre la vérité et la liberté sont donc en bonne partie évacués au profit d'une analyse qui repose beaucoup plus sur diverses constatations quant aux occurrences des citations, au type de discours, au capital symbolique et à leur valeur dans l'argumentation de *Veritatis Splendor*. En fait, la démarche de B. Lobet peut rejoindre le problème du rapport vérité-liberté dans la mesure où il aborde la notion d'autorité du magistère dans la compréhension de la loi naturelle, de son universalité et de son immuabilité. Son analyse s'efforce de montrer jusqu'à quel point l'encyclique repose sur des constats qui font appel à l'autorité pour légitimer les arguments d'une «théologie doctrinale». D'ailleurs, les sous-titres des paragraphes

¹⁸⁷ - *Ibid.*, p. 149.

¹⁸⁸ - Benoît LOBET, «Veritatis Splendor, rhétorique de l'autorité» : *La Foi et le Temps*, 24/5, (1994-5), 415-425.

montrent d'une manière éloquente la position de l'auteur : «*Un discours en position d'autorité*» et «*Le recours au capital symbolique*». Enfin, B. Lobet conclut sur la «fragilité» d'une argumentation reposant autant sur «des citations éparses» et parfois hors contexte que sur des arguments d'autorité auxquels, d'ailleurs, on peut selon lui opposer des arguments d'autorité de semblable valeur. Il affirme que cette manière de procéder conduit à concevoir l'encyclique comme une œuvre qui «ne parle pas que de théologie morale fondamentale», mais aussi, de façon implicite, d'un lien «du Magistère aux sources de son autorité, et du rapport des théologiens à cette même autorité¹⁸⁹».

Revue de l'Institut catholique de Paris

La *Revue de l'Institut catholique de Paris* publiait un article de Mgr Émile Marcus sur les nouvelles exigences de la morale et de l'éthique dans les cadres de la pensée moderne¹⁹⁰. Selon cette perspective, É. Marcus n'affirme pas l'abolition des normes morales au sein de nos société mais pense plutôt qu'il existe d'autres modes d'appréhension à l'oeuvre dans les nouveaux cadres éthiques. Il tente donc de les situer et de les mettre en parallèle avec *Veritatis Splendor* en se demandant comment on peut «justifier le choix d'une échelle de valeurs». Il distingue tout d'abord entre «l'éthique» qui permet d'atteindre adéquatement un objectif défini et «la morale» qui répond à la question du bien du mal pour agir en conformité avec le bien. É. Marcus insiste donc sur la valeur transcendante de la morale. Pour lui, la «mentalité moderne» se caractérise par la perte du point de vue univoque sur la question des valeurs et un déplacement du point de vue religieux à celui de la science par rapport à l'application de la religion à travers la législation étatique qui représente une sorte de nouveau «magistère moral» sans référence explicite. Ce qui l'amène à poser cette question : «Au nom de quoi» peut-on légiférer. Selon É. Marcus, les deux positions qui fondent l'éthique moderne reposent sur «le droit» et sur «une photographie de l'opinion au moyen de la méthode qui

¹⁸⁹ - *Ibid.*, p. 425.

¹⁹⁰ - Émile MARCUS, «L'éthique en quête de fondements : l'apport de l'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 52, (1994), 43-55.

paraîtra le plus fiable¹⁹¹». On aboutit donc à une conception éthique «procédurale» où la vérité «éthique» dépendra «d'une délibération de type démocratique». Cette vision des choses entraîne trois questions : Si personne ne pense que ce qu'il dit est fondé, comment appuyer la justesse de nos actions ? L'être humain est-il assez «autosuffisant» pour tirer de lui-même «sa vérité» ? Comment justifier la morale sans référence à la «transcendance» ? Ainsi, É. Marcus avance que *Veritatis Splendor* répond à plusieurs aspects de ce questionnement. Premièrement, en montrant que l'être humain «est ouvert à la vérité», Jean-Paul II souligne que la vérité «est pédagogue de la liberté» de même qu'elle est «le principe même de la réalité de la liberté¹⁹²». Deuxièmement, le pape constate que la vérité informe la liberté en lui donnant les règles lui permettant son plein épanouissement sans en faire ni un absolu ni un simple «produit de la culture». Enfin, É. Marcus conclut en rappelant, conformément à l'encyclique, la dépendance de la liberté par rapport à la vérité et l'interdépendance entre la morale et la foi.

Une troisième monographie

Le livre de Xavier Thévenot, publié en novembre, se présente comme un entretien avec Yves de Gentil-Baichis, dans lequel il aborde principalement les rapports entre la loi et la liberté en morale¹⁹³. X. Thévenot observe tout d'abord que la morale se compose «de règles, d'interdits, de repères [et] de valeurs» où s'insère la liberté humaine dans une quête de sens, de vérité et d'amour. Pour les chrétiens, la morale se fonde sur «un acte de foi» en Dieu qui a été révélé par Jésus-Christ. Selon cette perspective, la morale chrétienne trouve son critère de vérité dans «la fidélité à la volonté du Christ». Ainsi, la loi morale permet le «surgissement» de la liberté. De même, X. Thévenot insiste sur une «théonomie de l'agir» permettant à la volonté de Dieu de «fonder la liberté responsable de l'homme». Celle-ci s'exprime dans la conscience et oriente l'être humain «vers la réalisation de certaines valeurs».

¹⁹¹ - *Ibid.*, p. 48.

¹⁹² - *Ibid.*, p.p. 50-51.

¹⁹³ - Xavier THÉVENOT, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer/Cerf, 1994.

Toutefois, elle peut s'égarer ; c'est pourquoi elle doit être éclairée par la raison droite et, si on est chrétien, par la raison et par «les données de la Révélation». Or, en s'appuyant sur la personne de Jésus-Christ, les chrétiens disposent «d'une lumière unique pour discerner la vérité de l'homme». De plus, la loi naturelle qui se manifeste dans la conscience peut aussi nous éclairer. Elle montre d'ailleurs que la liberté doit être comprise en fonction de la double nature de l'être humain, c'est-à-dire, spirituelle et corporelle. La liberté n'est donc pas toute puissante et doit tenir compte de la nature. Enfin, il y a des situations difficiles selon lesquelles X. Thévenot admet qu'un «précepte particulier n'a plus force de précepte». Notamment, lorsqu'il s'agit de résoudre des cas spécifiques pour lesquels un acte «produit simultanément un effet bon et un effet mauvais». L'exemple de la femme enceinte, atteinte d'un cancer de l'utérus et qui doit être opérée pour avoir la vie sauve (effet bon), mais qui enlève la vie au fœtus si elle est opérée (effet mauvais), montrerait, selon lui, que la loi ne peut pas toujours s'appliquer. Il opte donc pour un jugement proportionnel cohérent avec une bonne intention qui pourrait justifier le choix moral du médecin d'opérer la femme en sacrifiant le fœtus¹⁹⁴. Il souligne alors que la «Tradition de l'Église», en l'occurrence la casuistique, considère qu'une «obéissance irréfléchie à la loi est contraire à l'éthique». Il faut donc que l'Église n'oublie pas «sa propre tradition», afin que la liberté puisse «s'exprimer dans son lien avec la vérité», pour éviter d'une part un «laxisme» qui sépare la liberté de la vérité morale et d'autre part un «légalisme qui nivelle les préceptes moraux» en les appliquant aveuglément tout en permettant de se réfugier «derrière des règles plus sûres [...] qui ne tiennent pas compte des risques que doit prendre la liberté en vue de respecter l'homme¹⁹⁵». En réalité, X. Thévenot cautionne une approche créative de la conscience morale qui peut décider ce qui est bien ou mal et une approche téléologique de type proportionnaliste et conséquentialiste.

¹⁹⁴ - *Ibid.*, p. 49.

¹⁹⁵ - *Ibid.*, p. 51.

Une quatrième monographie

C'est sous la forme d'un dialogue qu'est publié au mois de novembre le livre de Mgr André-Mutien Léonard¹⁹⁶. Dans cet ouvrage, A.-M. Léonard veut exposer l'argumentation de Jean-Paul II de manière «très simple, voire populaire». Ce livre n'apporte rien de nouveau au débat puisque l'auteur se contente de reprendre les questions et les réponses de *Veritatis Splendor*. Ainsi, ce petit dialogue constitue une reprise de l'encyclique et reflète exactement les positions du pape. Résumer son ouvrage reviendrait à faire un compte-rendu de *Veritatis Splendor*. Toutefois, nous reprenons l'argumentation générale de A.-M. Léonard qui se rapporte tout de même à notre problématique. Selon lui, même si l'Église est la gardienne de la «vérité» et de la «volonté divine», elle n'en est pas la propriétaire, «elle en est possédée plus qu'elle ne la possède¹⁹⁷». D'autre part la liberté humaine constitue une valeur importante pour l'Église. Cependant, même si la liberté est bonne, elle ne doit pas devenir envahissante en décidant sans référence à la vérité. De même, la conscience doit être éclairée par la loi divine si elle veut atteindre le «Bien véritable». En réalité, la conscience est certainement «le juge ultime en morale, mais elle n'est pas pour autant l'auteur ou la source de la morale¹⁹⁸». En définitive, A.-M. Léonard rappelle que la vérité morale ne se détermine pas par un consensus démocratique, elle «est toujours suspendue à la parole de Dieu et à la loi naturelle dont l'Église est, pour les croyants, l'interprète autorisée selon la volonté du Christ¹⁹⁹».

¹⁹⁶ - André-Mutien LÉONARD, *La morale en questions*, [«Bonnes Nouvelles» no.3], Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1994.

¹⁹⁷ - *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁸ - *Ibid.*, p. 63.

¹⁹⁹ - *Ibid.*, p. 104.

Une cinquième monographie

Publié également au mois de novembre, le livre de Jean Desclos se présente comme une analyse élaborée de *Veritatis Splendor*²⁰⁰. Dans cette monographie, il émet une multitude de réflexions critiques qui reposent sur le problème central de la correspondance entre la «vérité objective» et les capacités de la compréhension subjective. J. Desclos décortique l'encyclique et résume ses principales composantes pour faire ensuite un bref commentaire sur chacune d'elles. Selon lui, l'encyclique constitue une sorte de synthèse des sens qu'on peut donner à la moralité au sein de l'Église : la manière classique dogmatique et une approche plus contemporaine. C'est à ce niveau qu'il faut comprendre et analyser les constats de *Veritatis splendor*. D'emblée, l'auteur souligne son appui à Jean-Paul II concernant les dénonciations d'un subjectivisme posé en absolu, l'idolâtrie de la liberté, la déformation du concept de loi naturelle, le relativisme moral et l'opposition entre foi et raison. Par contre, J. Desclos pose de sérieuses réserves quant à la «validité» de la démarche de l'encyclique. Il se demande tout d'abord dans quelle mesure il est possible de figer la vérité à l'intérieur des dogmes, puis il oppose à la vérité objective une démarche continue qui vise à acquérir la vérité. En réalité, il considère que la vérité et la liberté théoriques doivent également s'investir dans la pratique et la réalité humaine et que «le problème n'est pas seulement de comprendre quelle est la volonté de Dieu [...] mais comment la réaliser dans le concret de l'existence interpersonnelle²⁰¹». Pour schématiser adéquatement cette problématique, J. Desclos définit six acceptations du mot liberté : la première signifie «l'indépendance» et «l'auto-détermination» ; la seconde se résume par la «possibilité de choisir» parmi une diversité d'options ; la troisième est «l'autonomie» d'un sujet responsable ; la quatrième se comprend comme la capacité de «décider lucidement» sans conformisme ; la cinquième considère la possibilité de se «détacher» de son «désir» ; et la sixième acceptation concerne le don envers l'autre. Ainsi, pour l'auteur, les dissensions surviennent parce que la mentalité moderne met l'accent sur les deux premières acceptations alors que la position plus classique de l'Église s'inscrit à travers les deux dernières positions. Enfin, J. Desclos souligne que la vérité ne peut se trouver qu'à travers la liberté

²⁰⁰ - Jean DESCLOS, *Resplendir de vraie liberté, Lectures de Veritatis splendor*, Montréal, Médiapaul, 1994.

²⁰¹ - *Ibid.*, p. 38.

puisque, selon lui, la morale repose sur un «vivre ensemble» qui présuppose le respect d'autrui. De plus, il est important d'entretenir «en nous l'espace de la liberté, de l'ouverture, [...] en ne nous contentant pas d'éviter le mal mais en prenant le risque de l'amour¹²». L'ordre moral objectif serait donc un ordre de «charité» et non celui d'une vérité immuable et souvent inapplicable.

Revue de Théologie et de Philosophie

La *Revue de Théologie et de philosophie* publiait dans le dernier trimestre de l'année un article de C. Duquoc concernant *Veritatis Splendor*¹³. Dans une présentation critique plus étoffée que la précédente, C. Duquoc reprend les points énumérés dans son précédent article en poussant plus loin son analyse. Il précise que l'intervention de l'encyclique est une «admonestation maladroite», autoritaire et «dérisoire» qui n'apporte rien de nouveau au débat. Il souligne ensuite que la «reprise de la néo-scholastique» pour discuter de «l'option fondamentale», du «conséquentialisme» et du «proportionnalisme» sur la question des actes intrinsèquement mauvais mène à un «oubli du temps» et à une morale «abstraite». Ainsi, en utilisant la théologie néo-scholastique pour traiter de ces théories, *Veritatis Splendor* ne tient pas compte, selon lui, de la «subjectivité incertaine», des «conditionnements» et de la «temporalité» qui déterminent la «construction de la personne» et le «jugement moral». Selon l'auteur, par son «objectivisme» et son «jugement pessimiste» de la liberté, les solutions apportées par l'encyclique ne permettent pas de penser le «devenir moral de l'être, sinon par abstraction» et accentue par le fait même les dualismes qu'elle veut dénoncer¹⁴. Dans le dernier point abordé, C. Duquoc, explique que la séparation entre la liberté et la vérité condamnée par *Veritatis Splendor* se présente sous la forme des trois «dissociations» énoncées dans l'article précédent. Selon lui, la «foi séparée de l'éthique» ne réside pas dans une volonté de «relativiser» la foi

¹²- *Ibid.*, p. 244.

¹³- C. DUQUOC, «L'encyclique "Veritatis Splendor" : présentation critique» : *Revue de Théologie et de Philosophie*, 126/4, (1994), 325-332.

¹⁴- *Ibid.*, p.p. 327-329.

ou l'éthique, mais plutôt dans le fait que cette articulation ne «s'impose pas nécessairement». En ce qui concerne la séparation entre «l'intention et le corps», C. Duquoc souligne qu'il aurait été préférable de parler de «loi raisonnable» plutôt que d'aborder cette problématique sous l'angle ambigu de la «loi naturelle». Le dernier dualisme exposé est celui qui oppose la «conscience et la loi ou la vérité». La présentation de cette dissociation par l'encyclique soulève deux interrogations chez C. Duquoc. Premièrement, le passage à la «certitude subjective» semble passer par l'intermédiaire de «l'autorité ecclésiastique» qui remplacerait une «démarche de la conscience». Et deuxièmement, il considère que *Veritatis Splendor* «caricature» le sens moderne de la liberté, de la conscience et de l'autonomie, «comme si l'homme s'érigait en Dieu²⁰⁵». Enfin, il conclut en affirmant que la «théologie traditionnelle» ne peut plus répondre aux problématiques actuelles autrement que par une «schématisation» excessive et une absolutisation de l'autorité.

Un premier texte inédit

Bien que cet article de R. Tremblay ait été publié dans une autre langue et avant les autres textes du même auteur pour cette année, nous le présentons en dernier, étant donné qu'il est encore inédit en français même s'il nous l'a fait parvenir dans cette langue²⁰⁶. Dans cet article, l'auteur aborde explicitement le rapport entre la vérité et la liberté dans *Veritatis Splendor* en insistant sur la relation entre «l'homme» et le Christ. Ainsi, R. Tremblay relève tout d'abord quelques «traits» importants des «conceptions de l'homme» qui s'opposent à «l'anthropologie chrétienne» ; il trace ensuite le «portrait de l'homme» selon *Veritatis Splendor*. L'élément «dominant» qui caractérise l'être humain, c'est la liberté. Pour les conceptions qui s'opposent à l'encyclique, elles se définissent par une autonomie

²⁰⁵ - *Ibid.*, p. 332.

²⁰⁶ - R. TREMBLAY, «L'anthropologie de *Veritatis Splendor*. "Le Christ nous a libérés pour que nous restions libres" (Ga 5, 1) (n. 86)» : [inédit en français], 1-23 ; R. TREMBLAY m'a autorisé à citer ce texte en français dont j'indique ici la référence originale de publication. Pour l'édition espagnole, «La antropología de la *Veritatis Splendor*. "Para ser libres nos liberó Cristo" (Gá 5, 1) (n. 86)», dans : Gerardo DEL POZO ABEJON (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, [recueil d'articles], Madrid, Éditions Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p.p. 403-427.

«créatrice des normes morales» sans lien avec la Sagesse divine. Dans son rapport avec la «nature» et le «corps humain», une telle liberté «devient une réalité», soit «inopérante» devant les déterminismes, soit «envahissante» parce que toutes les valeurs ne peuvent se constituer sans elle. La liberté séparée de la «Loi divine» et exaltée de manière «idôlatrique» conduit la conscience à décider «de la norme à suivre». Ainsi, sans son rapport à la «vérité» et au «bien», la liberté est une réalité déracinée des «piliers qui la supportent» et elle peut déterminer de «manière autonome» ce qui est bien ou mal²⁰⁷. Pour la seconde partie de son article, R. Tremblay relève à nouveau les «données essentielles» qui dépeignent «l'image» de l'homme» selon l'encyclique. En se référant surtout aux § 86-87, il montre que le trait «privilegié de l'homme» est «l'image de Dieu» ; la liberté est alors constitutive de l'être humain qui partage ainsi les avantages du *Kyrios* auquel il doit allégeance. La liberté est «intérieure» à l'être humain et «dépendante» de «Dieu ou de la vérité» et doit être le moteur permettant de chercher la vérité et d'y adhérer. Cette dernière se présente à la liberté humaine sous l'aspect de la loi naturelle et de la «Loi nouvelle», «intérieures à l'homme» ; la liberté se soumettant à la vérité s'accomplit grâce à la loi. Dans la conscience, la liberté se réalise dans la «communion» à la «vérité intérieure» d'une manière concrète ; pour respecter la liberté, la conscience doit chercher continuellement «le sens du vrai». La liberté humaine est unique et son «option foncière pour Dieu» peut être mise en péril par le «choix d'un acte particulier». La liberté dirige «l'acte moral» en choisissant un «bien ouvert sur l'infini» par lequel elle peut se réaliser, mais elle ne peut pas «déterminer l'indice de vérité²⁰⁸». Enfin, R. Tremblay souligne que pour être en communion avec Dieu, la liberté humaine a besoin d'un «libérateur» ; c'est donc dans le Christ que, selon lui, «se dévoile l'homme être-fait-pour-la-liberté²⁰⁹».

²⁰⁷ - *Ibid.*, p.p. 7-8.

²⁰⁸ - *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁹ - *Ibid.*, p. 22.

Bilan de l'année 1994

Au terme de cette deuxième année, nous pouvons dire que les présentations et les analyses de *Veritatis Splendor* sont plus étoffées, alors que les critiques et les positions en faveur ou contre l'encyclique se précisent tout en étant plus nuancées et tandis que certaines attaques deviennent plus virulentes. Ainsi, nous remarquons des textes volontairement polémiques et plus ou moins constructifs ; certains soutiennent et réaffirment les positions énoncées par *Veritatis Splendor* ; d'autres textes enfin veulent être plus modérés ou "mitigés". En fait ce que concèdent ces derniers à Jean-Paul II est immédiatement rediscuté de biais dans les réserves ou les questions qu'ils formulent. Par exemple, dans la *lettre ouverte aux évêques*, les signataires reconnaissent avec Jean-Paul II «qu'il faut mettre en cause certaines déviations» au sujet de «la vraie nature de la liberté de conscience», ou de «la créativité en matière d'éthique» mais ils s'interrogent sur la pertinence d'une remise en question du «proportionnalisme». Lentement, trois groupes d'auteurs semblent émerger du débat. Dans l'ensemble, ces textes montrent que les auteurs ont une conscience plus vive du rapport entre la vérité et la liberté. D'ailleurs, il y a peu d'auteurs qui ne soulignent pas l'importance de ce rapport. En tentant d'exposer les enjeux, les auteurs révèlent que la crise en théologie morale se situe exactement dans la perspective du rapport vérité/liberté. Nous observons, dans les grandes lignes du débat, que des thèmes comme la vérité, la liberté, la loi et l'autorité sont omniprésents. Le rapport vérité/liberté est toujours abordé de deux manières, soit d'une façon dynamique, soit d'une façon dichotomique et statique. Selon ce dernier rapport, nous remarquons que la liberté est souvent comprise au sens philosophique du mot "autonomie". Ce qui est revendiqué dans l'autonomie du sujet moral, c'est l'autonomie de sa «volonté», de sa «conscience», de ses «choix» et de ses «actes». En réalité, lorsque ces auteurs parlent de la liberté humaine, c'est pour souligner «l'autonomie morale» de l'être humain, c'est-à-dire, au sens quasi étymologique, son indépendance à l'égard de toute autorité autre que celle du sujet.

III

1995-2003 : POINTS ET CONTREPOINTS

APPROFONDISSEMENT DU DÉBAT

1. Introduction

En considérant les premières réactions recensés dans le chapitre précédent nous pouvons remarquer que la parution de *Veritatis Splendor* a engendré une littérature abondante entre 1993 et 1994. La quantité et la nature des questions soulevées par l'encyclique, indiquent effectivement que le débat est centré, pour l'essentiel, autour du rapport problématique entre la vérité et la liberté. Il en va de même pour la suite du débat. Toutefois, à partir de 1995 et bien que nous assistions à un approfondissement du débat, les publications théologiques francophones au sujet de l'encyclique se font moins nombreuses et moins polémiques. C'est ce que nous verrons dans le troisième chapitre du mémoire. Ainsi, la recension des articles scientifiques ou des monographies de langue française liés à la parution de *Veritatis Splendor* couvrira la période allant de 1995 à 2003.

2. 1995

À partir de cette année, les publications en langue française ont grandement diminué. En effet, pour n'avons retenu que dix textes, dont six articles scientifiques, trois monographies et un précis de théologie morale.

Une sixième monographie

Publié au mois de février, le livre de L. Melina avait été déjà fait l'objet d'une publication en italien au mois d'avril 1993 avant la publication de *Veritatis Splendor*¹. L'édition française, revue et corrigée, tient compte de l'encyclique. Nous résumons ici cet ouvrage parce qu'il a justement pour objectif d'offrir au public des clés de lecture et d'interprétation pour mieux comprendre l'encyclique. En se référant à deux discours, prononcés par Jean-Paul II, qui ont orienté la rédaction de *Veritatis Splendor* au sujet de la crise en morale, L. Melina aborde, en un premier temps, la situation actuelle de la morale catholique en considérant le contexte de la crise en morale et la perspective du renouveau évangélique. Il s'applique ensuite à exposer les problèmes soulevés par la remise en question des «absolus moraux» en s'arrêtant particulièrement à la critique «proportionnaliste» des actes intrinsèquement mauvais ; en contrepoint de cette critique, il propose ce qu'il nomme une «conception authentique» de l'agir moral. Puis L. Melina aborde le problème de la liberté dans le cadre de la théorie éthique de «l'option fondamentale» qui établit une distinction «dualiste» inacceptable, selon lui, entre la «liberté fondamentale» et la «liberté de choix» ; il en précise les conséquences pour la théologie morale. Enfin, il souligne l'importance de la «conscience morale chrétienne» et de sa formation dans l'Église, en indiquant que la conscience est «l'interprète véridique» de la morale et que la «conscience autonome» est insuffisante pour rendre compte de la vérité en morale. En ce qui concerne la compréhension du rapport entre la vérité et la liberté, L. Melina reflète

¹- L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Paris, Culture et Vérité, 1995.

les positions de l'encyclique à ce sujet. Pour lui, l'autonomie de la conscience à l'égard de Dieu, de sa Loi ou de «toutes les autres autorités morales», vient d'une incompréhension de la liberté. Mal comprise, cette dernière devient «créatrice» des valeurs et prétend juger de «la pertinence» de la «Loi divine» et du «magistère ecclésiastique» en se prononçant sur «le bien et le mal». Selon L. Melina, la conscience doit respecter à la fois «le primat de la vérité» et une «ouverture à la communion». Cette vérité se révèle dans le Christ qui reflète la vérité «du visage de Dieu» et, par le fait même, la «vérité intégrale sur sa volonté» et la «vérité sur l'homme». Or, si le Christ est la vérité, la «conscience chrétienne sera un «savoir avec le Christ», une participation dans la foi à son savoir qui sauve et rend libre²». Ainsi, la conscience morale ne peut se débarrasser «du formalisme vide de l'autosuffisance» qu'en se reconnaissant «engendrée» et en reconnaissant «la dette ontologique de sa liberté envers l'autre³». Enfin, la conscience a besoin d'être éclairée par la vérité de Dieu et la vérité de sa Loi mais elle ne peut l'être que dans la mesure où les prêtres et les théologiens, «en communion avec les évêques et le Pape», exposent «sans ambiguïté l'enseignement de l'Église».

Un précis de théologie morale générale

L'ouvrage de J.-L. Bruguès, publié au mois de mars, est en réalité le premier tome d'un précis de théologie morale à l'usage des étudiants, des clercs et des laïcs⁴. C'est d'ailleurs le premier ouvrage de ce type qui traite systématiquement de la morale depuis la parution de *Veritatis Splendor*. Cet ouvrage montre à quel point les notions de vérité et liberté sont fondamentales en théologie morale. En effet ces deux thèmes traversent l'ensemble de ce premier tome. En voici quelques exemples : lorsqu'il est question de l'Église J.-L. Bruguès souligne qu'elle «n'est pas maîtresse en vérité» comme si elle en était la «propriétaire» ; la vérité c'est Dieu et «l'Église la reçoit du Christ crucifié» qui la transmet, dans le respect de la liberté «des fils de Dieu». Ou encore quand J.-L. Bruguès observe que

² - *Ibid.*, p. 126.

³ - *Ibid.*, p. 128.

⁴ - J.-L. BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale, Tome 1: "Methodologie"*, [Cahiers de l'École cathédrale, 15], Paris, Mame, 1995.

l'être humain est capable d'atteindre «la vérité morale» et de poser des «actes libres», ou lorsqu'il cite Joseph Ratzinger qui affirme qu'en s'en «tenant à la vérité seule», c'est-à-dire à Dieu, l'être humain «arrive à la véritable liberté intérieure du jugement⁵». Il est question de la vérité, quand J.-L. Bruguès mentionne que «l'éthique procédurale» la rejette de ses réflexions et que sa définition de «norme» ne manifeste plus l'exigence de la vérité en tant qu'absolu, préférant placer la liberté comme «fondement ultime de la loi morale». Ainsi, dans un contexte de sécularisation, il rappelle les trois propositions de *Veritatis Splendor* au sujet de la transcendance : la liberté humaine, la conscience et les actes humains ne trouvent leur vérité que «devant l'ouverture à la transcendance» de la Loi divine, du Bien et du sujet. On retrouve encore le thème de la liberté lorsque J.-L. Bruguès souligne, en citant A. Léonard, que la liberté humaine «est engendrée par la Liberté divine», ou quand il se réfère à ce même auteur et qu'il précise que la «nature» ne s'oppose pas à la «liberté personnelle» parce que cette dernière «fait partie de la nature humaine». Toujours dans cette perspective, selon lui, en participant à la «liberté divine», la liberté humaine «s'éveille au contact» de la loi naturelle ; Dieu veut ainsi que tous les êtres humains «parviennent à la connaissance de la vérité». Enfin, J.-L. Bruguès indique que l'amour de Dieu, selon saint Augustin, «contient en lui-même une exigence objective : le souci de la vérité⁶». En exposant la problématique du «nominalisme» qui, d'une certaine manière, est récurrente dans l'histoire, il aborde la différence entre les conceptions de la liberté selon saint Thomas et selon Guillaume d'Occam, en expliquant que, pour le premier, elle procède de la «raison» et de la «volonté», alors que pour le second, la liberté «précède la raison» et est presque indentifiée à «la volonté». La liberté divine s'oppose alors à la liberté humaine et instaure en théologie morale une «rupture» qui se traduira plus tard par «l'athéisme moderne⁷». La liberté posée comme en absolu devant la «puissance divine», mènerait ainsi à la «crise de la morale chrétienne».

⁵- *Ibid.*, p. 65.

⁶- *Ibid.*, p. 132.

⁷- *Ibid.*, p.p. 139-141.

Cahiers de Spiritualité Ignatienne

Publié par les *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* dans sa première édition trimestrielle, l'article de Edouard Hamel traite de certains thèmes qu'on retrouve aussi bien dans la pensée du fondateur de l'Ordre des Jésuites que dans *Veritatis Splendor*⁸. Dans cette analyse, E. Hamel désire effectuer quelques rapprochements entre la pensée de saint Ignace et la pensée de Jean-Paul II au sujet de l'ordre et du désordre ainsi que des «lois intérieures et de la loi extérieure». Tout d'abord, il s'arrête aux deux premiers thèmes en expliquant que l'ordre est la «source de tout bien» alors que le désordre «est source de tout mal» ; l'ordre est «divin» et le désordre est «humain». Les actes désordonnés viennent du «péché» originel et ils seront considérés bons s'ils sont ordonnés à Dieu. Selon E. Hamel, le péché est «toujours un non à Dieu ou au Christ» et il est lié à la transgression de la Loi divine et aux actes «intrinsèquement mauvais». Or, il ne s'agit pas d'éviter le péché «parce qu'il est défendu», mais de l'éviter parce que «c'est mal» ; c'est là que se situe la liberté humaine. Dans cette perspective, «s'il n'y a pas de normes absolues», le martyr par exemple est «inutile». Il rappelle ensuite que saint Ignace affirme «une primauté de la loi intérieure que rien ne saurait remplacer⁹». Les lois écrites ne sont présentes qu'à titre indicatif et ne sauraient prévaloir sur la «loi intérieure» gravée dans le cœur des hommes. E. Hamel remarque même un danger à interpréter avec trop de rigueur la loi écrite en étouffant la voix intérieure qui constitue, avec l'aide du «don de prudence», la connaissance la plus juste de ce qu'est la vérité. Ultimement, la sagesse inculquée par l'Esprit Saint devra même corriger la loi écrite dans ses égarements. D'ailleurs, c'est grâce au «don de l'Esprit» que l'être humain peut «vivre sa vocation à la liberté» par rapport à la «Loi divine». En faisant le parallèle avec *Veritatis Splendor*, E. Hamel remarque que l'encyclique pousse plus loin que saint Ignace l'interprétation du texte de saint Paul : «la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie» (2 Co 3, 6). En effet, pour Jean-Paul II, la lettre tue ; elle s'adresse à celui qui n'est pas dans le Christ et dans l'Esprit Saint. L'Écriture est investie de la grâce de l'Esprit Saint et du Christ parce que la «vérité de l'évangile a été scellée dans

⁸ - Edouard HAMEL, «Traits ignatiens et l'Encyclique Splendor veritatis» : *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 19/73, (1995), 33-48.

⁹ - *Ibid.*, p. 43.

le sang du Christ¹⁰. La loi de l'Esprit «gravée» dans le coeur de «l'homme» «assure la transformation intérieure de la personne». Elle n'est pas une «norme» qui règle «de l'extérieur notre agir» ; elle caractérise «un véritable principe d'action». Pour l'encyclique, l'être humain «ne peut pas imiter et revivre l'amour du Christ par ses seules forces¹¹».

Un recueil de textes

Par son propos, ce recueil de textes, publié au mois de mars, aborde d'une certaine manière le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté¹². Cet ouvrage collectif est un hommage à C. Duquoc mais, sans l'affirmer explicitement, il est une réponse à *Veritatis Splendor*. Dans sa présentation, Michel Demaison souligne les rapports «problématiques» et parfois «tendus» entre la théologie et la liberté en expliquant qu'il est «impossible de mettre [la liberté] en débat, puisque c'est elle qui rend possible tout débat, toute recherche, toute pensée¹³». Elle prouve son existence en bravant «l'altérité» et «l'adversité du réel». Pourtant, elle n'est pas «infaillible dans ces choix», ni séparée «de toute détermination». C'est pourquoi le théologien doit retrouver, avec les outils qui se transforment avec les «cultures», de nouvelles manières de «donner sens à nos vies» et «d'annoncer le salut» en s'incrivant dans «le champ ouvert» de la liberté. Dans cette perspective, nous avons choisi deux textes susceptibles d'apporter un nouvel éclairage au débat dans la mesure où ils mettent en lumière le statut du théologien et son rapport au magistère de l'Église.

Dans le premier texte de ce recueil, Jean-Pierre Jossua s'intéresse à la condition du théologien dans

¹⁰- *Ibid.*, p. 46.

¹¹- *Ibid.*, p. 48.

¹²- Michel DEMAISON, *La liberté du théologien : mélanges offerts à Christian Duquoc par la faculté de théologie de Lyon*, [recueil d'articles], Paris, Cerf, 1995.

¹³- *Ibid.*, p. 10.

son rapport avec le «contexte ecclésial actuel» et la «société sécularisée»¹⁴. Pour J.-P. Jossua, «l'acte théologique» ne se saisit pas à l'intérieur d'une démarche de «spécialiste». Il est plutôt à entrevoir dans un rapport qui implique le «croyant», la «communauté» et la foi en y stimulant le rôle de l'Église. Le théologien est mis actuellement face à de nouvelles réalités telles que le pluralisme inhérent au monde moderne, l'ébranlement des «thèses dogmatiques» et l'investissement de sa discipline par les diverses «sciences humaines». De plus, il apparaît que, si les milieux laïques sont réfractaires à la théologie, le monde ecclésial, par son «anti-intellectualisme», éprouve lui aussi une grande méfiance vis-à-vis d'elle. Comme si la pratique seule pouvait représenter de l'intérêt alors que le reste ne serait que pure spéculation. Toutefois, il y a selon lui des pistes de solutions pour que la théologie reprenne ses lettres de noblesse et sa fonction au cœur de la communauté. Premièrement, il lui faut travailler à partir de la Bible, afin de créer un lieu où puissent se rencontrer les croyants ou non-croyants en proie au doute ou qui se posent des questions fondamentales auxquelles répondent les Écrits. Deuxièmement, le théologien doit s'inscrire dans une démarche où il fait appel à «l'Esprit» en lui, par une implication personnelle où il «s'enracine dans une expérience humaine, chrétienne et spirituelle»¹⁵. Enfin, J.-P. Jossua souligne que le théologien est en mesure de se trouver dans une position où il est à même de rendre compte de la «dignité» humaine qui se situe entre l'autoritarisme des institutions et le relativisme individuel. Il y a ainsi une exigence de réflexion à travers la pensée séculaire où il peut tenter un rapprochement avec d'autres types de pensées. Le théologien doit donc réfléchir sur le rapport «entre le particulier et l'histoire de la foi et sa prétention à l'universel». Il demeure entre les tensions naissant de la liberté et de son «enracinement ecclésial» afin de conserver une dynamique qui puisse «accueillir l'Évangile, Jésus-Christ, Dieu, avec leurs perpétuelles nouveautés»¹⁶.

Le second texte que nous avons choisi, dans le recueil de M. Demaison, est une réflexion du philosophe Yves Cattin sur le rapport qu'entretient la théologie avec la vérité¹⁷. Tout d'abord, Y.

¹⁴ - Jean-Pierre JOSSUA, «Sur la condition du théologien», dans : Michel DEMAISON (dir.), *La liberté du théologien*, Paris, Cerf, 1995, p.p. 15-24.

¹⁵ - *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ - *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ - Yves CATTIN, «La théologie et l'exil de la parole», dans : Michel DEMAISON (dir.), *La liberté du théologien*, Paris, Cerf, 1995, p.p. 39-64.

Cattin affirme que la philosophie est une remise en question du vrai, alors que la théologie peut tenter d'appréhender une vérité objective, souvent magistérielle, à travers la rationalité ou bien elle peut abandonner tout effort rationnel en ne se ralliant qu'à la foi. Le théologien se situe donc dans un «lieu» défini à l'avance où la vérité se trouve dans la foi. Mais il doit aussi se placer dans un cadre qui inclut «histoire et éthique». La liberté du philosophe est de l'ordre «du doute» alors que, pour le théologien, la liberté «se déploie dans une libération déjà accomplie dans et par la Parole efficace de Dieu¹⁸». En fait, le discours théologique en général, peut oublier que la vérité est une «vérité partagée» qui ne doit pas abolir l'incertitude profonde qui nous pousse à aller vers l'Autre. Il est toujours tenté «d'annexer Dieu et sa puissance» et de «revendiquer pour soi cette universelle puissance». Il devrait plutôt se porter vers le monde comme une parole qui décrit «l'exode de la Parole de Dieu à travers les humanités multiples». Y. Cattin rappelle que Thomas d'Aquin lui-même affirmait la «tension féconde» entre le pouvoir du magistère et le domaine de la raison. Le fondement de la théologie ne reposerait donc pas sur la raison elle-même mais sur la foi du croyant et sur la communauté. Or, la théologie, pour n'être pas asservie, doit établir une distance entre l'espace de la communauté et le «discours rationnel» afin de les rapprocher. En ce sens, la mutation de la théologie est «une redécouverte de l'Évangile». Mais puisque la «Parole de Dieu» n'a plus la proximité de jadis, il n'y a plus de lieu privilégié à la révélation de l'Absolu. La théologie doit donc s'investir dans «tous les lieux de l'humanité». Elle doit constituer une manière de supporter la foi et non de la justifier absolument ; elle est une christologie, «une anthropologie de Dieu». Dans cette perspective, le théologien ne donne pas un «sens à l'expérience chrétienne» ; mais il a la responsabilité de la «manifestation de la vérité véhiculée par ce vécu». Selon Y. Cattin, le théologien doit identifier une «vérité à faire» et il ne peut pas la revendiquer pour son discours. La théologie doit toujours indiquer «une vérité qui est ailleurs, qui conduit ailleurs¹⁹». Enfin, elle doit être hospitalière et se refuser aux conformismes de la foi purement individuelle et aux impératifs idéologiques. Le philosophe doit également apprendre de cette démarche, lui qui crée un peu trop facilement ses propres magistères intellectuels. Les deux disciplines doivent s'investir d'un «corps», d'un sens qui rallie communauté et vérité à travers le mystère profond

¹⁸- *Ibid.*, p. 43.

¹⁹- *Ibid.*, p. 55.

qui affirme que «la vérité est plus grande que tout discours²⁰».

Foi et Vie

Publié par *Foi et Vie* en avril, l'article d'Alain Blancy propose une étude critique de *Veritatis Splendor* au sujet des thèmes de la liberté et de la vérité dans leurs rapports avec le religieux et la morale²¹. Pour l'auteur, la conscience demeure limitée par la «vérité théologique» mais doit-on pour autant remettre toute la vérité morale entre les mains du magistère ? Apparemment non, car selon lui ce que Jésus suggère dans la parabole du «jeune homme riche» est plutôt de «passer de l'objectivité d'une loi anonyme à la subjectivité de l'obéissance à sa personne²²». Si la morale veut être universelle, elle ne peut faire abstraction de la foi qui, elle, demeure individuelle, ce que semble vouloir ignorer l'encyclique. Il y a donc une différence entre la morale et la foi. Il faut tout d'abord considérer la distinction entre «Foi» et «Loi», de même que «justice» et «justification» afin de ne pas traduire la foi en terme de loi. Selon A. Blancy, l'encyclique n'arrive pas à établir cette distinction nécessaire entre la loi naturelle et la relation personnelle établie par le créateur. Or, la liberté de l'homme consiste principalement à puiser sa légitimité en lui-même, en assumant par sa raison la loi morale qui s'impose. Pour l'auteur, le pape refuse ce point de vue en faisant de la liberté une capacité de saisir la vérité à l'œuvre dans le magistère. Mais ce qui semble surtout inquiéter le plus A. Blancy, c'est l'absence «de l'autre», du «rapport à autrui», dans la révélation morale. La vérité est un rapport «entre deux pôles», elle ne peut appartenir de manière univoque à la loi et à ses détenteurs. La morale est une incertitude et ce n'est que dans la confrontation qu'on peut retrouver intact son caractère intersubjectif, basé sur l'amour de Dieu et du prochain. La vérité est donc «relationnelle, non entre instances, objets, parole et existence, dire et faire, mais entre personnes en relation, surmontant, sans

²⁰- *Ibid.*, p. 63.

²¹- Alain BLANCY, «Aquinati (alias Aristotelis) splendor ou la morale du Pape» : *Foi et Vie*, 94, (1995), 35-55.

²²- *Ibid.*, p. 37.

le combler, l'écart qui les différencie et les rassemble²³». Selon A. Blancy, il y a une distance entre le moral et le religieux, justement parce que la morale se construit dans la confrontation entre tiers alors que le religieux repose sur des implications en regard du seul divin. Enfin, A. Blancy affirme qu'une application à la morale d'une notion telle que la «dignité humaine» peut conduire à l'idolâtrie. Il propose plutôt une morale basée sur une réciprocité, une intersubjectivité à la place d'une hiérarchie, afin que l'Église, en proposant une morale, puisse traduire adéquatement sa foi et accepter que chaque famille spirituelle ait le droit d'y participer.

Une septième monographie

Le livre de J.-L. Bruguès publié au mois d'avril, rassemble une série de conférences qui traitent de divers sujets dont celui du rapport entre la morale et l'éternité²⁴. L'ensemble des conférences manifeste l'importance, en morale, du rapport entre la vérité et la liberté. L'auteur montre que l'incarnation de la foi dans la vie quotidienne du croyant en la personne du Christ ne peut se faire à travers un attachement excessif aux règles et à la Loi. Il faut, certes, se baser sur l'enseignement du Sauveur, «suivre le Christ comme une personne vivante, mettre nos pas dans les siens», mais sans tomber dans le «fondamentalisme» ou «l'autoritarisme²⁵». Par ailleurs, J.-L. Bruguès observe que l'époque moderne a mis un accent démesuré sur les déterminismes de l'être humain en évinçant l'aspect de la liberté que nous retrouvons tout particulièrement dans les rapports entre «l'homme» et le «divin». J.-L. Bruguès souligne aussi que la conscience est le lieu de la vérité, une vérité qui se trouve en lui et dans son rapport avec «l'Autre». Et cette conscience doit être écoutée avec la plus grande des attentions puisqu'elle prévaut même sur les règles de l'éthique. Ainsi, chaque être humain peut découvrir «en lui une loi non écrite et comme murmurée ; elle parle de liberté. Il est plus

²³ - *Ibid.*, p. 45.

²⁴ - J.-L. BRUGUÈS, *L'éternité si proche*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

²⁵ - *Ibid.*, p. 31.

important de la suivre que d'obéir aux lois de la cité²⁶. La légitimité de la voie morale ne correspond donc pas nécessairement avec ce qui est socialement valorisé. Cela ne signifie pas pour autant que l'Église n'ait pas un rôle social à jouer dans le cadre de la morale. Aidée en cela par l'Esprit Saint, le magistère doit servir de phare à l'humanité, non seulement en désignant une voie et un encadrement, mais surtout en conservant en son sein la mémoire du Christ. Car, enfin, le rôle de l'Église ne se réduit pas à être un simple rôle de chien de garde ; «l'Église conserve, certes, mais pour sauver²⁷».

Nova et Vetera

Dans sa seconde édition trimestrielle, *Nova et Vetera* publiait un article de S.-T. Pinckaers au sujet de l'importance du rapport entre les Saintes Écritures et la théologie morale²⁸. Cet article souligne que la théologie morale n'est pas une «science autonome» ; elle doit être en lien étroit avec l'Écriture. Le texte de S.-T. Pinckaers prend toute son importance dans le débat sur le rapport entre la vérité et la liberté dans la mesure où il fait la distinction entre une «morale de l'obligation» et une morale de la liberté. En prenant comme point de comparaison les anciens manuels de morale qui ont «élaboré et transmis» une «sytématisation» de la morale, S.-T. Pinckaers aborde dans cet article les «principaux éléments de renouvellement scripturaire» proposés par le *Cathéchisme de l'Église catholique* et par *Veritatis Splendor*. En comprenant la loi dans une perspective juridique, les moralistes ont développé à partir de la fin du Moyen Âge, une morale d'obligation centrée sur des «impératifs» et des «interdits» qui a influencé «le choix» et «l'interprétation» des citations bibliques. Ils ont donc compris le Décalogue comme «un code législatif» et n'ont choisi que les textes néo-testamentaires qui s'y rapportaient, mettant ainsi de côté les textes de la tradition théologique des «Pères de l'Église», comme les écrits «sapientiaux et parénétiqes», de même que les textes principaux de «l'enseignement

²⁶ - *Ibid.*, p. 123.

²⁷ - *Ibid.*, p. 134.

²⁸ - S.-T. PINCKAERS, «L'usage de l'écriture en théologie morale» : *Nova et Vetera*, 70/2, (1995),

moral apostolique²⁹». Le rapport entre l'Écriture et la théologie morale s'est alors rétréci considérablement. En réintroduisant la question du bonheur et des béatitudes avant de traiter «de la liberté, des actes humains, de la conscience et de la loi», le *CEC* et l'encyclique ont ouvert la voie au renouveau scripturaire en morale³⁰. Ainsi, ce renouveau a mené à une «réinterprétation» du Décalogue. D'une part, le *CEC* élargit la «conception de la loi morale et de son domaine» en ordonnant la loi naturelle et le Décalogue à la «loi nouvelle», «comme à leur plein accomplissement». D'autre part, *Veritatis Splendor* reprend cette interprétation en ajoutant que le Décalogue est un «don de la Bonté de Dieu» exprimant sa «Sagesse» et sa «Sainteté», en ce sens le Décalogue réclame une «réponse d'amour» comme fondement à l'obéissance des commandements³¹. La réintroduction de la «catéchèse apostolique» ainsi que des textes «sapientiaux» et «parénétiqes» aura une influence sur la conception de la morale. Par exemple, le «Sermon sur la montagne» replace les préceptes du Décalogue «au niveau du coeur, ou des actes intérieurs». Les lettres apostoliques répondent à la question «de la béatitude et du salut» en enseignant les «vertus» morales et théologiques qui ne fournissent pas des «solutions toutes faites» à appliquer aux cas concrets mais apprennent «à juger selon la droite raison et l'Évangile». Enfin, devant la complexité des actes humains qui se manifestent «dans notre liberté reçue de Dieu», l'Écriture nous indique que la morale chrétienne ne se réduit pas à l'observance «d'un code d'obligations et d'interdits» ; elle se fonde sur l'exigence de «suivre le Christ» en adhérant librement à sa personne.

Une huitième monographie

Publié au mois de septembre, le livre de S.-T. Pinckaers se présente comme un commentaire

²⁹ - *Ibid.*, p. 25.

³⁰ - Il faut dire que S.-T. PINCKAERS est l'un des principaux artisans de ce renouvellement ; cf. *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris-Fribourg, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1985.

³¹ - S.-T. PINCKAERS, «L'usage de l'écriture en théologie morale» : *Ibid.*, p.p. 26-27.

détaillé de *Veritatis Splendor*³². Dans une réflexion approfondie, S.-T. Pinckaers veut faire découvrir aux lecteurs la richesse de cette encyclique, «les enjeux des questions qu'elle aborde et l'intérêt des réponses qu'elle propose³³». En reprenant le plan du texte de Jean-Paul II, l'auteur montre tout d'abord que le premier chapitre de l'encyclique trace les voies d'un renouveau de la morale catholique. S.-T. Pinckaers distingue dans la première partie de son ouvrage, «six lignes de renouvellement évangélique». A) Le rétablissement du rapport entre la morale et l'Écriture. B) La réintégration de la question du bonheur et du sens de la vie au début en morale. C) La réinterprétation du Décalogue à partir de la charité en resituant la loi dans une perspective d'Alliance. D) La restitution du *Sermon sur la montagne* et de la Loi nouvelle en morale. E) Le renouvellement du rapport entre l'observation des commandements et la recherche de la perfection. F) La réinsertion du traité de la grâce en morale dans son rapport avec la loi. Ensuite, S.-T. Pinckaers aborde le second chapitre de *Veritatis Splendor* en précisant que la question centrale du débat en théologie morale «concerne la portée de la loi morale et son application». Dans cette perspective, il divise la seconde partie de son ouvrage en deux points. Le premier traite explicitement du rapport entre la vérité et la liberté ainsi que de l'autonomie humaine reçue de Dieu ; alors que le deuxième s'intéresse au «système proportionnaliste». Dans le premier point, S.-T. Pinckaers précise que la «charnière» de l'encyclique se trouve «dans la coordination établie entre la liberté et la vérité». La vérité dont parle *Veritatis Splendor* n'est pas abstraite parce qu'elle est liée à «l'aspiration au bien» qui est à l'origine de la liberté. Ainsi, lorsque la liberté humaine est ordonnée à Dieu, elle devient une «liberté pour la vérité, pour le bien, pour l'amour, pour le bonheur ; [...] branchée sur le réel³⁴». Selon S.-T. Pinckaers, en soutenant le rapport entre la vérité et la liberté, l'encyclique s'attaque au «problème moral actuel dans sa racine» et précise la nature de la liberté et son rapport avec la loi morale. En lien avec cette problématique, il souligne que, *Veritatis Splendor* s'oppose aux conceptions qui font de la liberté ou de la conscience humaine «une sorte d'absolu», qui pourraient «déterminer le bien et le

³²- S.-T. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, [Cahiers de l'École cathédrale, 18], Paris, Mame, 1995.

³³- *Ibid.*, p. 7.

³⁴- *Ibid.*, p.38.

mal» et qui seraient le «critère principal du jugement moral»³⁵. Devant la revendication d'une autonomie qui rejette «toute loi s'imposant à l'homme de l'extérieur», l'auteur rappelle l'importance du rapport entre la liberté, la conscience et la Loi divine selon l'encyclique. Enfin, après avoir exposé «la portée et les effets» du proportionnalisme, dont parle *Veritatis Splendor*, S.-T. Pinckaers reprend le troisième chapitre de l'encyclique en insistant sur la «mission des théologiens moralistes et des évêques».

Un second texte inédit

Dans cet article, R. Tremblay examine explicitement le rapport entre la vérité et la liberté à partir des trois affirmations johanniques suivantes : «Qu'est-ce que la Vérité ?» (*Jn* 18, 35) ; «je suis la vérité» (*Jn* 14, 6) et «la vérité vous fera libres» (*Jn* 8, 32)³⁶. Ainsi, afin de répondre et «d'actualiser» la question de Pilate, R. Tremblay expose tout d'abord trois positions reflétant le scepticisme de «l'homme d'aujourd'hui devant la question de la vérité». Dans cette perspective il observe que les constats des philosophies de la science, des théories du postmodernisme et de l'éthique pratique, placent en présence de l'impossibilité pour «la raison humaine d'atteindre la vérité», de «dépasser la matière» et d'appliquer une valeur «spirituelle transcendante» à l'être humain». En réalité, ces théories «s'en prennent à ce qu'il y a de plus foncier, de plus spécifique en l'homme et, par là, à Dieu lui-même»³⁷. Ensuite, R. Tremblay étudie le sens de la «vérité» selon un verset de l'évangile de Jean (*Jn* 14, 6), en relevant «quelques données fondamentales» rassemblées à partir des travaux d'exégètes et, plus particulièrement, ceux de Ignace de la Potterie. Il souligne qu'à la lumière du contexte «élargi» du verset, le mot «vérité» est «secondaire par rapport à celui de «voie»». Jésus se révèle non pas

³⁵ - *Ibid.*, p.40.

³⁶ - R. TREMBLAY, «La «Vérité», condition pour la réalisation de la liberté de l'homme» : [inédit en français], 1-15 ; R. TREMBLAY m'a autorisé à citer ce texte en français dont j'indique ici la référence originale de publication. Pour l'édition italienne, «La «Verità», condizione per la realizzazione della libertà dell'uomo», dans : F. RUSSO et J. VILLANUEVA (dir.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, [recueil d'articles], Rome, Éditions Armando, 1995, p.p. 113-126.

³⁷ - *Ibid.*, p. 7.

comme le «chemin vers la vérité» mais comme «la vérité» et la «vie» qui mènent au Père. Selon les exégètes, c'est ce qui explique «son rôle de médiateur» ; en tant que vérité, Jésus est celui, par lequel on peut parvenir à la «vie». Le Fils révèle Dieu en conduisant les croyants à la «connaissance du Père³⁸». Enfin, R. Tremblay montre en quoi cette vérité est «la condition de réalisation» de la liberté du croyant selon *Jn* 8, 32. Les exégètes indiquent un parallèle entre les versets 32 et 36 : «Si donc le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres». Dans le premier, c'est la vérité qui libère et, dans le second, c'est le Fils. Cette «métaphore» souligne une relation filiale avec Dieu, appliquée à Jésus et aux croyants, qui s'explique par le verset 35 relatif à l'esclave qui «n'est pas pour toujours dans la maison», alors que «le fils y est pour toujours». Or, le terme de «maison» est en lien avec *Jn* 14, 2 qui précise : «Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père». Selon ce verset le mot «maison» désigne la «proximité du Père» et la «communion avec Dieu». De cette exégèse, R. Tremblay conclut que le «Fils est libre dans la mesure où il est en union avec le Père» et que les croyants sont libérés de l'esclavage du péché «par la communion au Fils³⁹». C'est bien «la vérité qui rend libre» ; les croyants sont libres parce qu'ils sont en «*relation au Père*» par le Fils dans une «communion divine». Ainsi, la vérité qui est Jésus «est la condition de la liberté des croyants». Enfin, cette vérité montre que l'être humain n'est pas uniquement matériel, mais qu'il est aussi constitué par une dimension spirituelle. La «vraie liberté» ne se réalise pleinement que dans l'ouverture à cette vérité.

Bilan de l'année 1995

Nous remarquons, pour cette année, une baisse flagrante des productions littéraires en français. Le seul texte volontairement polémique semble indiquer que le débat s'essouffle. En contrepartie, une réflexion plus approfondie de l'encyclique se développe peu à peu. Les exposés détaillés et systématiques de la théologie morale chrétienne tiennent compte du *Catéchisme de l'Église Catholique* et de *Veritatis Splendor*. Nous constatons, par ailleurs, la présence de contributions

³⁸ - *Ibid.*, p. 10.

³⁹ - *Ibid.*, p.p. 12-13.

littéraires provenant de disciplines autres que la théologie morale mais qui n'en sont pas moins importantes dans le débat, étant donné le questionnement qu'elles soulèvent. Enfin, nous relevons aussi l'importance et le souci d'un renouvellement scripturaire en théologie morale. En ce qui concerne le rapport vérité/liberté, il est toujours compris de façon dichotomique ou dynamique. On peut ajouter cependant que le rapport dichotomique tend à justifier une distance et même une séparation entre le moral et le religieux dans le but avoué de préserver l'autonomie humaine et, par conséquent, la liberté de pensée du théologien.

3. 1996

Les publications en langue française que nous avons répertoriées pour cette année se limitent à trois articles scientifiques et deux dictionnaires de morale.

Nova et Vetera

Dans sa première édition trimestrielle, *Nova et Vetera* publiait un article de G. Cottier concernant le rapport entre la notion d'idéologie et celle de la vérité⁴⁰. Dans ce texte, G. Cottier veut montrer que la vérité chrétienne n'est pas une vérité idéologique, même si, à première vue, le christianisme peut s'apparenter dans l'histoire à certaines tendances motivées par une idéologie. Il souligne d'emblée qu'il y a «antinomie entre idéologie et vérité». Il rappelle tout d'abord les principaux traits de l'idéologie en expliquant que c'est un «ensemble d'idées» élaboré afin de «servir des intérêts» économiques, politiques ou psychologiques. Elle se présente donc comme une «expression objective de la vérité» qui s'impose de force. Dans un sens «restreint et délimité», l'idéologie évoque des idées de «valeurs» et de «sentiments» auxquelles la société peut se référer «dans son rapport avec le pouvoir politique⁴¹». Cette définition «s'applique aux relations du christianisme et de l'État» à travers l'histoire et exprime le «binôme vérité et tolérance». Dans cette perspective, G. Cottier souligne ensuite que la nature du christianisme mène à l'affirmation d'un «salut transhistorique et transculturel» qui n'est pas sans incidence sur «le destin de la culture et de la cité humaine». Au Moyen Âge, la mission de l'Église n'entre pas en «concurrence avec la société temporelle»; l'idéologie survenait alors lorsque le pouvoir temporel se servait du «sentiment religieux du peuple» pour arriver à ses fins. G. Cottier remarque qu'avec les «Lumières», l'idéologie justifie la valeur de l'État et de la raison au détriment de la religion qui est «amputée de sa dimension sociale et opérative». La vérité ou la fausseté de la religion

⁴⁰- G. COTTIER, «Idéologie, vérité et tolérance» : *Nova et Vetera*, 72/1, (1996), 43-56.

⁴¹- *Ibid.*, p. 45.

n'ont pas d'importance en autant «qu'elle serve les intérêts que l'État s'est fixés⁴²». Ainsi, le «déisme des Lumières» a préparé la voie au «principe d'immanence» et à «l'athéisme» en rejetant le principe de «transcendance». Et ainsi, l'État «tout-puissant» deviendra la «source du droit» en décidant ce qui est bien ou mal. G. Cottier remarque que le principe d'immanence déploiera tous ses effets avec la «pensée totalitaire» du XXe siècle. Par la suite, la *Déclaration des droits de l'homme* réaffirmera une «transcendance de l'individu» par rapport à l'État en ayant la conviction que l'individu possède une nature humaine. Plus tard, les «théories du consensus» issues de la démocratie et d'une «anthropologie» axée sur une «liberté souveraine» de l'individu, remettront en cause ces valeurs. En lien avec la crise de la vérité identifiée par Nietzsche, «les valeurs fondatrices de la vie sociale» doivent faire maintenant l'objet d'un consensus. La vérité est définie par ce consensus qui «décide du vrai et du bien» où une «tyrannie de la majorité» risque de s'installer. Enfin, G. Cottier voit dans cette menace «un retour en force du primat de l'idéologie» qui ne peut être évité que par la position de l'Église sur la dignité humaine et la transcendance exposée dans *Dignitas Humanae* et reprise par *Veritatis Splendor* : «La vérité ne s'impose que par la force de la vérité qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance⁴³». Cette règle permet de ne pas se «servir idéologiquement de la vérité» et montre l'importance d'une «éthique de la vérité».

Revue Thomiste

Dans sa seconde édition de l'année, la *Revue Thomiste* publiait une analyse étoffée de Yves Floucat sur les fondements moraux de *Veritatis Splendor* en lien avec les écrits de Thomas d'Aquin⁴⁴. Il précise tout d'abord que le pape ne tente en aucune façon de dicter la Loi ; selon lui, il ne fait que l'éclairer sur certains points. De plus, il lui semble évident que, contrairement aux nombreuses critiques adressées en ce sens, l'encyclique met un accent déterminant sur la notion «d'amour» sans

⁴² - *Ibid.*, p. 51.

⁴³ - *Ibid.*, p. 56.

⁴⁴ - Yves FLOUCAT, «Les fondements de la morale dans l'encyclique *Veritatis Splendor*» : *Revue Thomiste*, 96/2, (1996), 269-301.

faire l'apologie de l'interdit. Y. Floucat poursuit en affirmant que la «*nature même de l'homme*» indique une propension au divin. Et, bien que cette attirance naturelle doit être marquée par «la grâce», elle ne s'accomplit toutefois qu'à travers la liberté inhérente à l'être humain. Ainsi, Y. Floucat souligne que sans liberté, il n'y a «pas de vie morale». Puis, il s'intéresse à «l'opposition entre la liberté et la nature» en exposant la différence entre le «nominalisme» de Guillaume d'Occam et la pensée de Thomas d'Aquin. Pour le premier, il n'y a que des «réalités individuelles», donc pas de «nature universelle». La vérité n'a pas non plus de nature car cette dernière a le sens d'une «détermination» qui fait «obstacle» à la liberté. Elle n'offre que la possibilité «de choisir entre les contraires». Pour le second, «tout être a une nature». Dans cette perspective, la «nature d'un être, c'est son essence *en tant que principe ou source d'un agir*⁴⁵». Elle est donc une «tendance» à «l'accomplissement» dans la «Vérité» de Dieu. Y. Floucat précise ensuite que même si l'être humain a en lui une part d'animalité, de culture et de déterminisme, il n'est pourtant pas réductible à cette seule dimension. En effet, au-delà des conditionnements de l'existence, la liberté est non seulement une «capacité de choisir» mais surtout elle est un processus de «libération». D'où l'importance de la liberté pour *Veritatis Splendor*, puisqu'il faut la comprendre comme «le dégagement et l'épanouissement d'une spontanéité». La liberté, en ce sens, ne peut se résumer au seul «libre arbitre» car elle risque, paradoxalement, de sombrer dans l'esclavage de l'instinct et de l'arbitraire. La «volonté» quant à elle, tend toujours vers le «bien», mais elle doit être éclairée par la «Loi de Dieu», afin de distinguer le bien réel du bien supposé, car «l'homme» ne saurait être la mesure de toute chose. La raison humaine doit être «mesurée par une règle» qu'elle n'a pas elle-même établie. Enfin, Y. Floucat conclut que c'est dans «la connaissance de la loi inscrite en notre nature» que se manifeste «l'alliance indéfectible de la liberté et la vérité». La «loi éternelle» qui exprime la «Sagesse de Dieu» dans notre intelligence permet d'exercer un «jugement pratique» sur ce qui est bien et mal. Ainsi, les fondements de la morale contiennent la conception d'une liberté «liée à la nature» et «inséparable de la vérité» qui se présente comme une «adhésion à la loi divine⁴⁶».

⁴⁵ - *Ibid.*, p.p. 276-277.

⁴⁶ - *Ibid.*, p.p. 299-300.

Studia Moralia

Dans sa première édition de l'année, *Studia Moralia* publiait un autre article de R. Tremblay dans lequel il évalue la réception de *Veritatis Splendor* au sujet du rapport entre christologie et morale⁴⁷. Pour cette étude non exhaustive, R. Tremblay trace la synthèse de quatre monographies portant sur ce thème⁴⁸. Nous nous contenterons ici d'exposer les conclusions auxquels il est lui-même parvenu. Tout d'abord, tous les auteurs étudiés sont d'accord pour dire que l'encyclique place «*la personne de Jésus au centre de la théologie morale*»⁴⁹. Selon R. Tremblay, les auteurs identifient à des degrés différents «trois thèmes christologiques» au cœur du développement de l'encyclique : le Christ en tant que «lumière qui éclaire tout homme» ; la «*sequela*», comme «lieu de jonction» et de partage entre «le Christ et l'homme» en questionnement moral ; et enfin celui de la «prédestination de toute la création dans le Christ» qui permet de se tourner favorablement vers l'anthropologie et la moralité. Ensuite, R. Tremblay mentionne que ces quatre études soulignent le rapport étroit entre le Christ et l'homme ainsi que le «rôle de médiateur de l'Église» entre ces deux pôles. De plus, R. Tremblay remarque que, dans «la foulée de l'adhésion à l'appel de la *sequela*» les auteurs insistent sur le «caractère christique de l'anthropologie» de l'encyclique. Cette «*anthropologie christique*» se réalise dans la «liberté de l'homme qui tient sa source du Fils "Image" du Père». Il souligne, par contre, que certains auteurs ne se sont pas donnés la peine de s'attarder à cette «anthropologie filiale». Il observe aussi que la figure du Christ incarne parfaitement l'idée de la Loi à l'œuvre dans l'Église et que cette «"forme" christique» est constitutive de la «loi naturelle qui établit cette dernière en des rapports tour à tour d'accomplissement et de fondement avec la "loi évangélique"»⁵⁰. Enfin, R. Tremblay constate que «la réception» de *Veritatis Splendor* sur le rapport entre la christologie et la morale «a été positive» et n'a pas suscité le «rejet» ni «l'indifférence». En terminant, R. Tremblay suggère de «nouveaux champs

⁴⁷- R. TREMBLAY, «Premier regard sur la "réception" de *Veritatis Splendor* à propos du rapport du Christ et de la morale» : *Studia Moralia*, 34/1, (1996), 97-120.

⁴⁸- Les quatre auteurs étudiés sont : A. AMATO, I. BIFFI, A. SCOLA et J. SERVAIS.

⁴⁹- *Ibid.*, p. 113.

⁵⁰- *Ibid.*, p. 118.

d'investigation» relatifs à ce rapport, comme «l'urgence de développer une véritable anthropologie filiale» en harmonie avec le «mystère du Christ», afin de construire «une nouvelle conception de la loi naturelle qui ne devrait plus apparaître comme un corps étranger au christianisme⁵¹».

Un dictionnaire de morale catholique

Au mois d'octobre, une seconde édition du *Dictionnaire de la morale catholique* de J.-L. Bruguès est publiée cinq ans après la parution de la première édition⁵². Dans la préface de cet ouvrage, J.-L. Bruguès mentionne que la parution du *Catéchisme de l'Église catholique* et de l'encyclique *Veritatis Splendor* ont «une telle importance» dans le débat sur les questions éthiques qu'un dictionnaire de morale catholique devait en tenir compte. C'est pourquoi, de nouvelles entrées sont ajoutées, alors que la présentation d'autres articles a été renouvelées. Devant ces changements, il nous semble donc opportun de résumer quelques articles de ce dictionnaire, particulièrement liées à *Veritatis Splendor*.

Au mot «libération», nous pouvons lire que la liberté chrétienne se «présente comme une libération» par Dieu et que le Christ nous a libérés de façon décisive du péché par «sa mort et sa résurrection». Cette libération de la «*servitude des passions*» s'effectue aussi grâce à un travail intérieur de l'être humain qui choisit librement le «bien et la quête de la vérité». Au mot «liberté», J.-L. Bruguès mentionne que la liberté est la «capacité de tout homme» à se réaliser pleinement, ce qui implique «un renoncement au veil homme». Dans cette perspective, par sa propension «naturelle» à la «vérité et au bien», l'être humain peut poser librement des actes «responsables» à l'aide de sa «raison» et de sa «volonté». Les actes «bons renforcent sa liberté» alors que les actes mauvais «la blessent». Ainsi, les actes de l'être humain sont la «conséquence» et la «condition» de sa liberté. La liberté suppose un «apprentissage» qui lui fait percevoir tout d'abord «la loi morale comme extérieure et contraignante»

⁵¹- *Ibid.*, p. 119.

⁵²- J.-L. BRUGUÈS, *Dictionnaire de la morale catholique*, Chambray, C.L.D., 2^e édition, 1996.

pour, ensuite, l'assimiler et l'intérioriser ; la loi devient alors «pédagogue» de la liberté⁵³. Cet apprentissage implique aussi une libération «personnelle», «communautaire» et «spirituelle». Ainsi, la liberté n'est pas absolue devant l'Amour de Dieu ; la personne humaine n'est pas libre à l'égard des «inclinations naturelles» et de la vérité. Le Christ nous a libérés alors que l'Esprit Saint «nous ordonne à Dieu». Jésus n'a exprimé sa «liberté souveraine» qu'en «obéissant à la volonté» de Dieu.

Au mot «Loi», J.-L. Bruguès souligne que la morale chétienne conçoit la loi «à l'intérieur d'un système théonomique» qui manifeste la «volonté de Dieu» alors que la société sécularisée ne se réfère «qu'à une loi autonome». La loi divine s'adresse à la liberté de l'être humain en informant sa conscience et en lui proposant «les conditions du salut». Ainsi, le baptisé est invité à participer à «trois étapes de l'économie du salut» où chacune d'elle répond à «une ou plusieurs formes de la loi morale» qui «obéissent» à la «loi éternelle». La première forme est la «loi naturelle» exprimant la participation de la raison humaine à la «Sagesse de Dieu» ; elle est «immuable», connaissable par tous et «universelle». La seconde forme vient de «l'ancienne alliance» et donne la «connaissance du bien et du mal». Et la troisième se présente avec la venue du Christ en tant que «loi nouvelle» et «loi de liberté» dont le fondement est «l'amour de Dieu et du prochain⁵⁴». Au mot «vérité», J.-L. Bruguès précise que la «crise moderne» oppose la «quête de vérité» et «l'affirmation de la liberté humaine». Du point de vue théologique, la vérité est Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui «a présidé à la création du monde» et dont il est le «principe organisateur» et la «Parole du Père» en tant que «médiateur». Par lui, tous les hommes peuvent parvenir à «la connaissance de la vérité». Les chrétiens doivent témoigner de cette vérité. Dans cette perspective la vérité de Dieu et la vérité de l'homme «ne se rendent accessibles que dans le témoignage de celui qui se place entièrement à leur service⁵⁵».

⁵³ - *Ibid.*, p. 244.

⁵⁴ - *Ibid.*, p.p. 255-256.

⁵⁵ - *Ibid.*, p.p. 465-466.

Un dictionnaire d'éthique et de philosophie morale

Publié au mois d'octobre, ce dictionnaire a été rédigé par deux cent cinquante auteurs et a été conçu dans le but d'offrir aux philosophes, aux personnes qui oeuvrent dans le domaine de l'éthique et aux «public cultivé», un «ouvrage de référence»⁵⁶. Tout d'abord, il ne s'agit pas de résumer cet ouvrage, mais de voir comment les termes principaux de notre problématique sont traités. Premièrement, le mot «vérité» n'y apparaît pas. Deuxièmement, au mot «liberté» on renvoie le lecteur au mot «autonomie» avec le sous-titre «Autonomie et liberté». Dans cet article, Henry E. Allison note que le mot «autonomie» s'employait dans «le registre politique pour signifier l'indépendance ou l'autodétermination d'un État» jusqu'au XVIII^e siècle⁵⁷. L'auteur montre l'évolution de ce concept qui est passé de la sphère «juridico-politique au domaine moral», pour désigner avec J.-J. Rousseau, la liberté en tant qu'obéissance «à la loi qu'on s'est prescrite». Par la suite, cette conception de la liberté s'est transformée, avec E. Kant, en «autonomie de la volonté» qui entraîne une nouvelle compréhension de la loi et de la volonté dans laquelle les lois sont considérées comme des «commandements de la raison», alors que la volonté est identifiée à la «raison pratique» en tant que «source» de ces lois. Ainsi, E. Kant va intégrer le principe de l'autonomie à «l'impératif catégorique» qui fera de l'autonomie le «principe de la moralité» et un «mode de la liberté». Ensuite, H. E. Allison aborde la conception de l'autonomie/liberté selon J. G. Fichte. Cette conception se distingue de celle d'E. Kant par son hypothèse sur le «passage direct de l'activité intellectuelle à la liberté, sans recours à l'idée d'un monde intelligible» et nie la différence entre le fait de nous «croire libre» et le fait «d'être réellement libre»⁵⁸. Dans cette perspective, la conception de J. G. Fichte du «Je ou du Moi» exigera que notre liberté soit limitée par «la seule idée d'autodétermination», ce qui le conduira à repousser «l'impératif catégorique». Avec F. W. J. Schelling, la conception kantienne de l'autonomie, selon

⁵⁶ - *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique CANTO-SPERBER (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1996. Cet ouvrage sert d'exemple *a contrario* dans la problématique qui nous intéresse.

⁵⁷ - *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸ - *Ibid.*, p.p. 119-120.

l'auteur, est abandonnée de même que la «forme impérative de la loi et la conscience du devoir»⁵⁹. Ainsi pour lui, si les facteurs «rationnels» dominent les facteurs «émotionnels», la liberté est mise en péril, c'est pourquoi il importe d'établir une «harmonie ou une collaboration» entre ces facteurs pour que la «vraie liberté» se réalise. Enfin, H. E. Allison souligne l'apport de G. W. F. Hegel dans l'évolution du concept autonomie/liberté ; il rejette la conception kantienne de l'autonomie parce qu'elle impose une séparation entre «l'universel» et le «particulier». Aussi, G. W. F. Hegel reprend et dépasse la perspective de F. W. J. Schelling en revendiquant l'intégration du rationnel (universel) et de l'émotionnel (particulier) dans «l'agent». Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut d'atteindre la «liberté concrète», c'est-à-dire, «l'autodétermination rationnelle». De cette manière, la liberté est vue comme un «état qu'il faut atteindre plutôt qu'une simple puissance d'agir»⁶⁰.

Bilan de l'année 1996

Mise à part une réponse à ceux qui considèrent la vérité chrétienne comme une idéologie ou à ceux qui critiquent la référence à Thomas d'Aquin pour fonder de la morale chrétienne, nous constatons l'absence de textes polémiques. Cependant, l'absence du mot «vérité» dans un dictionnaire supposé traité d'éthique et de philosophie morale, ainsi que l'association qui y est faite formellement des mots «liberté» et «autonomie» sont assez révélateurs des problèmes soulevés par *Veritatis Splendor*. Dans la perspective de ce dictionnaire on constate une séparation définitive entre la foi et la morale. D'un autre côté, la réédition du dictionnaire de J.-L. Bruguès montre une volonté d'intégrer à la morale chrétienne les éléments fondamentaux précisés par l'encyclique et le *Catéchisme de l'Église catholique*. Par ailleurs, l'étude de R. Tremblay marque les débuts d'un effort pour présenter les grandes orientations de la réflexion théologique au sujet de *Veritatis Splendor*. Au terme de cette année, à l'exception du dictionnaire de Monique Canto-Sperber qui est comme une preuve *a*

⁵⁹ - Signalons ici que le *Dictionnaire*, et ou, l'auteur, utilise pour la suite de l'article le nom de l'écrivain allemand Friedrich von SCHILLER pour parler du philosophe de même nationalité, Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Ibid.*, p.p. 120-122.

⁶⁰ - *Ibid.*, p. 122.

contrario, nous remarquons que le rapport entre la vérité et la liberté demeure une préoccupation importante pour la réflexion morale.

4. 1997

Nous relevons, pour cette année, sept publications francophones, dont cinq articles, une notification publiée sur internet et une monographie.

Une neuvième monographie

Publié au mois de février, ce livre de J.-L. Bruguès présente les textes de six conférences dans lesquelles il révèle toute la grandeur de «la dignité de la personne humaine»⁶¹. Selon J.-L. Bruguès, la «dignité» résume l'éthique car elle est d'abord «un reflet de la gloire divine, un éclat de sa beauté». En un sens, la modernité, à travers les préceptes de Kant, est venue rappeler aux croyants l'exigence de la dignité humaine à travers le message du Christ et de la foi en Dieu. Il y a une «lutte» à entreprendre concernant la morale et la conscience à laquelle les chrétiens doivent participer à travers la ferveur de leur foi. Dans cette perspective, la liberté vient à l'encontre de toute réduction déterministe qui circule dans la culture des sociétés contemporaines. Ainsi, pour l'auteur, être libre signifie échapper à cette réduction et manifester «la dignité de la personne humaine». Cependant, la liberté comprise en un autre sens, pourrait devenir «une barrière derrière laquelle s'abrite l'individu»⁶². La liberté n'a de réelle signification que dans la mesure où «autrui» et Dieu y sont considérés. Elle se fait «avec» et non «en opposition à» l'autre. Elle est affaire d'amour. Selon l'auteur, l'idée moderne de la conscience repose, quant à elle, sur «l'authenticité» plutôt que sur la «vérité». Mais la conscience, si elle est capable de décision, demeure toutefois un lieu où s'interpellent Dieu, autrui et le sujet dans une même volonté tendue vers le «Bien». Selon l'auteur, obéir à Dieu c'est aussi obéir à soi-même parce que dans notre «nature» sont inscrits nos rapports à Dieu et aux autres. La conscience, sans cet élan vers la vérité, risque de tomber dans «l'erreur du relativisme». Mais cette même conscience, bien

⁶¹- J.-L. BRUGUÈS, *Des combats de lumière*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

⁶²- *Ibid.*, p. 52.

quelle connaisse les commandements de Dieu, ignore parfois comment les appliquer dans les situations concrètes. C'est pourquoi, l'Église «se place au service de la conscience personnelle⁶³». Elle explicite et soutient «la loi morale» sans la créer. En définitive, la dignité humaine est la représentation du divin en «l'homme». Ce dernier doit, par une lutte qui sollicite sa liberté et sa conscience, faire «triompher» la loi naturelle qui l'habite. Mais pour cela, il faut entrer en alliance avec Dieu et le prochain afin de révéler la gloire et la vérité divine dans toute sa splendeur.

Le Supplément

La revue *Le Supplément*, publiait au mois de mars, un article de L. Vereecke au sujet de la conscience humaine dans son rapport à la vérité⁶⁴. En partant de l'Ancien Testament, l'auteur retrace «les grands moments» qui ont marqué l'histoire de la conscience. Ainsi, il note que le mot gréco-latin «*Syneidesis*», signifiant au sens général «connaissance», est rarement utilisé dans la «Bible hébraïque» pour désigner la conscience. Celle-ci est plutôt identifiée au «coeur de l'homme», siège de la «vie morale» où «s'intériorise» la Loi divine. Elle est aussi désignée par le mot «*Sagesse*» qui s'acquiert par «l'expérience» ou par «*Esprit*», qui est associé au «*Coeur*»⁶⁵. On retrouve les mêmes termes dans le Nouveau Testament pour parler de la conscience, et on rencontre le sens grec «31 fois dans les écrits apostoliques», mais toujours lié au sens moral. L. Vereecke précise que le problème d'une «conscience erronée» se trouvant hors de la vérité «n'apparaît qu'avec Paul». Les «Pères de l'Église», développeront «l'héritage biblique» et «hellénistique» en identifiant une «notion globale» de la conscience avec le «Moi» et en la considérant comme «source des jugements particuliers». Au Moyen Âge, Abélard introduit la notion «subjective» d'intention dans la conception «objective de la conscience». Par la suite, Thomas d'Aquin l'incorporera à la doctrine morale de l'Église en distinguant la conscience «*habituelle*» des principes moraux «généraux» de la conscience «*actuelle*»

⁶³ - *Ibid.*, p. 103.

⁶⁴ - L. VEREECKE, «La conscience : Jalons d'histoire» : *Le Supplément*, 200, (1997), 75-101.

⁶⁵ - *Ibid.*, p.p. 79-80.

qui juge si l'acte est bon ou mauvais. Le jugement de la conscience aura pour fonction «d'éclairer la volonté sur la valeur morale de l'action proposée⁶⁶».

L. Vereecke continue son exposé en remarquant que le XV^e siècle est une «époque de transition» qui se démarque néanmoins grâce à Antonin de Florence. Ce dernier, respecte la doctrine de Thomas d'Aquin sur la nature de la conscience, mais il innove en admettant l'existence de «plusieurs opinions sûres» qui permettent de choisir entre elles pour éviter le péché. De cette manière, il laissait plus de place à «la subjectivité» qui s'exprimera vraiment du XVI^e au XVIII^e siècle dans l'élaboration des «systèmes de théologie morale». C'est pendant cette période que les systèmes établissent des «règles procédurales» afin d'agir sans «risquer de commettre un péché», créant ainsi un débat sur la conscience comme «*source* de jugements éthiques *particuliers*» et qui engendrera le conflit sur le «probabilisme». L. Vereecke souligne que cette période mouvementée est marquée par la revendication de «l'autonomie de la conscience» qui a mené à une «rupture entre la conscience et l'Église» et dont les principaux représentants sont M. Luther, J.-J. Rousseau et E. Kant. Ensuite, L. Vereecke s'arrête aux derniers «grands moments» de l'histoire de la conscience en expliquant que le Concile Vatican II a contribué à comprendre la conscience «à partir de la dignité de la personne humaine». Selon cette perspective, la conscience est le «centre» intime de l'être humain dans lequel il peut expérimenter «l'impératif moral» de la loi divine qui ne «dépend ni de l'arbitraire, ni de sa créativité⁶⁷». Enfin, L. Vereecke indique que le *Catéchisme de l'Église catholique* montre l'importance du «rapport de la conscience à la vérité», alors que *Veritatis Splendor*, insiste sur la «vérité», la «liberté» et la «loi» dans le «jugement de la conscience», pour que la personne puisse réaliser «le bien objectif» correspondant au «plan de Dieu».

⁶⁶ - *Ibid.*, p.p. 87-88.

⁶⁷ - *Ibid.*, p.p. 96-97.

Nova et Vetera

Dans sa première édition trimestrielle, la revue *Nova et Vetera* publiait un article de G. Cottier sur la rupture entre la liberté et la vérité⁶⁸. Dans ce texte il veut montrer les rapports directs entre *Veritatis Splendor* et la pensée de Thomas d'Aquin, en appuyant sa réflexion sur la raison pratique. G. Cottier se demande tout d'abord si, de même qu'on parle de la «raison pratique», on pourrait parler de «vérité pratique» ; si c'est le cas, comment peut-on la distinguer de la «vérité théorique» ? Il s'attarde donc à définir ce que signifie la raison pratique au sens thomiste et aristotélicien. L'intellect «spéculatif» et l'intellect «pratique» diffèrent quant à leurs fins ; le premier ne considère que la vérité et le deuxième agit en vue d'ordonner à «l'opus» la vérité connue. Le vrai (l'intellect) et le bien (la volonté) s'incluent mutuellement dans le processus qui tend à la connaissance et la réalisation du vrai, tout être est porté à atteindre sa perfection car «le connaissant devient intentionnellement le connu par la présence en lui de la forme du connu⁶⁹». Il y a un désir originel de réalisation chez tout être qui prend sa forme achevée dans l'intellect à travers la volonté «*appetitus rationalis*». Dans ce cadre, la loi naturelle représente une orientation du sujet humain pris comme un tout, biologiquement et spirituellement, que la raison connaît à travers «l'*habitus*». La loi présente donc à «la volonté» des biens vers lesquels elle se sent appelée puisqu'elle les connaît. Il s'agit ici d'orienter la puissance de la volonté vers le vrai en tant qu'accomplissement total en «l'homme» et sa fin dernière. On parle de totalité car la raison pratique inclut deux principes, le savoir et l'agir, si bien que l'agir est la fin naturelle du savoir à travers une vérité tendue vers l'universel. Par contre, G. Cottier souligne qu'il y a un risque de paradoxe au sens où, si l'on rapporte la vérité à la rectitude de l'*appetitus* et si ce dernier est déterminé par la raison, nous nous égarons en apparence dans un cercle vicieux où l'un est déterminé par l'autre et vice versa. Et pourtant non, car «la vérité de l'acte» est mesurée par sa conformité à l'*appetitus* et la «rectitude» est évaluée par le «vrai bien», tel que «l'intellect» peut le connaître et le présenter à la volonté⁷⁰. En fait, les deux principes possèdent une fin semblable et

⁶⁸ - G. COTTIER, «La rectitude et la vérité» : *Nova et Vetera*, 72/1, (1997), 19-34.

⁶⁹ - *Ibid.*, p. 23.

⁷⁰ - *Ibid.*, p. 32.

«l'*appetitus*» droit assure le juste par rapport aux fins puisqu'il est dirigé vers le «souverain bien» présenté par l'intellect. Enfin, il conclut en précisant que cette explicitation vise à mieux comprendre le point de vue de Jean-Paul II quant à la liberté qui tend vers la vérité dans ses rapports à la loi naturelle car, si l'acte singulier «ne peut pas compter directement sur la certitude qui vient d'un savoir scientifique, [...] il est certain en vertu de la fermeté de la volonté dans son orientation à la fin⁷¹».

Nouvelle Revue Théologique

La *Nouvelle Revue Théologique*, présentait dans son édition de mai/juin, un texte de Guy Vandevelde au sujet de la notion de création dans son rapport à la liberté⁷². Selon lui, le «fil rouge» qui unit les grandes encycliques de Jean-Paul II se résume dans l'affirmation suivante : L'identité de «chaque homme» est liée à «sa vocation divine». Selon l'auteur, en se référant à la notion de «création» pour parler de l'être humain, Jean-Paul II oppose aux conceptions modernes de la liberté, le vrai sens de celle-ci. G. Vandevelde observe que la pensée contemporaine «ne parvient plus à la synthèse» du «sujet» et de ses «actes». C'est pourquoi on identifie «la question de la liberté avec celle de la conscience⁷³». Par conséquent, la liberté humaine ne consiste qu'en une «revendication perpétuelle» du sujet qui se termine «là où elle a commencé». Le problème vient du fait qu'on ne considère pas «l'existence incarnée» qui impose une «limite à la liberté». On ne peut donc pas non plus comprendre la liberté humaine en terme «d'Acte pur comme la liberté divine». Dans cette perspective, G. Vandevelde rappelle l'enseignement de *Veritatis Splendor* qui propose une «vision» unifiée du sujet humain s'inscrivant dans une relation à «soi-même», aux «autres» et aux «Personnes divines» dans la «vérité et l'amour», en vertu de sa «nature spirituelle»⁷⁴. Ensuite, G. Vandevelde souligne que dans

⁷¹- *Ibid.*, p. 34.

⁷²- Guy VANDELDELDE, «Liberté et création dans l'enseignement de Jean-Paul II» : *Nouvelle Revue Théologique*, 119/3, (1997), 405-419.

⁷³- *Ibid.*, p. 407.

⁷⁴- *Ibid.*, p.p. 410-411.

le rapport «nature-personne» se détermine le vrai sens de la liberté humaine. En effet, la nature présente une «limite» et un «conditionnement» à la liberté de la personne mais elle est aussi la «condition» de sa réalisation. Il précise que la nature humaine est le «fondement» et la «source existentielle» de la liberté humaine puisque «l'homme» agit sur la nature et se construit en l'ordonnant «à ses fins». G. Vadevelde se réfère à Jean-Paul II pour rappeler que l'ouverture à la «transcendance divine», peut garantir la «liberté» et la «dignité» humaine. C'est d'ailleurs dans cette nature humaine qu'on peut comprendre «la vérité sur l'homme». Ainsi, devant le risque d'une «aliénation des individus» par la «culture» et «l'État», il importe de ne pas oublier la dimension sociale et politique de «l'anthropologie fondée sur la dignité naturelle» de l'être humain. De plus, G. Vadevelde souligne que, «là où la liberté religieuse n'est pas assurée, la véritable dignité de la personne humaine est méconnue⁷⁵». Enfin, il conclut en ajoutant que, la liberté humaine dans son rapport à la «création», permet de comprendre que l'être humain est invité par Dieu «à vivre dans la vérité et l'amour» et qu'il se réalise pleinement dans «le don désintéressé de lui-même».

Nova et Vetera

Dans sa seconde édition trimestrielle, *Nova et Vetera* présentait un autre article de G. Cottier qui soulignait l'importance de *Veritatis Splendor* pour la crise des fondements moraux dans la société laïque et dans certains milieux théologiques⁷⁶. Selon lui, le problème central de ce conflit repose sur le rapport entretenu «entre la foi et la morale». Derrière les théories éthiques se situent les problèmes «entre la liberté de l'homme et la Loi de Dieu» ainsi que le problème «entre la liberté et la vérité». Selon G. Cottier, il est urgent, pour le chrétien, de «redécouvrir» sa foi et de la mettre au service de la morale, de ne plus séparer sa croyance de son agir éthique. Dans cette perspective, il désire indiquer les origines de cette crise contemporaine qui a fait de la liberté une valeur supérieure et inaliénable. Il montre tout d'abord le glissement qui s'est opéré chez J.-J. Rousseau entre «l'exigence

⁷⁵ - *Ibid.*, p. 417.

⁷⁶ - G. COTTIER, «La crise de la morale» : *Nova et Vetera*, 72/ 2, (1997), 21-33.

de vérité» et «*l'exigence de sincérité*» ; une telle position soutient que la conscience ne peut en effet se tromper si elle est sincère avec elle-même. En réalité, cette position amène l'idée, centrale dans le débat, que la conscience possède en elle-même ses propres critères décisionnels⁷⁷. Plus tard, C. Darwin affirmera que l'être humain est soumis à une «lutte» perpétuelle ; la morale ne sera donc pour lui qu'un ensemble de normes historiques visant «la survie» du plus fort. On retrouve le même type d'idée chez F. Nietzsche pour qui la morale n'est qu'une manière pour un «groupe social», celui «des maîtres et des esclaves», où s'impose la nécessité de «la volonté de puissance». Pour les positivistes de la fin du XIX^e et du XX^e siècle, la morale n'est qu'une recherche empirique visant à minimiser les maux dans une recherche toute «immanente» du bonheur. S. Freud affirmera pour sa part que la conscience morale n'est qu'un produit social dérivé des conflits du «Moi». Plus tard, on trouvera chez J.-P. Sartre l'aboutissement de la crise en morale lorsqu'il affirme que l'homme n'a pas d'essence, qu'il n'est que pure liberté. La vérité devient un simple critère de décision soumis à la liberté. Toutes ces doctrines possèdent cependant une base commune : «à chaque fois, l'autonomie et la responsabilité du sujet et de sa conscience sont niées⁷⁸.» Enfin, G. Cottier explique qu'on retrouve ce genre de modèle à l'oeuvre dans la politique, par exemple dans les états totalitaires ; mais ce qui est plus inquiétant pour lui, c'est qu'il semble également se manifester dans «le relativisme» de la «démocratie» : le «consensus», devient le «fondement de la vérité». La responsabilité du chrétien se fait ici sentir dans le rappel, aux croyants comme au non croyants, de la fonction positive de la loi morale montrant que «l'enseignement de la morale doit être enveloppé dans l'Évangile de la grâce du Christ et de sa puissance de vie⁷⁹».

Anthropotes

Dans son édition de décembre, *Anthropotes* publiait une conférence de Thérèse Nadeau-Lacour

⁷⁷ - *Ibid.*, p. 24.

⁷⁸ - *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹ - *Ibid.*, p. 33.

au sujet de l'importance du «don de soi» dans le témoignage de la foi chrétienne⁸⁰. Dans cet article, T. Nadeau-Lacour présente le martyr comme un des sommets de l'expérience chrétienne dans lequel se réalise le rapport entre la liberté et la vérité. Or, cette «expérience-sommet» permet de «découvrir la spécificité de l'agir chrétien tout entier». Afin de montrer comment le «don de la vie dans le témoignage rendu par le martyr à la vérité du Christ est en même temps [...], *“la célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie”*», T. Nadeau-Lacour entreprend une analyse méthodique de la *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche⁸¹. En s'appuyant tout d'abord sur une approche «pragmatique et syntaxique» du texte, elle observe que la «bienveillance» de la communauté chrétienne de Rome qui veut sauver Ignace de la mort, s'avère être, pour lui, de la «malveillance» pour «l'empêcher de vivre». Cette contradiction révèle en fait deux conceptions différentes de la «mort» et donc du «martyr» et du «monde» qui s'opposent sur «le fondement» de la «pratique humaine», de «l'éthique», en fait sur la détermination de «ce qui est «bon». Selon cette perspective, la demande d'Ignace est «un appel à la conversion», invitant la communauté à voir la «réalité» et la «mort» autrement. Le «doi de soi-même» s'inscrit dans «l'abandon à la volonté de Dieu». T. Nadeau-Lacour, précise que la mort d'Ignace d'Antioche est «une proclamation du Kérygme», une «révélation» qui n'est pas seulement une imitation du Christ mais «l'accomplissement» d'une «alliance» avec Jésus. T. Nadeau-Lacour poursuit son analyse, à partir d'une double approche, «rhétorique et sémantique», en remarquant que la mort d'Ignace est la «sanctification» et la «justification» de sa vie qui lui permet de «naître vraiment à la lumière de la vraie vie». Sa mort n'est donc pas un but mais un moyen qui exprime une «volonté d'unité jusqu'à l'identification au Christ, [...] afin, comme lui, de parvenir à la pure lumière⁸²». En se référant à P. Ricoeur, T. Nadeau-Lacour souligne qu'à l'instar des récits de la Passion, on retrouve dans la lettre d'Ignace «l'unité du Kérygme et de l'événement». Ainsi, en

⁸⁰- Thérèse NADEAU-LACOUR, «Le martyr comme “célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie”» : *Anthropotes*, 13/2, (1997), 297-316. Le thème du «martyr» développé à partir de *Veritatis Splendor* est approfondi dans trois autres textes par T. NADEAU-LACOUR, «Il martirio, splendore dell'agire per la vita del mondo», dans : Livio MELINA et Pablo ZANOR (dir.), *Quale dimora per l'agire*, Rome, Pontificia Università Lateranense, 2000, p.p. 161-172 ; *Le temps de l'expérience chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2002, ch. 4, p.p. 215-284 ; et encore inédit, «Le témoignage comme “acte commun”», à l'occasion du Congrès : *“Camminare nella luce”*. *Prospettive della teologia morale a 10 anni da Veritatis Splendor*, Rome, Pontificia Università Lateranense, 2003.

⁸¹- *Ibid.*, p. 298.

⁸²- *Ibid.*, p. 309.

reproduisant la mort du Christ, Ignace confesse sa «foi», son «espérance» et son «amour» en revivant «réellement dans ces actes concrets» l'évènement pascal. Son martyre est de l'ordre du mémorial liturgique, c'est une «reprise effectuant» qui ouvrira le coeur des chrétiens à une nouvelle compréhension de «la vie selon le Christ». T. Nadeau-Lacour précise que, dans le martyre se manifeste la rencontre de la liberté de l'être humain et de la volonté de Dieu. La volonté d'Ignace est de «trouver le Christ», de s'unir à lui, dans une «communion» qui manifeste la volonté du Père. De cette manière, Ignace ordonne sa volonté à «la volonté de Dieu». Enfin, l'auteur souligne que la lettre d'Ignace à la communauté de Rome manifeste une représentation du monde, des souffrances et de la mort qui «renverse les perspectives». Ce nouveau monde est «celui de l'Alliance incarnée par le Christ», à partir duquel Ignace «mesure toute réalité» et où la mort est un moyen de «naître à lui-même, aux autres et à Dieu⁸³».

Une notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi

En décembre 1997, la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* faisait parvenir au Révérend Père Marciano Vidal une notification publique concernant quelques-uns de ses écrits publiés avant et après la parution de *Veritatis Splendor*⁸⁴. Le texte de la contestation officielle signifiait à l'auteur certaines erreurs «théoriques et pratiques» qui soulevaient des problèmes au sujet du «rapport entre la liberté et la vérité». Aussi, pour illustrer le caractère problématique de ce rapport, nous résumerons brièvement les principaux aspects doctrinaux notifiés par la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* qui touchent à l'objet de notre recherche⁸⁵. Parmi les ouvrages examinés, la *C. D. F.* souligne que le moraliste M. Vidal veut instaurer «un dialogue avec “l'homme autonome, séculier et concret”», mais que cette préoccupation «louable» ne lui permet pas d'éviter «certaines erreurs» signalées par *Veritatis*

⁸³ - *Ibid.*, p. 315.

⁸⁴ - *Notifications de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*, <http://www.vatican.va>.

⁸⁵ - Désormais, nous utiliserons le sigle *C. D. F.* pour désigner la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi*.

Splendor (§§ 36-37 ; 41-45) au sujet de la «morale autonome»⁸⁶. En effet, M. Vidal n'admet pas que la foi et la raison ont «une source et une fin communes» et, par conséquent, il sépare ces deux notions «dans une optique d'émancipation». Ainsi, la perspective de M. Vidal n'admet pas que la raison morale de l'être humain puisse être «éclairée par la révélation divine et par la foi». La *C. D. F.* note aussi que «la référence à Jésus de Nazareth», selon l'auteur, n'offre qu'une «orientation» à l'éthique chrétienne. Enfin, la *C. D. F.* mentionne que le commentaire de *Veritatis Splendor* par l'auteur montre une «conception défectueuse de la compétence morale du Magistère ecclésiastique» et, qu'en utilisant «la méthode du conflit des valeurs ou des biens» pour étudier les différents «problèmes éthiques», M. Vidal en vient à réduire considérablement «le rapport entre la liberté et la vérité» et le rapport entre «la conscience et la loi».

Bilan de l'année 1997

Au terme de cette année, nous remarquons la nécessité pour plusieurs théologiens de rappeler les fondements moraux énoncés par *Veritatis Splendor*, afin de sauvegarder la spécificité de la morale chrétienne qui assure la dignité humaine, la vraie liberté et la Vérité de Dieu. Ils ont le souci de présenter la morale chrétienne d'une façon plus accessible, ce qui permet aux croyants de redécouvrir la nouveauté de leur foi et de prendre conscience du lien essentiel entre «vérité-bien-liberté». Nous pouvons noter par ailleurs que les thèmes du «martyre» et du «don de soi» comme témoignages de la foi chrétienne, développés à partir de *Veritatis Splendor* et dans lequel se réalise pleinement le rapport entre la liberté et la vérité, sont ici abordés pour la première fois par T. Nadeau-Lacour.

⁸⁶ - Les ouvrages de M. VIDAL examinés par la *C. D. F.* qui nous intéressent sont : *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teologico-moral de la encyclica Veritatis splendor*, Madrid, Éditions PPC, 1994 ; et *Moral de actitudes*, vol. III, *Moral social*, Madrid, Editions PS, 1995.

5. 1998

En apparence, mise à part la publication d'un dictionnaire de théologie et celle d'une conférence, nous n'avons trouvé aucune production littéraire francophone traitant de la vérité ou de la liberté pour l'année 1998. En fait, la parution de la lettre encyclique *Fides et Ratio* de Jean-Paul II, peut représenter un événement qui, tout en dépassant le domaine de la morale, s'inscrit dans le contexte de crise provoquée par l'affaiblissement du sens de la vérité. En effet, cette dernière interpelle les philosophes et les théologiens dans le but de montrer l'exigence de rechercher la Vérité pour rendre compte pleinement de la réalité. Or, cette «Vérité ultime» c'est Dieu, c'est sur celle-ci que doit s'appuyer la raison humaine si elle désire parvenir à la vérité intégrale sur «l'homme» et sur le «monde».

Un dictionnaire critique de théologie

Publié en février, ce dictionnaire consacre plusieurs pages aux articles «liberté» et «vérité», sans montrer toutefois l'apport de *Veritatis Splendor* dans la compréhension de ces deux termes⁸⁷. Pour le mot «liberté», deux auteurs exposent leurs recherches. Wolfgang Thonissen aborde la liberté dans la perspective de la «théologie systématique», alors que Olivier O'Donovan l'étudie selon la perspective de la «théologie morale». Le premier auteur souligne tout d'abord les différents sens du concept philosophique de liberté : l'absence de dépendance envers un maître ou d'entrave extérieure ; «suffisance à soi-même» (Socrate/Xénophon), capacité «de choisir» (Aristote), pouvoir «de décision» (Augustin) et «d'agir spontanément» en toute «autonomie» (E. Kant). Ensuite, W. Thonissen précise que le concept chrétien de liberté se réfère à la «liberté de Dieu» et à la «liberté de l'homme». Ainsi, il s'arrête au «concept» biblique liberté en expliquant qu'il se comprend «toujours comme une libération» du peuple ou de «l'homme» par Dieu ou le Christ. Par la suite, W. Thonissen retrace

⁸⁷ - *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves LACOSTE (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

l'évolution du concept de liberté de Dieu et de liberté de l'être humain en partant de «l'Église ancienne» jusqu'à la «théologie contemporaine». Il est à noter que l'auteur insiste presque exclusivement sur la vision protestante de ces deux libertés et se réfère uniquement à des penseurs allemands. En ce qui concerne la «théologie systématique», O. O'Donovan présente la «liberté chrétienne» dans l'Église primitive en rapport avec «l'esclavage». Dans cette perspective, il mentionne que c'est surtout dans les écrits de Paul, de Jacques et de Jean «qu'il est question de la liberté». Selon lui, la conception chrétienne de la liberté inclut des éléments «psychologiques» et «politiques» qui mettent en relief la «réalité sociale» de «l'esclave et de l'homme libre», l'esclavage n'étant qu'une forme de «dépendance et d'assujettissement», le «véritable asservissement» est conçu comme provenant du «péché». C'est pourquoi, l'esclave et le maître devaient être libérés par le Christ. Les chrétiens considéraient donc l'esclave et le maître comme «des serviteurs du Christ» qui étaient «égaux» devant Dieu⁸⁸.

Nous retrouvons une double démarche similaire à l'article «vérité». En effet, Michael Theobald présente la vérité selon la perspective de la «théologie biblique», tandis que Jean-Yves Lacoste aborde ce terme dans la perspective de la «théologie historique et systématique». M. Theobald note que les «Septante» se réfèrent aux mots hébreux «'èmet» (solidité, permanence) et «'èmoûnâh» (confiance, fidélité) pour traduire le mot «vérité» de l'Ancien Testament. Le terme «'èmet» s'applique à des «paroles» ainsi qu'à des «hommes de vérité» et peut en ce sens, être «connu, mais doit avant tout être mis en pratique⁸⁹». Dans le Nouveau Testament, on retrouve, chez Paul, «la vérité de l'Évangile» qui peut désigner aussi «la logique de l'Évangile», la «vérité de Dieu» et de «sa Parole». La vérité peut prendre le sens de «véracité» ou «fidélité à une alliance». Chez Jean, elle est la «révélation» faite par Jésus de la réalité divine, attestant la vérité et identifié à celle-ci parce qu'il est un «don que le Dieu de la vie fait aux hommes». Enfin, M. Theobald ajoute que l'auteur de la première épître de Jean souligne que «l'éthique chrétienne s'enracine dans la vérité dévoilée par le Christ⁹⁰». Pour sa part, J.-Y. Lacoste rappelle, tout d'abord, que le christianisme primitif considère la vérité comme une réalité

⁸⁸ - *Ibid.*, p. 656.

⁸⁹ - *Ibid.*, p. 1213.

⁹⁰ - *Ibid.*, p.p. 1213-1214.

«christologique». La vérité se comprend alors comme une «présence du Dieu qui se révèle et comme «un témoignage» de cette révélation. Ainsi, toute la suite du christianisme ne sera que «l’histoire chrétienne de la vérité» se résumant en une «toujours plus grande interprétation du vrai en termes théologiques⁹¹». Dans cette perspective, la théologie est un langage qui sera confronté au cours des siècles à «d’autres discours vrais» qui remettront en cause «les vérités théologiques». J.-Y. Lacoste mentionne que, dès le Moyen Âge, le discours philosophique se caractérise par une «autonomisation» à l’égard de la théologie qui mènera peu à peu à l’exclusion des énoncés théologiques dans «le domaine du vrai». Pour l’auteur, la théologie «est propositionnelle», mais elle ne peut réduire la révélation à un «système de propositions». C’est pourquoi elle doit élaborer une «théorie théologique de la vérité» qui tient compte des «réinterprétations» de la révélation, tout en manifestant une «expérience de la vérité» dans des actes de foi.

Un discours à l’occasion de l’assemblée plénière des évêques de France

C’est à l’occasion des travaux de l’Assemblée plénière des évêques de France que Mgr Louis-Marie Billé présentait, dans son discours d’inauguration, une réflexion dont le thème central était : «vérité et liberté»⁹². Selon lui, ces deux termes, «s’il ne sont pas séparés», constituent «la trame du pontificat de Jean-Paul II». L’auteur mentionne que les voyages du pape ont été effectués afin de proclamer «la parole de vérité qui libère». Ainsi, le rapport entre la vérité et la liberté, exprimé de différentes manières «sur le plan philosophique, moral, théologique [et] spirituel», est une sorte de «fil rouge» qui conduit à «travers les textes majeurs» de Jean-Paul II. Dans *Redemptor Hominis*, le pape commentait l’évangile selon saint Jean en précisant l’exigence de la vérité «comme condition d’une authentique liberté» et en insistant sur l’importance «d’éviter toute liberté apparente, toute liberté superficielle et unilatérale qui n’irait pas jusqu’au fond de la vérité sur l’homme et sur le monde». L.-M. Billé observe que la porte était alors grande ouverte à *Veritatis Splendor* pour expliciter le rapport entre la vérité

⁹¹- *Ibid.*, p. 1215.

⁹²- *Église catholique de France*, <http://www.cef.fr>.

et la liberté. L'auteur explique comment cette encyclique a particulièrement révélé ce lien «dans le jugement de la conscience qui reconnaît la vérité sur le bien moral». Enfin, L.-M. Billé souligne que *Fides et Ratio* «nous guide» dans notre recherche d'un sens de la vie à accueillir «cette vérité que Dieu nous révèle en Jésus-Christ» où s'expriment, dans le «discernement du magistère» non seulement, une «diaconie de la vérité» mais aussi une «diaconie de la liberté». Dans cette perspective, la vérité du Christ en tant que Fils de Dieu mort sur la croix, «apparaît comme une vérité désarmée qui ne s'impose pas et qui s'adresse à notre liberté pour nous rendre libres».

Bilan de l'année 1998

Il est étonnant qu'un *Dictionnaire critique de théologie* qui veut retracer l'étymologie des mots «vérité» et «liberté», ainsi que l'historique de ces notions, ne mentionne pas l'apport de *Veritatis Splendor*. On peut aussi noter que les deux articles concernant ces termes ne traitent d'aucune manière du rapport entre la vérité et la liberté. Il n'en va pas de même pour le discours de L.-M. Billé qui met en évidence l'importance majeure de ce rapport dans la pensée de Jean-Paul II. Est-ce la fin du débat ?

6. 1999

Nous avons retrouvé pour cette année deux articles en langue française, dont un texte inédit.

Communio

Dans son édition de mars/avril, *Communio* publiait un article du Cardinal Joseph Ratzinger sur le rapport entre la vérité et la liberté⁹³. Ainsi, après avoir constaté la dévalorisation du «concept de vérité» par rapport à celui de liberté qui trône actuellement au sommet des droits fondamentaux de «l'homme», il propose une approche visant à rétablir la vérité comme valeur indispensable dans l'existence humaine. Selon J. Ratzinger, la liberté se définit, pour le sens commun, comme «le droit et la possibilité de faire tout ce que nous souhaitons et de ne pas devoir faire ce que nous ne voulons pas⁹⁴». Mais le problème de la vérité de cette liberté, c'est-à-dire, de la rationalité inhérente à l'acte de vouloir, demeure problématique. Dans quelle mesure est-il encore possible de faire confiance à la seule liberté dans l'accomplissement de la personne ? Il observe que, livré au seul principe de liberté, l'être humain a «perdu l'espoir» de transformer le monde et se demande même si cela vaut «la peine de le transformer». Devant cette sombre perspective, J. Ratzinger retrace historiquement le chemin qui a mené à la revendication moderne de la liberté, afin de trouver une nouvelle voie pour échapper à ce pessimisme moderne. Avec la doctrine de M. Luther, en passant par les Lumières avec J.-J. Rousseau et E. Kant, et, plus tardivement, avec F. Nietzsche et J.-P. Sartre, la liberté s'est progressivement opposée à la notion de «loi naturelle» tout en s'élevant au rang de droit primordial de l'individu. Mais la liberté de chacun, si elle ne suppose aucun encadrement par des règles, aboutit finalement à une négation de cette même liberté. En fait, c'est que cette dernière s'est graduellement isolée de toute autre valeur, demeurant comme principe tout-puissant et autosuffisant. Pourtant,

⁹³ - J. RATZINGER, «Liberté et vérité» : *Communio*, 24/2, (1999), 83-101.

⁹⁴ - *Ibid.*, p. 84.

refuser d'intégrer la liberté à la vérité mène à une absurdité puisqu'une liberté sans direction ni mesure conduit au non-sens de l'existence. Or la liberté ne peut s'inscrire que dans un partage à travers des droits communs. Selon J. Ratzinger, dans la recherche d'un «droit véritable», on doit considérer «non seulement l'humanité d'aujourd'hui ; mais aussi celle de demain⁹⁵». Il fait donc appel à une responsabilité en «conformité avec l'essence de l'homme», celle que l'on retrouve dans les grandes traditions religieuses. Ainsi, la liberté se constitue dans «la coexistence des libertés», en trouvant sa source morale dans le «Décatalogue» qui représente «le fondement de tout droit à la liberté, et la véritable force libératrice de l'être humain⁹⁶». Par ce rapprochement, il souligne trois points en conclusion. Premièrement, le droit «est constitutif» de la liberté. Deuxièmement, on ne peut réaliser pleinement «l'état absolument idéal» des libertés, mais on doit posséder des modèles idéaux vers lesquels tendre. Et troisièmement, la raison doit s'appuyer sur «les grandes traditions religieuses» afin de ne pas verser dans l'absurde, car «s'il n'y a pas de vérité de l'homme», celui-ci «n'a pas de liberté».

Un troisième texte inédit

Dans cet article, R. Tremblay aborde «le don de soi» comme condition de la réalisation plénière de l'être humain⁹⁷. Le sujet traité par R. Tremblay concerne un aspect important de la liberté humaine qui ne peut prendre son sens qu'en lien avec la Loi et la Vérité de Dieu ; il s'agit, bien sûr, du martyre. Dans cette perspective, R. Tremblay précise tout d'abord que la *sequela Christi* implique la «joie» et aussi le «passage obligé» par la croix. Il ne veut pas faire l'apologie du martyre, mais devant les tentatives utopiques pour rejeter l'aspect tragique de l'existence, R. Tremblay désire montrer comment la «croix» peut être «la condition de la plénitude de l'*humanum*». Ainsi, il s'arrête

⁹⁵- *Ibid.*, p. 96.

⁹⁶- *Ibid.*, p. 99.

⁹⁷- R. TREMBLAY, «Le Christ, plénitude de l'*humanum*. En marge de *Veritatis Splendor*» : [inédit en français], 1-9 ; R. TREMBLAY m'a autorisé à citer ce texte dont j'indique ici la référence originale de publication. Pour l'édition italienne, «Il Cristo, pienezza dell'*humanum*. In margine a *Veritatis Splendor*», dans : Livio MELINA et J. NORIEGA (dir.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, [recueil d'articles], Rome, Pontificia Università Lateranense, 1999, p.p. 399-415.

premièrement à la «conception essentiellement positive» de la croix en expliquant qu'elle représente «la réalité de ce monde» et «l'infinie grandeur de l'amour de Dieu⁹⁸». Après avoir souligné historiquement la cruauté de ce supplice, R. Tremblay remarque que la croix a servi le plan de Dieu qui a voulu indiquer à l'être humain l'impossibilité de «se sauver par ses propres moyens». La croix, en tant qu'elle est «partie intégrante de la *sequela*», est le «lieu privilégié par Dieu» pour exprimer son amour «indicible» et sa «présence». Les nombreux martyrs dans l'histoire de l'Église, comme par exemple Ignace d'Antioche, se sont ainsi retrouvés «à ce rendez-vous avec Dieu». Ensuite, R. Tremblay poursuit sa réflexion en soulignant que, pour Jésus, la croix est un «Oui» inconditionnel au Père dans lequel se situe «l'accomplissement» de son «Être filial⁹⁹». Il observe aussi que c'est «par obéissance» à Dieu et en étant «solidaire» de l'humanité pécheresse que Jésus meurt sur la croix. Cette attitude d'obéissance et d'abandon qui concerne «l'être» même de Jésus est beaucoup plus «profonde qu'un simple acte de vertu». Selon ce point de vue, l'amour de Dieu se révèle dans le Fils qui tient «son origine du Père» et retourne à lui. La croix est «l'accomplissement “économique” du mystère filial» parce que, par la crucifixion de Jésus, «l'homme pécheur s'y voit aimé» par le Père dans le Fils obéissant et réintégré «dans la maison paternelle après l'avoir purifié de ses péchés¹⁰⁰». Dans le Fils qui a été ressuscité d'entre les morts par le Père, l'être humain est constitué «enfant de Dieu». En portant librement cette croix, l'être humain s'ouvre à la dimension de service qui caractérise la «*sequela Christi*» de la morale chrétienne.

Bilan de l'année 1999

Avec ces deux textes nous retrouvons l'importance pour ces auteurs de ne pas séparer la dimension religieuse de la morale, si on veut assurer un fondement solide sur lequel puisse reposer la société. De même, nous constatons chez ces théologiens l'importance de rétablir le sens d'une vérité

⁹⁸- *Ibid.*, p. 2.

⁹⁹- *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁰- *Ibid.*, p. 8.

trascendente per comprendere il senso comunitario della libert  umana. Insi, la realizzazione della libert  in una societ  non   possibile secondo loro che se essa   costituita da un diritto fondato su una natura universale comune a tutti gli esseri umani. Or, questa natura, come l'indicano questi due testi,   di origine divina. C'  in questo senso che la verit  del nostro essere pu  orientare la nostra libert . Per la Sua Legge, Dio ci offre di vivere nell'amore reciproco permettendo cos  un fondamento inalterabile alla comunit  umana. Il dono di s  nel servizio degli altri   certamente la via regale per arrivare liberamente alla comunione fraterna dei figli di Dio. Per questi autori il martirio di Ges  e di altri cristiani a sua volta, ha mostrato che questa via d'amore   l'unica che pu  calmare le sofferenze e vincere la morte. Secondo questi teologi, c'  in questa prospettiva che si realizza pienamente la libert  umana in relazione con la verit  e la Legge di Dio. Infine, ci sembra che, con questi due articoli, gli autori desiderino rilanciare il dibattito morale sulla base specifica della natura di «l'uomo» in cui si esprime perfettamente il rapporto tra la liberté umana e la verit  di Dio.

7. 2000

Trois textes en langue française nous ont été accessibles pour cette année parmi lesquels on retrouve deux articles dont un publié sur internet et une communication particulièrement importante.

Le Journal des Séminaristes de Strasbourg

Publié par le *Journal des Séminaristes de Strasbourg*, l'article d'Hervé Paradis-Murat, s'intéresse à «l'option fondamentale» en lien avec *Veritatis Splendor*¹⁰¹. Après avoir rappelé le contexte dans lequel cette théorie a été élaborée, H. Paradis-Murat montre ce qui la caractérise en soulignant «les bénéfices» qu'elle peut apporter en théologie morale. Il relève ensuite «les dérives possibles de cette notion» en se référant aux critiques de l'encyclique. Dans cette perspective, il observe tout d'abord que les théologiens ont élaboré cette théorie en étant «attentifs à une interprétation évolutive de l'action humaine» c'est-à-dire à «l'historicité de l'agir moral». L'auteur explique que l'option fondamentale trouve sa «légitimité dans la Bible», comme le remarque *Veritatis Splendor*, lorsqu'elle souligne l'importance du «choix fondamental» qui qualifie la vie morale et engage «radicalement la liberté devant Dieu». Selon l'auteur, l'option fondamentale n'est pas «d'abord obéissance à une loi extérieure mais réponse existentielle à Dieu» ; elle met en relief «l'unité et la profondeur de l'existence morale. Ainsi, les «actes catégoriaux» pourraient remettre en cause une «option fondamentale pour le bien». Mais cette théorie invite à considérer «l'orientation générale de la vie morale et non chaque acte catégoriel». Pour H. Paradis-Murat, les critiques de l'encyclique à l'égard de l'option fondamentale montre qu'elle «méconnaît la nature même» de cette théorie. D'abord, parce que l'option fondamentale, en tant que «réponse athématique de l'homme à l'interpellation morale de Dieu» n'élimine pas les péchés. Ensuite, parce que cette théorie n'est pas «sans lien avec l'existence

¹⁰¹ - Hervé PARADIS-MURAT, «Péché et option fondamentale» : [1^è partie], *Le Journal des Séminaristes de Strasbourg*, 22, (2000) ; [2^è partie], *Le Journal des Séminaristes de Strasbourg*, 23, (2000) ; *Microsem*, <http://perso.wanadoo.fr>.

concrète de l'homme», il n'y a pas de distinction entre l'option fondamentale et les «actes concrets de l'existence». Enfin, parce qu'elle n'est pas une «morale de pure intention» qui ne prend pas en compte «le contenu de l'agir et de la réalisation effective de l'homme», cette théorie permet de mieux comprendre la «responsabilité subjective» de l'être humain en replaçant «l'acte catégorial dans l'épaisseur des déterminismes de la personnes». H. Paradis-Murat conclut en remarquant qu'une juste compréhension de l'option fondamentale permet de redécouvrir en morale chrétienne, la «responsabilité personnelle induite par notre liberté» plutôt que d'insister sur une «identification entre le péché et la transgression de la loi».

Une communication du 34^e congrès de la Société canadienne de Théologie

C'est en octobre 1997 que se tenait le 34^e Congrès de la Société canadienne de Théologie, mais les *Actes* de ce congrès n'ont été publiés que dans le second trimestre 2000. À cette occasion, Pierre Gaudette présente une communication sur *Veritatis Splendor* dans laquelle il trace, premièrement, un «inventaire des réactions de théologiens moralistes» pour, ensuite, refaire une lecture de «la tradition thomiste» et formuler autrement «certaines affirmations» de l'encyclique¹⁰². Ainsi, il constate tout d'abord que la «communauté théologique» reconnaît l'importance de *Veritatis Splendor* pour la «réflexion morale» surtout en ce qui concerne «l'orientation christologique» du premier chapitre, mais qu'il n'en va pas de même pour le second chapitre. Il signale à cet égard les réactions partagées des théologiens qui vont de l'adhésion jusqu'au rejet. Selon P. Gaudette, les discussions tournent autour d'un «point crucial» de l'enseignement de Jean-Paul II : «l'existence et l'identification de préceptes négatifs» et «d'actes intrinsèquement mauvais». Sur ce point, il affirme que l'encyclique «ne fait pas beaucoup avancer le débat», d'autant plus qu'elle se réfère souvent à «l'autorité du Magistère¹⁰³». Dans cette perspective, l'argumentation rationnelle utilisée par *Veritatis Splendor* ne réussit pas

¹⁰² - Pierre GAUDETTE, «Par-delà *Veritatis Splendor*», dans : Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie pour quoi ? Pour qui ? Les Actes du 34^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997*, Montréal, Éditions Fidès, 2000, p.p. 361-376.

¹⁰³ - *Ibid.*, p.p. 364-365.

«toujours à convaincre». Après avoir remarqué que l'encyclique utilise à tort la notion d'actes intrinsèquement mauvais dans un cadre qui se réfère à la «casuistique», P. Gaudette entreprend une relecture de «la tradition thomiste» sur la loi naturelle et sur la manière «dont saint Thomas conçoit l'élaboration des normes» en morale. L'auteur souligne que le concept de «loi naturelle» chez Thomas d'Aquin ne soumet pas «la raison à une réalité extérieure» ; il repose plutôt sur la capacité de la raison à «découvrir la loi morale et d'en élaborer progressivement les normes¹⁰⁴». Cette manière de voir la loi naturelle montre que la «raison humaine» participe à la «raison divine» en élaborant et en justifiant «la validité» des normes morales. Enfin, P. Gaudette se réfère à Thomas d'Aquin en soulignant que les «préceptes premiers» de la loi naturelle, exprimés dans le Décalogue, sont «insuffisants» pour régler les problèmes moraux, parce que, plus on descend dans le «concret et le particulier», plus leurs applications deviennent difficiles. Selon P. Gaudette, la perspective thomiste laisse une place «à l'historicité de la loi morale» et au dialogue qui permet à une «casuistique», comme «méthode de réflexion», d'être «attentive» aux différentes circonstances dans l'élaboration «des critères de jugement appropriés¹⁰⁵». Il ajoute que nous ne devons pas oublier l'importance de la vertu de «prudence» dans la pensée thomiste pour la formation morale du «sujet». Avec les autres vertus, elle peut aider à «situer à leur place les préceptes moraux» qui sont au «service» d'une liberté qui doit être construite pour qu'elle soit «capable de reconnaître les exigences de la vérité morale».

L'agence Internationale Zenit

Dans son bulletin informatique du 4 décembre 2000, *L'agence Internationale Zenit*, publiait une entrevue avec L. Melina au sujet du congrès sur «la vérité et la liberté dans la théologie morale» qui s'était tenu les 24 et 25 novembre de la même année¹⁰⁶. Organisé par le Centre international de

¹⁰⁴ - *Ibid.*, p. 367.

¹⁰⁵ - *Ibid.*, p.p. 371-372.

¹⁰⁶ - *L'agence Internationale Zenit*, Zenit.org. Les actes de ce congrès seront publiés dans *Verità e Libertà nella Teologia Morale*, sous la direction de L. MELINA et Juan LARRÚ, Rome, Pontificia Università Lateranense, 2001.

recherches sur la théologie morale (*AIRTM*), ce congrès voulait approfondir la réflexion théologique sur le rapport vérité/liberté dans une «perspective pratique de la morale»¹⁰⁷. Cette rencontre avait pour but de répondre à «une indication contenue dans *Veritatis Splendor*» sur la situation de «crise» en morale, provoquée par la séparation entre la vérité et la liberté. Ainsi, L. Melina explique qu'en étant «étrangère à la liberté», la vérité devient une «vérité mécanique imposée de l'extérieur» et, en étant «étrangère à la vérité», la liberté devient «arbitraire» et «sans référence à sa propre direction». L'auteur mentionne que la «confrontation» entre les «experts en théologie morale» a débouché sur des «réflexions intéressantes», comme, par exemple, sur l'idée d'une synthèse entre ces deux termes «qui se trouve à l'origine de la beauté» ou sur l'idée d'une «direction du sens de la vie dans lequel on ne trouve que la vérité», ou encore sur l'idée d'une expérience «originelle de l'amour», considérée comme une expérience qui «donne un contenu à la liberté» et une «indication sur la nature de la vérité». Enfin, certains intervenants ont expliqué que le Christ est «la vérité de l'homme» parce qu'il «est le chemin» ; d'autres ont souligné que la vérité est «le guide de la liberté mais elle n'est accessible qu'au prix d'un risque personnel» dans le sens où on ne peut accéder à la vérité qu'en étant «prêt à donner sa vie pour elle». Selon L. Melina, le défi important pour le christianisme est de présenter la vérité non pas comme «un moralisme imposé à la liberté, de l'extérieur», mais comme «le sens d'une moralité authentique» qui est l'expression d'un «dynamisme fondamental du cœur humain».

Bilan de l'année 2000

Les textes de cette année montrent que *Veritatis Splendor* suscite toujours la réflexion en théologie morale. La communication de P. Gaudette permet de voir l'importance accordée par les théologiens moralistes aux problèmes moraux soulevés par le rapport entre la Loi de Dieu et la liberté humaine qui s'exprime dans les actes particuliers. L'article d'H. Paradis-Murat fait suite à cette préoccupation lorsqu'il souligne son incompréhension devant les critiques de Jean-Paul II à l'égard de «l'option

¹⁰⁷ - Dans la préface des actes de ce congrès, L. MELINA souligne que «la rupture du lien constitutif entre la vérité et la liberté est à l'origine de la crise de la morale contemporaine. Cette rupture a provoqué deux tendances simultanées de pensées erronnées : celle qu'on peut appeler une éthique de la "liberté sans vérité" et celle d'une éthique de la "vérité sans liberté"» ; p. 5.

fondamentale». Conscient de cette problématique en théologie morale, le congrès organisé par L. Melina, tentait de restaurer le lien entre la vérité de Dieu et la liberté humaine en cherchant de nouvelles pistes de réflexions. D'ailleurs, le souci exprimé par L. Melina indique une volonté d'approfondir les positions de *Veritatis Splendor* afin de permettre une meilleure compréhension du rapport entre la vérité et la liberté.

8. 2001-2003

Pour cette dernière période étudiée, nous avons répertorié cinq textes en langue française dont deux monographies particulièrement importantes, une publiée en 2001 et une autre publiée en 2003, un précis de théologie morale, un message de Jean-Paul II publié sur internet et une communication en cours d'édition pour l'année 2003.

Une onzième monographie

Publié dans le premier trimestre de 2001, cet ouvrage de R. Tremblay est une synthèse de ses recherches sur le fondement christologique de la morale chrétienne depuis plus de vingt ans¹⁰⁸. Dans la perspective de ce livre, le Christ comme fondement moral et la «Croix» prennent une «importance capitale» pour comprendre la relation entre «Dieu et l'homme». C'est l'occasion pour lui de revenir sur certains aspects de *Veritatis Splendor*. Dans la première partie, R. Tremblay trace tout d'abord un portrait historique de «la réception et de l'actualisation» du décret de Vatican II *Optatam Totius*, pour ensuite approfondir le «fondement» de la morale. La seconde partie met en relief le «rôle de l'élévation du Fils» en insistant sur le «paradoxe» de la croix où se rencontre «le scandale» et «l'exaltation», la «faiblesse de l'homme» et la «grandeur de Dieu». En outre, R. Tremblay souligne, dans cette partie, les «traits essentiels d'une morale de type filial», afin de montrer que dans «l'Amour» du mystère pascal, le «fondement ultime de cette morale» est le «Fils parce qu'il est le Père». Dans la troisième partie, R. Tremblay articule sa réflexion autour des sacrements de «réconciliation» et de «l'eucharistie» qu'il présente comme «l'accomplissement» de la morale chrétienne. En guise de «complément doctrinal», R. Tremblay présente une «étude» du commentaire de Thérèse de Lisieux sur «l'enfant prodigue» dans l'évangile de Luc. Enfin, il conclut cet ouvrage en exposant une réflexion sur le dualisme «entre le péché/ténèbres et la grâce/lumière» dans l'oeuvre artistique du Caravage.

¹⁰⁸ - R. TREMBLAY, *L'élévation du Fils. Axe de la vie morale*, Montréal, Éditions Fides, 2001.

R. Tremblay observe que certaines théories éthiques s'étaient éloignées des indications proposées par *Optatam Totius* concernant le lien de la morale avec le Christ, en revendiquant une autonomie de la raison et de la morale, mais que *Veritatis Splendor* a ramené dans la réflexion théologique une juste perspective de «l'autonomie de l'homme». Or, le «point d'ancrage» de la morale chrétienne se situe dans «la personne concrète du Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité¹⁰⁹». Ainsi, par «son “oui” libre à “l'ordre” du Père», Jésus obéit à la volonté de Dieu en manifestant «l'unité fondamentale» du Fils et du Père. Le Christ accomplit ainsi librement «le dessein d'Amour du Père en notre faveur¹¹⁰». Selon la perspective de R. Tremblay, la mort de Jésus sur la croix révèle un «portrait passablement sombre de l'homme». En effet, le «juste crucifié» se présente comme un «miroir» qui reflète le «manque de vérité» et le «mensonge» de l'être humain. Ainsi, parce que l'être humain «a fait un mauvais usage de sa liberté, les traits humains du Fils sont éternellement ceux d'un Crucifié au coeur ouvert¹¹¹». Toutefois, en assumant les «carences» de la liberté humaine, Jésus la redresse par son sacrifice et son amour en réconciliant le «pécheur» avec Dieu.

La suite d'un précis de théologie morale générale

Publié au mois de janvier 2003, le second tome du *Précis de théologie morale* de J.-L. Bruguès traite du «bonheur» dans la première partie, de la «liberté» dans la seconde et de la «conscience» dans la dernière¹¹². Dans cet ouvrage, la morale chrétienne se présente comme «une démarche» vers le bonheur et, pour la réaliser, les êtres humains possèdent «deux facultés essentielles», la liberté et la conscience. Selon cette perspective, la vérité et la liberté sont les deux pôles de la morale chrétienne. D'une part, Dieu seul qui «est vérité» et «Souverain Bien» peut rendre l'être humain «parfaitement

¹⁰⁹ - *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁰ - *Ibid.*, p. 58.

¹¹¹ - *Ibid.*, p. 106.

¹¹² - J.-L. BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale, Tome II: "Anthropologie morale"*, [Essais de l'École cathédrale], Paris, Éditions Parole et Silence, 2003.

heureux» car tout bonheur «trouve en lui sa source et sa mesure». D'autre part, puisque Dieu est la «fin ultime de l'homme» et que tout «ce qui existe tend vers une fin», l'être humain doit la «découvrir», puis la choisir par une décision volontaire» et se diriger «librement vers la fin en posant des actes dits humains¹¹³». Ainsi, la vérité divine et la liberté humaine sont les éléments essentiels du bonheur, pour que l'être humain soit responsable de ses actes, il est indispensable que «ses décisions soient libres et éclairées». À ce sujet, J.-L. Bruguès observe que le christianisme apporte un éclairage particulier. Tout d'abord, la mort sur la croix et la résurrection de Jésus-Christ ont permis de dépasser la notion de «destin inexorable» en situant la liberté humaine dans une «*relation concrète*» entre le «Créateur et la créature». La liberté apparaît donc comme «le *signe privilégié* de l'image divine». L'être humain doit alors être capable de répondre et de collaborer librement à l'amour de Dieu. La liberté humaine est, en ce sens, «la *condition de la vérité* de cette réponse». Ensuite, on retrouve dans la pensée chrétienne l'importance de la «dignité humaine» qui constitue «le fondement» de la liberté, parce qu'en posant des «*actes libres*», l'être humain se «montre à la hauteur de sa propre dignité». C'est de cette manière qu'il «devient un sujet responsable» et qu'il peut répondre à «l'appel» de Dieu. Toutefois, J.-L. Bruguès rappelle qu'on ne peut comprendre la «condition véritable» de la liberté humaine qu'en la replaçant dans «*l'économie du salut*». C'est pourquoi il souligne que le «vrai secret de la liberté consiste à se soumettre à la grâce divine, à la vérité de Dieu et adhérer à la Loi éternelle¹¹⁴». Enfin, l'Église enseigne que la «liberté personnelle» doit passer par l'éducation de la «*conscience*» en gardant un «constant souci de la vérité» et que l'Esprit Saint demeure le «pédagogue par excellence» de celle-ci. Puisqu'il «est vérité», l'Esprit Saint éclaire la conscience en développant «en elle un goût de la vérité». Selon cette perspective la «liberté de conscience» n'est pas opposée à la «vérité», puisqu'elle indique la «condition même de sa recherche» et qu'elle «appartient à *l'ordre moral* objectif voulu par le Créateur lui-même¹¹⁵». La liberté chrétienne est certainement «dangereuse pour celui qui témoigne» de la vérité, mais les «*martyrs*» chrétiens n'ont jamais refusé de donner leur vie pour confesser «la vérité de l'homme et la vérité de Dieu».

¹¹³ - *Ibid.*, p.p. 60-61.

¹¹⁴ - *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁵ - *Ibid.*, p.p. 190-191.

Un message de Jean-Paul II au cardinal Joseph Ratzinger

Afin de remercier la *C. D. F.* pour l'organisation d'un symposium international qui se tenait à Rome en novembre 2003, le pape a fait parvenir au mois de septembre 2003, un message à J. Ratzinger¹¹⁶. Dans ce message, Jean-Paul II souligne que la «valeur doctrinale» de *Veritatis Splendor* est plus «actuelle» que jamais. Il rappelle que le Christ «constitue le véritable horizon de l'être et de l'action de l'homme» parce qu'il se présente «en personne comme une réponse décisive» aux interrogations morales de l'humanité. En effet, l'être humain peut recevoir du Christ «la lumière de la vérité» sur le bien et le mal. Jean-Paul II mentionne que les enseignements de *Veritatis Splendor* proposaient aux être humains de se référer au Christ et de «persévérer dans son imitation» pour vivre dans le monde car les «réalités essentielles» ne se fondent pas sur les «évolutions culturelles éphémères», mais dans le Christ et le «projet de Dieu». C'est pourquoi, devant le «climat de contestation de la vérité salvifique et de la diffusion du relativisme à l'égard de la loi morale», le pape exhorte les participants de ce congrès à «approfondir» le rapport entre la «vérité, le bien et la liberté». Il précise d'ailleurs que ce lien trouve son «fondement ontologique» dans la «nature de l'homme» et dans «l'incarnation» qui se trouvent renouvelés dans «l'évènement historique et salvifique de la croix de notre rédempteur». Ainsi, c'est en tenant son «regard fixé sur le Crucifié» que l'Église peut comprendre tout le sens de la liberté qui «se résume par le don de soi dans le service de Dieu et de ses frères». Par le sacrifice de Jésus, la vérité de la morale chrétienne devient, dans l'Esprit Saint, «la loi nouvelle du peuple de Dieu. Enfin, Jean-Paul II rappelle que, cette «Vérité qui se donne par amour», offre une réponse à la «demande de bonheur» des êtres humains. Il conclut en remerciant les intervenants de leur «collaboration fidèle et loyale» au Magistère de l'Église et de leur contribution à la réflexion en théologie morale.

¹¹⁶ - *Message au Cardinal Joseph Ratzinger lors du symposium organisé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*, <http://www.vatican.va>.

Un quatrième texte inédit

À l'occasion du congrès international «*Camminare nella luce*» tenu à Rome en novembre 2003, T. Nadeau-Lacour présentait une communication qui soulignait explicitement l'importance du rapport entre la vérité et la liberté dans «l'acte de témoigner»¹¹⁷. Tout d'abord, elle remarque brièvement que «l'intérêt» philosophique et théologique pour le «*témoignage*» était très marqué dans les «décennies 1960 et 1970», puis que cet intérêt avait presque disparu jusqu'à tout récemment avec les encycliques *Veritatis Splendor* et *Evangelium vitae*. Ensuite, T. Nadeau-Lacour s'arrête au sens «juridique et profane» de «l'acte de témoigner» en précisant que cet «acte libre» suppose une relation du témoin «avec lui-même» dans sa décision de témoigner ; «avec la réalité-vérité» dont il témoigne ; et «avec d'autres êtres humains» devant lesquels il témoigne. Il apparaît dès lors que le témoignage est un «*acte commun*», qui engage le témoin «dans une relation de *communication*, d'*union*, et de *communion*»¹¹⁸. Dans cette perspective, T. Nadeau-Lacour montre que le «martyre» comme acte suprême du témoignage réalise pleinement la «nature relationnelle de l'être humain». En se référant, pour son étude, à «l'acte de témoigner» d'Étienne, l'auteur constate que ce dernier n'est pas «mort pour Jésus», mais parce qu'il a «témoigné en faveur de Jésus». T. Nadeau-Lacour observe dans un premier temps qu'en s'engageant librement, le témoin doit répondre de la «vérité» qu'il veut affirmer, mais aussi de «lui-même» et de «ce qu'il est». Ce qui implique une «cohérence intérieure» du témoin le situant devant «sa propre vérité». En attestant la vérité dans son témoignage, le témoin exprime «sa liberté» et la «vérité de son être». Dans un second temps, T. Nadeau-Lacour mentionne que l'acte de témoigner prend son origine dans «l'adhésion du témoin à la vérité» qu'il décide d'attester. Dans le cas du chrétien cette vérité est Jésus-Christ, «parfaite réalisation de l'amour de Dieu pour l'humanité et pour chacun»¹¹⁹. Or, le chrétien doit s'abandonner «à la volonté de Celui dont il témoigne» en reconnaissant

¹¹⁷ T. NADEAU-LACOUR, «Le témoignage comme "acte commun"» : [inédit en français], 1-17 ; T. NADEAU-LACOUR m'a autorisé à citer ce texte en français qui sera publié en italien dans les actes du congrès «*Camminare nella luce*» *Prospettive della teologia morale a 10 anni da Veritatis Splendor*, tenu à Rome, Pontifica Università Lateranense, 2004.

¹¹⁸ - *Ibid.*, p.p. 3-4.

¹¹⁹ - *Ibid.*, p.p. 10-11.

«qu'il est aimé de Dieu» et en consentant «à être aimé» dans l'union au Christ. Ainsi, le «consentement» du témoin révèle aussi le rapport entre sa liberté et la vérité qu'il consent à témoigner. Enfin, T. Nadeau-Lacour signale que le témoin témoigne toujours devant quelqu'un. C'est pourquoi, «l'acte de témoigner est un acte de communication» qui place les destinataires «face à la vérité» témoignée avec laquelle il les met en relation. Par cet acte, le martyr chrétien témoigne aux autres du «salut» offert dans le Christ et de «l'amour de Dieu pour eux», tout en proclamant «une forme de fraternité, de communion universelle *enfantée* sur la croix¹²⁰». T. Nadeau-Lacour présente sa réflexion comme la première étape d'une théologie morale qui trouverait dans l'acte du témoin un modèle de l'agir moral chrétien.

Une douzième monographie

Publié dans le dernier trimestre de 2003, l'ouvrage de Waltraud Linnig s'intéresse spécifiquement au rapport entre Bible et Morale selon *Veritatis Splendor*¹²¹. Elle aborde indirectement le rapport entre vérité, loi et liberté, mais insiste sur quelques perspectives de renouvellement en théologie morale ouvertes par l'encyclique. Dans cet ouvrage qui résume une thèse doctorale, l'auteur se demande si l'Écriture peut nous aider aujourd'hui à trouver des réponses aux nouvelles questions éthiques soulevées, entre autre, par la bioéthique, la recherche génétique, la mondialisation et l'environnement. En s'appuyant principalement sur le premier chapitre de *Veritatis Splendor*, W. Linnig entreprend une étude systématique de l'interprétation biblique de la parabole du jeune homme riche (Mt 19, 16-26) dans l'encyclique afin de «montrer les apports de ce retour à l'Écriture pour la théologie morale¹²²». Ainsi, l'auteur veut ressaisir «l'exégèse du sens moral» du texte biblique commenté par l'encyclique en confrontant l'interprétation exégétique de Jean-Paul II à la doctrine conciliaire de *Dei Verbum*. À cette égard, W. Linnig souligne que *Veritatis Splendor* «développe la

¹²⁰ - *Ibid.*, p. 15.

¹²¹ - Waltraud LINNIG, *Agir selon l'Évangile*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2003.

¹²² - *Ibid.*, p. 10.

doctrine conciliaire de l'interprétation biblique et donne comme à l'avance une réponse aux interrogations de l'exégèse actuelle¹²³. Dans cette perspective, l'auteur mentionne que l'encyclique indique que «la dimension humaine» des textes bibliques «se découvre» par l'étude «dans la foi» du «sens spirituel» contenu dans l'Écriture. *Veritatis Splendor* met ainsi en oeuvre l'enseignement du Concile en manifestant «l'unité spirituelle» entre la Bible et la Tradition de l'Église. De cette manière, l'interprétation biblique de l'encyclique, tout en s'appuyant sur «l'exégèse scientifique», ne dégage «pleinement le sens de la Parole de Dieu qu'en lisant l'Écriture dans l'Esprit qui l'a inspirée¹²⁴». C'est pourquoi, W. Linnig affirme que *Veritatis Splendor* développe et met en pratique la doctrine de *Dei Verbum* sur «l'inspiration spirituelle» de l'Écriture et «fait entrer ses lecteurs dans la Tradition vivante de la Parole de Dieu». Enfin, l'auteur montre que l'encyclique rétablit «les liens étroits et vivants entre morale catholique et l'Évangile, centre de l'Écriture¹²⁵».

Bilan des années 2001-2003

Nous pouvons remarquer que les quatre premiers textes insistent sur le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ, sur le «témoignage» et le «don de soi» qui en découlent. Les quatre auteurs s'accordent pour affirmer que la liberté authentique ne peut se réaliser pleinement, dans la vie de l'être humain, qu'en témoignant de la vérité de Dieu. Tous ces auteurs montrent que le fondement de la morale chrétienne est le Christ et que, par son obéissance à la volonté au Père et son sacrifice d'amour, le Fils introduit les êtres humains dans la communauté fraternelle des enfants de Dieu. C'est dans la «*sequela Christi*» que se trouve l'essentiel de la voie morale pour le chrétien. En aimant librement Dieu et son prochain, l'être humain témoigne de la vérité sur Dieu et sur lui-même. Le témoin répond alors à l'amour de Dieu en témoignant librement de la vérité. Ainsi, il entre en relation avec lui-même, avec Dieu et avec les autres. La vérité et la liberté apparaissent donc comme l'axe de la vie et de la

¹²³ - *Ibid.*, p. 196.

¹²⁴ - *Ibid.*, p. 224.

¹²⁵ - *Ibid.*, p. 226.

morale chrétienne pour parvenir au «Souverain Bien». Le cinquième texte, tout en reprenant indirectement ces différents aspects, insiste plutôt sur le rapport spécifique entre l'exégèse et la morale dans *Veritatis Splendor*. Toutefois, la réflexion théologique de W. Linnig, à l'instar de R. Tremblay, J.-L. Bruguès et T. Nadeau-Lacour semble faire écho à l'exhortation de Jean-Paul II qui invitait les penseurs chrétiens à tenir leur «regard fixé sur le Crucifié» afin d'approfondir le rapport entre la «vérité, le bien et la liberté». Nous constatons que les réflexions de ces auteurs initient de nouvelles perspectives de recherche en théologie morale.

IV
ÉLÉMENTS DE SYNTHÈSE

1. Introduction

Nous avons précisé dans l'introduction générale que le renouveau de l'Église proposé par le concile Vatican II avait pris des proportions inattendues en théologie morale. Ainsi, les réactions et les recherches que ce renouveau avait suscité chez les théologiens moralistes, étaient à l'origine de la publication en 1993 de l'encyclique *Veritatis Splendor*. Nous avons alors remarqué que *Veritatis Splendor* avait tout particulièrement mis en évidence, au coeur de cette situation, la crise du rapport entre la vérité et la liberté chez les théologiens moralistes. Dans ce contexte, nous avons révélé comment l'encyclique avait voulu développer «quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, en pratiquant un nécessaire discernement sur des problèmes controversés entre les spécialistes de l'éthique et de la théologie morale» (*V. S.* § 5). Or, dans les années qui ont suivi, la situation était telle que, non seulement, comme le fait *Veritatis Splendor*, J.-L. Brugès parle d'une crise au sein de l'Église catholique dans le domaine de la théologie morale, mais encore il va jusqu'à décrire la situation de crise en théologie morale comme une situation de «rupture»¹. Une fois encore, la crise du rapport entre la vérité et la liberté en théologie morale, nous aidera donc à tenter quelques classifications.

Si les trois premiers chapitres du mémoire étaient consacrés exclusivement à un travail exploratoire, le quatrième et dernier chapitre s'articulera autour d'une hypothèse explicative. Ainsi, nous avons vu dans le premier chapitre que *le problème du rapport entre la vérité et la liberté est certainement une question majeure et décisive en théologie morale*. Dans le second et le troisième chapitre, nous avons constaté que *la littérature théologique après Veritatis Splendor manifeste réellement le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté*. Dans ce dernier chapitre, nous exposerons tout d'abord le coeur du problème en théologie morale. Nous présenterons ensuite une tentative de synthèse explicative des réactions et des arguments au sujet du rapport vérité/liberté. Enfin, dans la conclusion de ce quatrième chapitre, nous tracerons un portrait de la situation actuelle en théologie morale fondamentale qui nous conduira à nous interroger sur la crise

¹- J.-L. BRUGÈS, *Précis de théologie morale générale, Tome 1: "Méthodologie"*, p. 151.

de la vérité en morale. Le quatrième chapitre de ce mémoire sera donc un travail de réflexion sur le *corpus* littéraire de langue française recensé au deuxième et troisième chapitre.

2. Le coeur du problème

Dans les trente années qui ont suivi le concile de Vatican II, les problèmes et les débats en théologie morale ne semblaient pas d'abord relever de la théologie morale fondamentale. Les questions se sont plutôt posées à des niveaux qu'on pourrait appeler existentiels et qui relève, selon une terminologie classique, de la théologie morale spéciale². En effet, un grand nombre de théologiens ont insisté sur les pratiques quotidiennes des chrétiens aux prises, d'une part, avec l'évolution des sciences, en particulier des techniques bio-médicales³, et d'autre part, avec les revendications de plus en plus pressantes en faveur de la liberté sous l'influence de courants philosophiques et d'autres sciences humaines⁴. Ces réflexions s'élaboraient au coeur d'une société qui connaissait des changements considérables dans le domaine des moeurs et pour laquelle le mythe du progrès, conduisait à considérer tout changement comme un signe du progrès humain⁵.

Dans cet esprit de remise en question des fondements même de la morale catholique, on peut être

²- Nous référons le lecteur au livre de Jean-Marie AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1987 ; dans lequel l'auteur distingue entre la morale fondamentale et la morale, appelée parfois, *sectorielle*, «c'est-à-dire particularisée selon les divers domaines de l'existence humaine qu'elle doit animer» ; p. 7.

³- J.-L. BRUGUÈS a indiqué dans le premier tome de son *Précis de théologie morale générale* que les réactions à l'encyclique *Humanae vitae*, au sujet des moyens artificiels de régulations des naissances, montre bien l'écart qui existait à l'époque, entre «la pratique religieuse elle-même et l'obéissance des fidèles aux directives morales indiquées par le Magistère» ; p. 151.

⁴- À l'instar de plusieurs théologiens moralistes tels que G. COTTIER, L. MELINA et J.-L. BRUGUÈS, S.-T. PINCKAERS a montré que la distinction établie par E. KANT entre les morales hétéronomes et la morale autonome ainsi que le climat de sécularisation croissante de la société moderne ont mené à une revendication grandissante en faveur de l'autonomie de la conscience. C.f. *La morale catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p.p. 55-61.

⁵- Il existe une mentalité moderne qui s'est faite à l'idée que le progrès, non seulement matériel et technique, mais moral, doit passer par des changements de repères. Cette mentalité technicienne a contribué largement à la remise en cause des fondements traditionnels de la morale catholique.

frappé de la manière par laquelle *Veritatis Splendor* se saisit de la situation de crise à partir du rapport à la fois existentiel (ch. 1 de *V. S.*) et fondamental (ch. 2 et 3 de *V. S.*) entre la vérité et la liberté⁶. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que la littérature théologique concernant *Veritatis Splendor* renvoie au rapport vérité/liberté ou à l'un des éléments de ce rapport et cela aussi bien lorsque les problèmes sont abordés sous l'aspect : de la morale fondamentale, de la morale spéciale ou encore du statut du théologien moraliste et de son rapport au magistère de l'Église. Dans cette perspective, nous reprendrons successivement ces trois aspects en montrant que les problèmes soulevés par les auteurs relèvent du rapport entre la vérité et la liberté.

2.1. L'aspect de la morale fondamentale

Les problèmes soulevés en morale fondamentale et concernant le rapport vérité/liberté sont nombreux. En se référant aux auteurs recensés jusqu'à présent, on peut les regrouper en quatre problèmes principaux : a) le problème des sources de la morale ; b) le problème des sources du jugement et de la formation de la conscience morale ; c) le problème des actes intrinsèquement mauvais ; d) le problème de l'historicité.

a) Le problème des sources de la morale

En 1984, J. Ratzinger présentait une conférence pour des évêques à Dallas sur des questions de théologie morale⁷. Dans son exposé, l'auteur précise qu'une «crise de la morale apparaît lorsque pénètrent dans la communauté de nouveaux champs de connaissance qu'on ne peut maîtriser avec

⁶ - Nous avons longuement montré cela dans la première partie de notre mémoire.

⁷ - J. RATZINGER, «Les sources de la morale», *Communio*, 4/6, (1984), 21-40.

les formes de vie passées⁸». Ainsi, les valeurs sur lesquelles reposaient la société ne sont plus suffisantes et «apparaissent contradictoires et gênantes face à une nouvelle connaissance et à une nouvelle réalité⁹». Or, devant les nouvelles situations auxquelles sont confrontés les croyants, la nécessité de réaffirmer les fondements moraux de l'agir chrétien est indispensable. Selon J. Ratzinger, la question concerne la détermination de la validité des normes morales qui permettent d'établir «des jugements moraux justes». L'auteur affirme qu'on ne peut pas définir les règles morales en s'appuyant sur les principes méthodologiques de la science moderne. En effet, il précise qu'on ne peut réduire «la connaissance morale au modèle général de la connaissance, en tant qu'évaluation et combinaison de grandeurs connues, [et] que la répétition rend analysable¹⁰». Dans cette perspective, J. Ratzinger mentionne que cette méthode scientifique «fonctionne quand on a affaire à du calculable, conforme à une loi et déterminé¹¹». Ce mode de la connaissance, qui ne vaut que pour «ce qui n'est pas libre», ne saurait donc s'appliquer à la morale, puisque celle-ci, appartient au «domaine de la liberté» et que «ses normes sont les lois de la liberté». D'ailleurs, ce ne serait qu'au mépris du «caractère proprement humain» qu'on pourrait insérer la question morale dans le cadre d'une telle méthode. Après avoir constaté les limites de la mentalité technique, J. Ratzinger rappelle qu'il existe traditionnellement quatre sources de la connaissance morale : la révélation ou la Parole de Dieu contenue dans les saintes Écritures, la sagesse de la tradition communautaire et dont le dépôt de la foi est gardé par la Tradition vivante de l'Église où s'opère le discernement magistériel, la conscience et la raison humaine.

L'un des premiers facteurs de la crise en théologie morale a sans doute été de considérer ces sources séparément les unes des autres. Ainsi, J. Ratzinger expliquait que chacune de ces sources «laisse des questions en suspens si on la sépare des autres, mais, prises dans leur ensemble, elles permettent au chemin de la connaissance morale de s'ouvrir¹²». Les auteurs recensés dans les deux chapitres précédents ont montré comment la crise actuelle en morale a affecté ces quatre sources de

⁸ - *Ibid.*, p. 27.

⁹ - *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ - *Ibid.*, p. 24.

¹¹ - *Ibid.*, p. 24.

¹² - *Ibid.*, p. 29.

la connaissance morale. Tout d'abord, en recommandant aux théologiens moralistes de renouveler la théologie morale par une présentation plus nourrie «de la doctrine de la sainte Écriture» (*O. T.* § 16), le concile de Vatican II signifiait que cette discipline n'est pas une science autonome et qu'elle doit être en lien étroit avec l'Écriture. S.-T. Pinckaers a insisté particulièrement sur ce problème ainsi que sur le problème de l'éloignement des sources chrétiennes en général. Selon lui, cette problématique repose avant tout sur un excès de rationalisme. Ainsi, en s'appuyant uniquement sur la raison comme source de la morale on a ainsi instauré une rupture entre la foi et la morale. Devant une telle perspective, J. Ratzinger rappelle que «la raison doit écouter les grandes traditions religieuses, si elle ne veut pas devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine¹³».

Il en va de même pour la liberté de conscience lorsque la conscience est magnifiée et exaltée au point de s'élever comme instance suprême du jugement moral. L. Melina souligne qu'il y a beaucoup de nuances entre les auteurs qui affirment l'autonomie de la conscience. Toutefois, la thèse commune aux différents «modèles interprétatifs [...] est qu'il n'existe aucune norme morale opérative formulée au niveau universel face à laquelle la conscience n'aurait la capacité et le droit de formuler des exceptions¹⁴». Ainsi, L. Melina explique que ces théories de la conscience autonome peuvent prendre deux formes. La première revendique le «caractère rationnel du jugement de la conscience» selon laquelle «une action déterminée doit être prise uniquement sur la base de motifs raisonnables¹⁵». La conscience juge de la «validité ou la non-validité» des normes. La seconde revendique le droit de distinguer entre une «vérité spéculative» ou «abstraite» concernant les «normes générales élaborées par la science morale, et enseignées par le Magistère» et une «vérité pratique» ou «concrète», à partir de laquelle, «la conscience seule serait compétente» à juger l'action¹⁶. Cette seconde théorie baserait son jugement uniquement selon l'intention du sujet. Selon ces deux perspectives, la conscience est «créative» de la vérité morale et nie par le fait même «la possibilité d'une conscience morale

¹³- J. RATZINGER, «Liberté et vérité», p. 97.

¹⁴- L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p. 110.

¹⁵- *Ibid.*, p. 111.

¹⁶- *Ibid.*, p. 112.

*erronée*¹⁷». Enfin, les théories qui revendiquent l'autonomie de la conscience prétendent que la conscience morale individuelle peut se prononcer sur le bien et le mal de manière souveraine. Par ce bref exposé, il est facile de comprendre toutes les implications que ces problèmes soulèvent pour la Tradition de l'Église.

b) *Le problème des sources du jugement et de la formation de la conscience morale*

Le problème des sources du jugement moral est intimement lié au problème des sources de la morale. Il importe ici de préciser les éléments qui entrent dans la composition d'un acte moral et à partir desquels va pouvoir s'élaborer le jugement moral. Il y a trois facteurs à examiner pour savoir si un acte est bon ou mauvais. Ces trois paramètres sont les éléments constitutifs de l'acte à analyser et permettent de décrire l'acte moral dans toutes ses composantes, intérieures et extérieures, subjectives et objectives. Tout d'abord il y a l'objet, l'acte en lui-même, ce qui est effectivement fait. Ensuite, il y a l'intention, ce qui est visé à travers l'acte. Puis, il faut considérer les circonstances ou le contexte dans lequel s'effectue l'acte. Dans la théologie morale devenue classique, c'est le premier critère qui est déterminant. Or, nombreux sont les théologiens moralistes contemporains qui fondent la décision morale sur le deuxième ou le troisième critère. Ainsi, les doctrines morales diffèrent entre elles par l'importance qu'elles accordent à chacun de ces critères. Certains théologiens moralistes considèrent aussi les conséquences, mais elles font partie des circonstances. De plus, l'encyclique insiste sur le fait que ce critère peut difficilement être pris en compte, puisqu'il est tout à fait impossible de prévoir toutes les conséquences et jusqu'où elles peuvent aller. Aussi, ne pouvant pas prévoir toutes les conséquences, la justesse d'un jugement de conscience qui s'appuierait sur elles risque d'en être affectée. Nous ne pourrions pas alors juger en toute connaissance de cause, la bonté ou la malignité d'un acte. C'est pourquoi, on ne peut pas uniquement fonder la morale sur le calcul qualitatif ou quantitatif des conséquences comme le font les proportionnalistes et les conséquentialistes. Il s'agit donc de ne pas séparer les trois premiers facteurs lorsqu'on veut savoir

¹⁷ - *Ibid.*, p. 110.

si un acte est bon ou mauvais et si on veut analyser et juger un acte, tout en privilégiant le premier facteur qui suppose que l'on admette l'existence d'une vérité en morale.

Dans cette perspective, la conscience morale est certainement capable de juger un acte. Toutefois, la conscience peut se tromper ou être brimée. C'est pourquoi, la conscience doit rechercher la vérité morale si elle veut préserver sa dignité. Selon J. Ratzinger, «la conscience comprend pour l'homme une obligation, à savoir le devoir de l'entretenir, de la former¹⁸». De son côté, J.-M. Aubert souligne que pour «éviter de tomber dans le relativisme moral, l'illusion ou l'anarchie, la conscience morale, [...] doit baser son acte de jugement sur des données objectives, qui lui montrent la conformité de son choix avec la loi morale¹⁹». À l'instar de J.-L. Bruguès, L. Melina a montré amplement l'importance du rapport entre la liberté, la conscience et la loi. Ainsi, L. Melina affirme que le prétendu «conflit de principe» entre la conscience et la loi ne peut être dépassé que si on «reconnaît qu'à la base de la loi, il n'y a pas de décret législatif arbitraire, mais une vérité sur le bien, en laquelle seulement la liberté de la personne peut se réaliser²⁰». Ainsi, le jugement de la conscience ne peut avoir de «valeur propre» que s'il exprime «une vérité qui le précède et le dépasse». La conscience doit chercher la vérité et la reconnaître. On ne peut reconnaître la vérité que si «l'on est disposé à en accueillir les exigences : sa connaissance implique intrinsèquement non seulement la raison, mais la disponibilité de tout le sujet, de sa liberté avant tout²¹».

c) *Le problème des actes intrinsèquement mauvais*

S.-T. Pinckaers et L. Melina ont remarquablement mis ce point en évidence. Selon S.-T. Pinckaers, la question centrale du débat en théologie morale «concerne la portée de la loi morale et son

¹⁸ - J. RATZINGER, «Les sources de la morale», p. 32.

¹⁹ - J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, p. 112.

²⁰ - L. MELINA, «La conscience morale dans *Veritatis Splendor*», p. 55.

²¹ - *Ibid.*, p.p. 55-56.

application». Il la formule ainsi : «les lois morales, qui relèvent de la loi naturelle et que formule principalement le Décalogue, sont-elles universelles et immuables, permanentes à travers les changements de l'histoire²²?» Devant les problèmes éthiques actuels, la question est de savoir s'il existe réellement des actes intrinsèquement mauvais. Ceux qui remettent en cause de tels actes contestent en réalité les normes morales absolues. À ce sujet, L. Melina mentionne que la «négation virtuelle» des actes intrinsèquement mauvais, ainsi que «la valeur absolue et sans exception des normes qui les interdisent» se discerne déjà dans le «*Rapport de la majorité*» publié avant *Humanae Vitae*. L'auteur cite un passage de ce document exposé dans un ouvrage de W. E. May :

Dans ce texte, pour argumenter en faveur de la licéité de la contraception chimique, on donne une interprétation particulière de l'interdiction de tuer : tuer est mal parce que, dit-on, c'est contraire à la droite raison, «à moins que ne soit en cause un bien plus grand», comme il en irait pour le bien de la communauté dans le cas de la peine de mort²³.

Nous retrouvons dans cette interprétation la justification sous-jacente aux thèses qui contestent les normes morales absolues. Selon L. Melina, les théologiens moralistes qui remettent en cause l'existence d'actions intrinsèquement mauvaises admettent que des normes absolues concernant «certaines attitudes» puissent être formulées. Toutefois, ils ne reconnaissent à ces normes «qu'un caractère formel», c'est-à-dire, qu'elles concernent, selon eux, «la bonté de la personne mais ne décrivent pas concrètement certains types d'actions à éviter toujours et partout²⁴». En considérant ainsi les normes absolues, ces théologiens moralistes ont introduit plusieurs distinctions qui conduisent à évaluer la pertinence morale d'un acte selon un calcul des conséquences prévisibles de l'action ou un calcul de proportion entre les «effets bons» et les «effets mauvais» d'un acte (*V. S.* § 75). On reconnaît là l'interprétation du système appelé *proportionnalisme* ou *conséquentialisme*²⁵.

²² - S.-T. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, p.p. 37-38 ; cf. *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaire/Éditions du Cerf, 1986.

²³ - L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p. 57 ; cf. W. E. MAY, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee, 1989, p.p. 19-26.

²⁴ - *Ibid.*, p. 58.

²⁵ - Nous utiliserons pour la suite de ce problème, l'ouvrage de S.-T. PINCKAERS, *La morale catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

S.-T. Pinckaers, rappelle que la discussion sur ce problème prend toute son importance dans le débat actuel lorsque «le jugement sur de tels actes dépend de normes concrètes et de principes généraux, comme sont les dix commandements²⁶». Évidemment, les incidences de ce problème concernent l'application de la «loi naturelle» aux «actes concrets». Ainsi, pour répondre aux problèmes particuliers, certains théologiens moralistes ont élaboré après le concile de Vatican II des critères de jugement prenant uniquement en compte les circonstances dans lesquels l'acte est posé et/ou les conséquences de l'acte. S.-T. Pinckaers souligne que ces théologiens moralistes situent le jugement «à un plan qu'ils nomment "pré-moral"». L'acte lui-même, «revêtira proprement une qualité morale lorsque la volonté interviendra pour assumer l'action dans sa relation avec la loi morale²⁷». Ainsi, les tenants du *proportionnalisme* ou du *conséquentialisme* instaurent une distinction entre «le plan de la justesse (*Richtigkeit*, en allemand ; *rightness*, en anglais) et le plan de la bonté morale (*Gutheit* et *goodness*)²⁸». Les normes morales formulées en termes généraux seront ainsi ouvertes à des exceptions. Enfin, S.-T. Pinckaers mentionne que ces théologiens moralistes considèrent dans leur système, les «variations» que la loi morale a «connues en ses préceptes, dans leur formulation et leurs applications, au cours de l'histoire et dans les différentes cultures²⁹». Cet aspect du système *proportionnaliste* mène directement au problème de l'historicité des normes particulières.

d) *Le problème de l'historicité*

Plusieurs spécialistes de l'éthique et théologiens moralistes considèrent le discours du magistère comme dépassé et inapte à régler les nouveaux problèmes éthiques. Ils soulèvent donc le problème de l'insuffisance des éthiques fondamentales traditionnelles pour répondre aux questions que posent les nouvelles situations de la société contemporaine. Il importe ici de distinguer entre l'historicité de

²⁶ - *Ibid.*, p. 62.

²⁷ - *Ibid.*, p. 63.

²⁸ - *Ibid.*, p. 63.

²⁹ - *Ibid.*, p. 63.

la loi morale où la loi changerait selon les temps et l'historicité de la conscience morale qui concerne une loi de gradualité de la conscience, liée à la formation de la conscience. Les précisions que nous apporterons brièvement au sujet de la position qui soutient l'historicité des normes morales montreront la différence.

Selon L. Melina, c'est pour nier le «caractère absolu» des normes morales que certains théologiens moralistes font «état de leur inéluctable historicité». Il situe ce problème à deux niveaux. Le premier concerne «l'*historicité de la connaissance humaine*». À ce niveau, les normes sont comprises comme des «formulations produites par l'intelligence humaine, et donc conditionnées par les limites partielles dues aux circonstances de culture et de milieu dans lesquelles elles ont été élaborées³⁰». Ainsi, puisqu'elles proviennent «d'expérience particulières» et qu'elles ne peuvent pas «prévoir toutes les expériences possibles», ces normes doivent «laisser ouverte la possibilité d'un perfectionnement ou même d'une altération³¹». Il est donc impossible de formuler des normes qui «auraient la prétention de valoir une fois pour toutes». Le second niveau s'intéresse à «l'*historicité de la nature humaine*». Selon cette perspective, L. Melina observe que la nature humaine «ne serait pas un donné fixe et immuable, distillable en préceptes valables une fois pour toutes³²». Ainsi, puisque l'être humain est «façonné par la culture», sa propre compréhension de lui-même «détermine sa connaissance, ainsi que la signification des ses gestes et de son agir³³». On se retrouve donc devant l'impossibilité de comprendre la norme morale sans se référer «aux présupposés de l'anthropologie dont elle est l'expression³⁴». Selon ces positions, en revendiquant le «caractère absolu» des normes morales on nierait «le caractère humain et historique de la vérité morale».

³⁰ - L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p. 64.

³¹ - *Ibid.*, p. 64.

³² - *Ibid.*, p. 64.

³³ - *Ibid.*, p. 64.

³⁴ - *Ibid.*, p. 64.

2.2. L'aspect de la morale spéciale

Si les principes de base du message chrétien appartiennent au domaine de la morale fondamentale, l'application de ces principes relève du domaine de la morale spéciale. Appeler aussi *sectorielle*, la morale spéciale concerne les différentes sphères de l'existence humaine comme la famille, l'économie et la politique. Les questions de morale spéciale n'ont pas été abordées par *Veritatis Splendor* ; elles le seront plus tard soit dans des déclarations magistérielles soit dans des encycliques ou exhortations comme *Evangelium vitae*. Les théologiens qui ont directement parlé de *Veritatis Splendor* n'abordent donc pas ces questions ou lorsqu'ils en traitent, ils ne parlent pas directement de l'encyclique. Pourtant, la manière de traiter les questions de morale spéciale renvoie nécessairement aux questions de morale fondamentale, quels que soient les divers secteurs de la morale spéciale, comme la morale sociale ou politique, la bioéthique, la morale appliquée, déontologique, sexuelle ou la morale de la communication. Ainsi, les auteurs qui ont commenté *Veritatis Splendor* sont aussi ceux qui abordent les questions morales très concrètes relatives par exemple à la morale sexuelle et familiale avec L. Melina³⁵ et X. Thévenot³⁶ ou en morale sociale, politique et en bioéthique avec X. Thévenot³⁷, G. Cottier³⁸ et G. Durand³⁹. Selon la perspective de la morale spéciale, il nous était impossible d'aller plus avant dans l'examen de ces questions puisqu'elles ne relèvent pas directement de *Veritatis Splendor*. Cependant, il nous a semblé important de souligner le lien logique chez les théologiens moralistes entre leurs réactions à l'encyclique et la manière dont ils traitent des questions de morale spéciale.

³⁵- Jean LAFFITTE et L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Paray-le-Monial, Éditions de l'Emmanuel, 2001.

³⁶- X. THÉVENOT, *Les ailes et le souffle*, Paris, Desclée de Brouwer/Cerf, 2000.

³⁷- Marie-Jo THIEL et X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

³⁸- G. Cottier, *Défis éthiques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1996.

³⁹- G. DURAND, *Introduction générale à la bioéthique*, Montréal/Paris, Fidès-Cerf, 1999.

2.3. *Le statut du théologien moraliste et son rapport au magistère de l'Église*

Nos recensions ont montré que cet aspect a pris beaucoup d'importance dans le climat polémique qui a suivi la parution de *Veritatis Splendor*. Nous avons vu que le débat s'est articulé, dès la parution de l'encyclique, autour de quatre grands thèmes : la vérité, la liberté, la loi et l'autorité. Nous avons remarqué que le rapport entre la vérité et la liberté pouvait être compris de deux manières. Soit on comprend ce rapport tel qu'il est énoncé par *Veritatis Splendor*, c'est-à-dire, comme un rapport dynamique entre la «Vérité/Dieu-Autorité/Loi», en tant que moteur de la liberté humaine. Soit on comprend ce rapport de façon dichotomique ou contradictoire entre, d'une part, la «vérité/magistère-autorité/loi» et d'autre part, la liberté humaine entravée par cette même vérité-autorité. Selon cette dernière compréhension, la liberté est prise au sens philosophique du mot "autonomie". En réalité, ce qui est revendiqué dans l'autonomie du sujet moral, c'est l'autonomie de sa «volonté», de sa «conscience», de ses «choix» et de ses «actes». Ainsi, lorsque ces auteurs parlent de la liberté humaine, c'est pour souligner «l'autonomie morale» de l'être humain, dans le sens d'une indépendance à l'égard de toute autorité autre que celle du sujet lui-même. C'est à cette lumière que surgit la question du statut du théologien moraliste et de son rapport au magistère de l'Église ; on voit donc qu'elle concerne directement le rapport vérité/liberté. Cette question soulève quatre problèmes : celui de l'autorité, de la réception, de la dissidence et des droits et devoirs du théologien moraliste et du magistère de l'Église.

Les considérations de A. Birmelé au sujet de la structure ecclésiale de l'Église catholique romaine ont l'avantage de mettre partiellement en relief le problème des tensions entre les théologiens et le magistère de l'Église⁴⁰. Ainsi, en se référant à H. Küng et L. Boff, A. Birmelé explique qu'une division ne survient pas nécessairement quand des «opinions doctrinales différentes» sont avancées, mais plutôt lorsque la structure hiérarchique de l'Église est remise en question. Cette position révèle certainement un aspect du problème mais ne tient pas compte de la mission du théologien. En effet, selon J.-L. Bruguès, le théologien, dans sa mission, «doit faire connaître la doctrine morale du

⁴⁰ - A. BIRMELE, «L'identité catholique vue par un partenaire dans le dialogue oecuménique», p. 147.

catholicisme dans son intégralité, mais en même temps l'inculturer à la modernité et la rendre compréhensible, sinon admissible, par les contemporains⁴¹. Devant certaines tensions qui peuvent survenir entre le magistère de l'Église et le théologien, J.-L. Bruguès rappelle «*les trois grandes règles de la déontologie de son ministère* : la réception de l'Église, la communion dans l'Église et la transmission au nom de l'Église⁴²». Selon cette perspective, le théologien moraliste reçoit sa charge du magistère de l'Église. Il est donc responsable envers l'Église de la vérité du message qu'il transmet et donc, de «l'intégralité de la doctrine morale de l'Église». C'est pourquoi, les rapports entre le théologien et le magistère de l'Église doivent s'établir à travers une collaboration qui contribuera à l'édification du peuple de Dieu. À cet égard, S.-T. Pinckaers souligne que cette collaboration doit être «assez forte pour surmonter les différends qui surviennent et qui peuvent revêtir une acuité particulière entre intellectuels et gens d'Église⁴³».

⁴¹ - J.-L. Bruguès, *Précis de théologie morale générale, Tome 1 : "Methodologie"*, p. 30.

⁴² - J.-L. Bruguès, *Précis de théologie morale générale, Tome 1 : "Methodologie"*, p. 30.

⁴³ - S.-T. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, p. 62.

3. Les grandes tendances du débat et leurs nuances

Dans l'exposé des différentes positions des auteurs engagés dans le débat depuis 1993, nous avons identifié trois grands groupes d'auteurs. Le premier, se compose d'auteurs qui remettent en cause la nécessité du rapport vérité/liberté dans la mesure où ils affirment l'autonomie de la liberté humaine à l'égard de la vérité. Le deuxième groupe comprend des auteurs plus nuancés qui s'interrogent sur la position et les fondements de *Veritatis Splendor*. Enfin, le troisième groupe représente ceux qui développent favorablement la thèse de *Veritatis Splendor* concernant le rapport vérité/liberté. Dans le deuxième et troisième chapitre, nous avons remarqué des textes volontairement polémiques et plus ou moins constructifs ; certains textes voulaient être plus nuancés ou mitigés ; d'autres textes enfin soutenaient et réaffirmaient la position énoncée par *Veritatis Splendor*. Ainsi, il est relativement aisé d'identifier dans la littérature recensée trois grandes tendances qui, en définitive, situent les réactions envers *Veritatis Splendor* à partir du rapport vérité/liberté ou du moins à partir des sens que chaque groupe attribue aux termes de ce rapport. Dans cette perspective, nous identifions trois groupes d'auteurs dans le débat que nous appellerons : les radicaux ; les mitigés et les défenseurs.

Afin d'illustrer les enjeux actuels en théologie morale, nous mettrons en évidence dans cette partie les réactions et les arguments des différents auteurs engagés dans le débat depuis la parution de l'encyclique en exposant les positions de chacun de ces groupes à partir d'un auteur particulièrement représentatif. Pour ce faire, nous présenterons d'abord la position radicale de C. E. Curran. Ensuite, nous présenterons un premier inventaire des réactions et des arguments proposé par P. Gaudette tout en exposant ses propres réflexions sur *Veritatis Splendor* pour illustrer la position nuancée de ce deuxième groupe d'auteurs. Puis, nous compléterons cet inventaire en présentant le point de vue de G. Cottier favorable aux positions de l'encyclique.

3.1. Les auteurs radicaux

Nous aurions pu appliquer à ce groupe d'auteurs l'épithète de «révisionnistes» ; en effet ces auteurs reprennent pour une large part les arguments des théologiens catholiques des années soixante⁴⁴. Toutefois, puisque ce thème désigne un groupe particulier de théologiens moralistes qui ont marqué cette époque, nous préférons qualifier les auteurs actuels de «radicaux». Parmi les thèses évoquées par ce groupe, l'argumentation révisionniste de Charles E. Curran soutient les positions radicales qui s'opposent actuellement à *Veritatis Splendor*. Nous présentons le texte de cet auteur parce que son article, en français, représente un courant de pensée anglophone que nous n'avons pas recensé mais qui a eu une influence importante en occident. C. E. Curran expose les différents aspects de la problématique en décrivant le contexte dans lequel a évolué la théologie morale aux États-Unis après le Concile de Vatican II. Il explique dans son analyse :

Le renouveau de la théologie morale appelait une théologie plus axée sur la vie et qui reflète la vie chrétienne dans sa totalité [...]. L'approche méthodologique nouvelle insistait avant tout sur le rôle important des Écritures, le besoin de combler le gouffre entre la vie quotidienne et la foi, entre le surnaturel et le naturel, la prise en considération de la dimension historique et la nécessité pour la théologie morale de dialoguer avec les autres

⁴⁴ - Le mot "révisionniste" est employé ici pour désigner un mouvement particulier et les auteurs qui le soutiennent. La perspective révisionniste a pris naissance dans le domaine de la théologie morale après le Concile de Vatican II avec des théologiens comme Peter KNAUER, Charles E. CURRAN, Richard A. McCORMICK et Alasdair MACINTYRE. Selon Brian V. JOHNSTONE, ce mouvement se rapporte à un large éventail d'arguments et d'opinions qui a «favorisé l'utilisation de nouveaux modèles de raisonnement moral et a soutenu des conclusions qui diffèrent parfois de l'enseignement officiel du *Magisterium* de l'Église catholique» ; cf. «The revisionist project in roman catholic moral theology», <http://www.mcauley.acu.edu.au/~yuri/readings/johnstone.htm>. Les premiers "révisionnistes" ont entrepris une révision des méthodes et des arguments catholiques, notamment au sujet des actes intrinsèquement mauvais et des normes morales. Voir P. KNAUER, «la détermination du bien et du mal moral par le principe du double effect» : *Nouvelle Revue Théologique*, 87, (1965), 356-376 ; cf. A. MACINTYRE, «After Virtue», *University of Notre Dame Press*, (1984) ; cf. C. E. CURRAN, «Théologie morale au États-Unis : une analyse des vingt dernières années» : *Le Supplément*, 155, (1985), 95-116 ; C. E. Curran, «A Revisionist's Perspective», dans *American Responses*, Michel ALLSOPP (dir.), Kansas, *Sheed and Ward*, 1995, 224-243 ; cf. R. A. McCORMICK, «Moral theology 1940 : an overview» : *Theological Studies*, 50/1, (1989), 3-24. Enfin, mentionnons que Giancarlo ZIZOLA utilise le mot "révisionniste" pour désigner le parti qui s'est opposé au «parti romain» lors des discussions du Concile de Vatican II et pendant la rédaction de *Veritatis Splendor* ; cf. «Une encyclique à l'histoire» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), p. 17.

disciplines théologiques⁴⁵.

Selon C. E. Curran, *l'Évangile* tel qu'annoncé par l'Église catholique ne tient pas suffisamment compte des conditions concrètes de la vie. Il précise, par ailleurs que, pendant la période postconciliaire, la théologie morale aux États-Unis a été très influencée par des problèmes pratiques et particuliers comme la contraception. Ainsi, à la sortie de l'encyclique *Humanae Vitae* plusieurs théologiens dits «révisionnistes» ont condamné les conclusions du texte magistériel et ont insisté sur l'importance d'une révision des méthodes et des approches traditionnelles de l'Église sur certains problèmes éthiques. En s'appuyant sur la perspective de renouveau ouverte par Vatican II pour affirmer la position de ces théologiens, C. E. Curran ajoute que «la prise en considération de la dimension historique a été pour eux un concept capital⁴⁶». Ces théologiens ont soutenu que les «circonstances différentes et les connaissances nouvelles dans le domaine bio-médical réclamaient un changement dans l'enseignement de l'Église sur la contraception artificielle⁴⁷». De même, ils ont réclamé un «changement dans l'ancienne interprétation de la loi naturelle». C. E. Curran explique qu'en théorie et en pratique, les révisionnistes ont «admis la possibilité d'un désaccord responsable avec l'enseignement hiérarchique authentique, autorisé, mais non infaillible⁴⁸». Selon cette perspective, l'enseignement «non infaillible du magistère hiérarchique sur des problèmes moraux spécifiques [ne pouvait plus] prétendre à une certitude absolue⁴⁹». Conséquemment, ces théologiens ont remis en cause l'existence «de normes absolues» et «l'enseignement hiérarchique non infaillible de l'Église». Le problème de «l'existence et du fondement de normes concrètes spécifiques» a ainsi mené ces théologiens à élaborer une «théorie de la proportionnalité», selon laquelle, le «mal "pré-moral" peut être fait pour des raisons proportionnées⁵⁰». À ce sujet, C. E. Curran souligne que R. A. McCormick

⁴⁵ - C. E. Curran, «Théologie morale aux États-Unis : une analyse des vingt dernières années» : *Le Supplément*, 155, (1985), p. 96.

⁴⁶ - *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ - *Ibid.*, p. 97.

⁴⁸ - *Ibid.*, p. 97.

⁴⁹ - *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ - *Ibid.*, p. 99.

«a développé cette théorie avec plus de profondeur que tout autres “éthiciens”⁵¹».

Dans son analyse du contexte oecuménique, C. E. Curran voit un rapprochement entre l'éthique protestante et l'éthique catholique, grâce aux positions des théologiens J. M. Gustafson et P. Ramsey. Toutefois, ce rapprochement n'est possible qu'en s'éloignant considérablement des sources traditionnelles de l'Église. En fait, la plupart des divergences entre l'éthique protestante et l'éthique catholique romaine tournent autour de la notion catholique de *médiation*. En effet, ces auteurs critiquent tous la médiation de la Révélation par l'Église catholique, C. E. Curran écrit : «L'éthique catholique ne se réfère pas immédiatement à la volonté ou à la parole de DIEU, mais plutôt à l'humain qui médiatise cette volonté et cette parole⁵².» À l'instar de Richard A. McCormick, C. E. Curran refuse la valeur de la tradition de l'Église et la «perspective sapientielle de toujours». Dans ce contexte de dialogue oecuménique avec les autres religions, on pense alors à la réplique de P. Toinet lorsqu'il affirme que les catholiques ne peuvent pas renoncer à cette sagesse de toujours «en faveur d'une nouvelle compréhension, dite pluraliste, de la vérité théologico-dogmatique⁵³».

Par ailleurs, P. Toinet montre qu'il y a des différences majeures dans l'approche méthodologique de la théologie morale, selon qu'on adopte l'approche déontologique ou téléologique. Ainsi, il se demande si nous pouvons vraiment parler d'un rapprochement entre l'éthique catholique et l'éthique protestante quand on voit que P. Ramsey ou J. M. Gustafson n'acceptent pas l'approche thomiste parce qu'elle axe sa réflexion sur la fin dernière et sur le bien. Mais surtout, lorsqu'on sait que P. Ramsey «n'a jamais véritablement accepté le concept même de la loi naturelle» et que J. M. Gustafson «ne considère que les théologiens moralistes de tendance réformiste» dans l'analyse de ce rapprochement⁵⁴. J. M. Gustafson, représente bien la tendance négative qui s'est développée aux États-Unis envers la notion de *médiation*. D'autant plus qu'il rejette la majorité des «éthiques chrétiennes contemporaines» parce qu'elles sont trop centrées sur l'être humain et qu'il ne peut pas

⁵¹- *Ibid.*, note 10, p. 99.

⁵²- *Ibid.*, p. 108.

⁵³- P. TOINET, «Singularité de la sagesse catholique» *Revue Thomiste*, 84/4, (1984), p. 551.

⁵⁴- C. E. CURRAN, *Ibid.*, p. 107.

admettre que le bonheur humain soit «l'objectif premier de l'éthique chrétienne⁵⁵». Comme on peut le voir, nous sommes loin de la tradition patristique et même philosophique qui plaçait toujours la question morale du bonheur et du bien au premier plan.

Enfin, soulignons que le problème de l'éloignement des sources chrétiennes a aussi posé des difficultés au niveau de l'enseignement et de la transmission du message chrétien dans les universités aux États-Unis. Pour C. E. Curran, il est clair que dans le contexte universitaire, les théologiens «ne sauraient considérer leur rôle et leur fonction en termes d'une mission d'enseignement donnée par le magistère hiérarchique de l'Église⁵⁶». Une telle position soulève un réel problème à l'égard des recommandations magistérielles, puisque, selon J.-L. Bruguès et reprenant la pensée de Jean-Paul II, la théologie «n'est pas une science autonome» ; elle est «au service de l'Église et elle doit donc se sentir insérée de manière dynamique dans la mission de l'Église, en particulier dans la mission prophétique⁵⁷». *A contrario*, C. E. Curran affirme qu'il «appartient uniquement aux autorités universitaires et à aucune autre autorité, cléricale ou laïque, [...], d'apprécier la compétence des enseignants catholiques⁵⁸». Mais répliquerait J.-L. Bruguès, la compétence des enseignants en théologie morale catholique peut-elle s'apprécier autrement qu'en fonction du message qu'enseigne l'Église ? Selon cette dernière perspective, la position de C. E. Curran négligerait les règles de la *déontologie* du ministère du théologien moraliste, à savoir : «la réception de l'Église, la communion dans l'Église et la transmission au nom de l'Église⁵⁹».

⁵⁵- *Ibid.*, p. 109.

⁵⁶- *Ibid.*, p. 112.

⁵⁷- J.-L. BRUGUÈS, p. 30 ; *V. S.*, § 109.

⁵⁸- C. E. CURRAN, *Ibid.*, p. 112.

⁵⁹- J.-L. BRUGUÈS, *Ibid.*, p. 30.

3.2. Les auteurs nuancés

Nous avons expliqué dans le chapitre précédent que certains textes étaient plus modérés ou mitigés à l'égard de *Veritatis Splendor*. Selon tout un dégradé de nuances, la position de ces auteurs qui forment le second groupe dans le débat est parfois difficile à déterminer parce que, tout en acceptant certaines affirmations de l'encyclique, ces derniers semblent rediscuter dans les réserves ou les questions qu'ils formulent, ce qu'ils concèdent d'abord à Jean-Paul II⁶⁰. La position de P. Gaudette à cet égard est particulièrement représentative de celle des auteurs mitigés, parmi les plus proches, en apparence, des positions de *Veritatis Splendor*.

Lors du 34^e congrès de la *Société canadienne de Théologie* qui s'est tenu à Québec en octobre 1997, P. Gaudette a procédé à un premier inventaire des réactions de théologiens moralistes au sujet de *Veritatis Splendor*⁶¹. Dans sa communication, il remarque tout d'abord que le discours moral de l'encyclique a provoqué «des raidissements» chez plusieurs auteurs. En effet, P. Gaudette affirme que plusieurs théologiens ont souligné «la difficulté qu'éprouve le Magistère ecclésial actuel à élaborer un discours qui rejoigne vraiment une société pluraliste et sécularisée⁶²». Ainsi, l'auteur mentionne qu'en raison de ses objectifs et de son discours, *Veritatis Splendor* «ne pouvait manquer de susciter des réactions contrastées». L'encyclique demeure cependant «une interpellation et un défi particuliers» pour les théologiens moralistes. Selon P. Gaudette, le document magistériel a voulu «faire le point sur l'effort de renouveau qui, à la suite de Vatican II, a marqué la théologie morale⁶³». Dans cette perspective, l'auteur signale que «l'objectif global» du pape était de «lutter contre la “conception

⁶⁰ - Nous utilisons le terme de “mitigé”, non pas au sens de «mêlé» ou «mêlé», mais dans le sens de moins strict ou excessif. Les auteurs mitigés présentent des positions adoucies ou atténuées si nous les comparons aux positions plus radicales.

⁶¹ - À cette époque, P. GAUDETTE était professeur de théologie morale fondamentale à l'Université Laval. Il est actuellement membre de la commission théologique internationale et secrétaire de l'AECC.

⁶² - P. GAUDETTE, «Par-delà *Veritatis Splendor*», dans : Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie pour quoi ? Pour qui ? Les Actes du 34^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997*, Montréal, Éditions Fidès, 2000, p. 361.

⁶³ - *Ibid*, p. 361.

radicalement subjectiviste du jugement moral” (VS 31) présente dans notre monde pluraliste et répandue à l’intérieur de l’Église même⁶⁴. Devant cette interpellation du Magistère de l’Église, P. Gaudette présente l’inventaire des réactions de théologiens moralistes⁶⁵.

Pour l’auteur, mise à part la «réaction fortement agressive» de Bernard Besret, l’ensemble des théologiens a accueilli respectueusement «l’enseignement pontifical»⁶⁶. P. Gaudette signale que Raphael Gallagher a analysé, à partir de 72 contributions, la réception de *Veritatis Splendor* par les théologiens moralistes. Ce dernier a constaté que la publication de l’encyclique «a été traitée avec un sérieux remarquable par la communauté théologique» et que celle-ci a reconnu «d’emblée son importance pour la réflexion morale⁶⁷». P. Gaudette mentionne que «l’orientation christologique donnée à la morale» dans la réflexion biblique du premier chapitre de l’encyclique a été soulignée «très favorablement» par les théologiens. C’est le cas de R. Tremblay, R. Gallagher, M. Vidal, É. Fuchs et J. Desclos. Mais, plusieurs commentateurs comme P. Ricoeur, J. Desclos et Gareth Moore, ont aussi exprimé «certaines réticences» au sujet des choix et de l’utilisation qui a été «faite des textes bibliques». En ce qui concerne le «jugement porté sur les “théories nouvelles” et [le] type d’argumentation utilisé» dans le second chapitre, P. Gaudette constate que les positions sont «extrêmement diversifiées⁶⁸». D’une part, certains théologiens comme Dominguo Basso, J.-L. Bruguès, A. Chapelle, A.-M. Léonard, S. T. Pinckaers et Germain Grisez, «adhèrent sans réserve aux prescriptions» de *Veritatis Splendor* sur «l’autonomie de la conscience, le proportionnalisme, le conséquentialisme et l’option fondamentale». D’autre part, plusieurs théologiens moralistes soutiennent vigoureusement «ne pas reconnaître dans les positions condamnées des positions

⁶⁴ - *Ibid*, p. 362.

⁶⁵ - Cette inventaire de P. GAUDETTE sur les réactions des auteurs engagés dans le débat complète notre recherche puisqu’elle présente la position des théologiens que nous n’avons pas exposé dans le second chapitre du présent mémoire. Mentionnons au passage que l’inventaire de P. GAUDETTE s’échelonne sur une période de trois ans, soit de 1993 à 1995.

⁶⁶ - Bernard BESRET, *Lettre ouverte au Pape qui veut nous assener la vérité absolue dans toute sa splendeur*, Paris, Albin Michel, 1993.

⁶⁷ - P. GAUDETTE, *Ibid*, p. 362.

⁶⁸ - *Ibid*, p. 363.

véritablement tenues par des théologiens catholiques⁶⁹. C'est particulièrement le cas pour «ceux qui semblent visés par l'encyclique» comme C. E. Curran, Louis Janssens, M. Vidal, R. A. McCormick et Josef Selling. De son côté, R. Gallagher mentionne lui aussi que les théologiens ont été nombreux à avoir eu «l'impression de ne pas [être] compris» par Jean-Paul II.

P. Gaudette poursuit son inventaire en expliquant que les discussions se sont concentrées sur «l'existence et l'identification de préceptes négatifs qui obligent toujours et partout, et d'actes intrinsèquement mauvais que l'on n'est jamais justifié de faire, peu importe les circonstances et les conséquences⁷⁰». En réalité, la compréhension de ce point par les différents auteurs engagés dans le débat détermine «la conception de la vérité et de la vie morale». De même, cette compréhension détermine aussi la conception de la liberté et de son rapport avec la vérité et la loi⁷¹. Certains théologiens «accueillent d'emblée cette insistance» de *Veritatis Splendor* sur les préceptes négatifs toujours obligatoires et sur la question des actes intrinsèquement mauvais. D'autres théologiens, comme M. Vidal et C. Duquoc, considèrent que cette problématique «occupe une place disproportionnée» dans l'exposé de Jean-Paul II, alors que A. Macintyre revient souvent sur le caractère obligatoire des normes négatives. Pour les théologiens moralistes «qui s'appellent volontiers eux-mêmes les “révisionnistes”», l'encyclique «ne décrit pas avec précision» et «déforme» les différentes positions sur cette question. Selon P. Gaudette, les auteurs qui n'acceptent pas la position de *Veritatis Splendor* à ce sujet ne rejettent pas «l'existence des actes intrinsèquement mauvais, mais pour eux, ce qui fait problème, c'est l'identification concrète de tels actes. Ainsi, mise à part les «opinions maximalistes» de G. Grisez, P. Gaudette affirme que, sur ce point, «le discours de

⁶⁹ - *Ibid*, p. 364. Ce point a soulevé quelques débats ; nous pouvons ici rapporter l'explication de R. TREMBLAY au sujet de la description des “thèses” de certains théologiens par le pape qui ne correspondraient pas à leurs pensées : «Dans l'exercice de son ministère apostolique, le Pape n'a pas à se comporter en professeur de théologie qui, pour s'acquitter légitimement de sa fonction critique, doit d'abord s'appliquer à rendre compte le plus exactement possible de la pensée des auteurs qu'il conteste. Dans l'“Esprit de Vérité” qui lui est concédé par le Kyrios, le Saint-Père s'attache plutôt à discerner ce que certaines “orientations” (cf. n. 29) de la pensée peuvent, par-delà les nuances et la subtilité des raisonnements d'un chacun, avoir d'inconciliable avec la vérité révélée et contenir de nocif pour la vie du Peuple de Dieu. Le discours se fait dès lors plus intuitif que discursif, visant une tendance plutôt qu'un auteur ou des auteurs bien déterminés». Cf. «L'anthropologie de *Veritatis Splendor*. “Le Christ nous a libérés pour que nous restions libres” (Ga 5, 1) ; (n. 86)» : [inédit en français], p. 2, note 2.

⁷⁰ - *Ibid*, p. 364.

⁷¹ - C'est nous qui le soulignons.

l'encyclique ne fait pas beaucoup avancer le débat. Et cela d'autant plus que, par ses différents biais, l'argumentation se focalise sur l'autorité du Magistère⁷².

Dans cette perspective, P. Gaudette fait sienne certaines conclusions de C. Duquoc au sujet de l'argumentation de Jean-Paul II et de l'insuffisance de la «théologie traditionnelle» qui ne pouvait «affronter une question aussi ardue [que celle de la conscience dans son rapport à la vérité], ce qui explique l'excès de schématisme, et la tentation d'une inflation autoritaire⁷³». Par ailleurs, des auteurs comme É. Fuchs et B. Lobet ont aussi souligné cet excès d'autorité. Enfin, P. Gaudette précise que, pour beaucoup d'auteurs, *Veritatis Splendor* apparaît «comme un cri prophétique venant contester le relativisme et le subjectivisme de notre monde». Mais pour d'autres théologiens moralistes, P. Gaudette souligne que «l'instrument rationnel utilisé ne réussisse pas toujours à convaincre, cela est un fait dont il faut prendre acte⁷⁴».

P. Gaudette explique dans la suite de son exposé «qu'il aurait été possible [pour Jean-Paul II] de puiser dans la théologie traditionnelle — et particulièrement le thomisme — des concepts qui auraient permis au discours d'être d'avantage interpellant pour la pensée contemporaine⁷⁵». En effet, il considère l'importance de réinterroger la tradition thomiste «comme une ouverture méthodologique» qui permettrait d'élaborer un discours plus pertinent. Selon l'auteur, «la perspective de saint Thomas» au sujet du rôle de la raison humaine dans la connaissance morale, «est nettement plus optimiste que celle de saint Augustin». C'est pourquoi, P. Gaudette affirme que, dans *Veritatis Splendor*, la «raison "naturelle" n'est pas aussi valorisée qu'elle l'a été par Vatican II». À l'instar de Jean-Paul II, l'auteur signale que la raison humaine «peut rendre compte des normes morales qu'elle élabore et en justifier la validité⁷⁶». Toutefois, en insistant trop sur les «préceptes immuables et les actions intrinsèquement mauvaises», l'encyclique ne semble pas suffisamment tenir compte des différents «niveaux de stabilité,

⁷²- P. GAUDETTE, *Ibid*, p. 365.

⁷³- *Ibid*, p.p. 365-366.

⁷⁴- *Ibid*, p. 366.

⁷⁵- *Ibid*, p. 366.

⁷⁶- *Ibid*, p. 368.

d'universalité et de certitude dans les préceptes de la loi morale et dans leur application». De cette manière, le discours de Jean-Paul II donne l'impression d'exprimer «de façon immuable et précise la volonté de Dieu sur chacun des actes que nous posons⁷⁷». Selon P. Gaudette, il faut mettre en lumière les distinctions opérées par Thomas d'Aquin entre «les préceptes premiers et les préceptes seconds de la loi naturelle», ainsi qu'entre «les principes propres et les principes communs de la science morale». L'auteur rappelle que, pour Thomas d'Aquin, les principes propres et les principes communs manifestent «les exigences fondamentales de la loi naturelle», mais qu'ils «sont insuffisant» pour régler les problèmes moraux concrets et particuliers parce qu'ils sont «trop généraux». Ainsi, «plus on descend au détail, plus les exceptions se multiplient⁷⁸». P. Gaudette constate alors que cette perspective laisse «une place à l'historicité de la loi morale, historicité dont certains ont noté l'absence dans *Veritatis Splendor*⁷⁹».

Le problème, selon lui, vient du fait que le discours de l'encyclique «utilise de façon massive une notion d'acte intrinsèquement mauvais qui relève d'un autre cadre de référence, celui de la casuistique». Ainsi, P. Gaudette observe que «la dynamique thomiste est aspirée par ce nouveau cadre de référence». C'est pourquoi, l'auteur insiste sur l'importance de la casuistique pour comprendre les «problèmes nouveaux [et les] nouvelles façons de poser [les] problèmes anciens». De cette manière, la casuistique n'apparaît plus simplement comme «l'application d'un précepte universel» mais elle se présente comme une «méthode de réflexion [et de] partage d'expérience visant à mieux cerner une situation-type pour élaborer des critères de jugement appropriés⁸⁰». Cette approche permet alors «le dialogue et l'échange d'expérience»⁸¹. En insistant sur l'importance de la casuistique et «la nécessité d'une réflexion qui soit attentive à des circonstances qui sont indéfinies, souvent imprévisibles et changeantes», P. Gaudette veut aussi souligner l'importance de la réflexion d'Alphonse de Liguori

⁷⁷ - *Ibid*, p. 369.

⁷⁸ - *Ibid*, p.p. 369-370.

⁷⁹ - *Ibid*, p. 370.

⁸⁰ - *Ibid*, p. 371.

⁸¹ - Nous pouvons mentionner ici que cette méthode s'apparente à une nouvelle morale de consensus.

en morale⁸². L'auteur reproche d'ailleurs à *Veritatis Splendor* de ne pas se référer suffisamment à la «praxis pastorale» d'Alphonse de Liguori qui dégagait de «l'expérience concrète des grandes missions et de son ministère épiscopal des normes concrètes». Cet aspect de la théologie morale développé par Alphonse de Liguori apparaît donc comme le «complément *nécessaire*» à la réflexion de Thomas d'Aquin⁸³. P. Gaudette note que plusieurs commentateurs comme C. Duquoc, ont parlé «d'un oubli du temps» dans le discours de l'encyclique, alors que J. Desclos parle d'une «morale coupée de l'histoire, anhistorique⁸⁴». Dans cette perspective, en attribuant une valeur de premier plan à «la temporalité ou à l'historicité comme élément majeur du discernement moral», ces auteurs, qu'on pourrait qualifier de «contextualistes», de «situationnistes» ou d'«historicistes», privilégient l'expérience vécue dans une situation donnée.

Bien sûr, P. Gaudette reconnaît dans «la Parole de Dieu» une source importante en théologie morale mais il note que, en se référant «trop vite aux préceptes révélés de même qu'à la réponse du Maître», les formulations utilisées dans *Veritatis Splendor* «peuvent conduire à une vision fondamentaliste du discours moral et engendrer ce que d'aucuns ont appelé un «triomphalisme ecclésial» susceptible de nuire à la crédibilité du discours magistériel⁸⁵». L'auteur aurait aimé que le discours de l'encyclique développe davantage la «vision de la prudence et de l'ensemble des vertus» dans la réflexion de Thomas d'Aquin, parce qu'elle permet «de penser la morale en termes d'éducation et de croissance» tout en nous aidant «à situer à leur place les préceptes moraux⁸⁶». Enfin, P. Gaudette rappelle que les préceptes moraux sont effectivement «au service de la liberté, mais d'une liberté qu'il faut petit à petit construire afin qu'elle devienne elle-même capable de reconnaître les exigences de la vérité morale et de les honorer dans les méandres de l'histoire⁸⁷».

⁸²- P. GAUDETTE, *Ibid*, p. 371.

⁸³- *Ibid*, p. 372.

⁸⁴- *Ibid*, p. 372, note 38.

⁸⁵- *Ibid*, p.p. 372-373.

⁸⁶- *Ibid*, p. 376.

⁸⁷- *Ibid*, p. 376.

3.3. Les auteurs qui rejoignent les affirmations de *Veritatis Splendor*

Les auteurs qui développent favorablement la thèse de *Veritatis Splendor* au sujet du rapport vérité/liberté soutiennent et réaffirment fermement la position énoncée par Jean-Paul II au sujet du rapport vérité/liberté. Les théologiens moralistes qui appuient les affirmations de Jean-Paul II observent que l'encyclique s'inscrit dans le sillage du *Cathéchisme de l'Église catholique* et qu'elle se situe dans le contexte d'une crise en morale. Cette crise trouve son fondement dans une triple rupture : rupture du rapport entre la foi et la morale, entre la liberté et la vérité ainsi qu'entre la liberté humaine et la Loi de Dieu. Selon ces auteurs, en faisant de la liberté humaine un absolu, la liberté devient créatrice de la vérité, des valeurs et des normes morales. Devant la liberté posée en absolu, G. Cottier rappelle la dépendance de la liberté envers la vérité en soulignant que la compréhension de ce rapport «a une incidence directe sur la manière dont on conçoit le rapport entre *la liberté et la loi*⁸⁸». En ce qui concerne la *loi naturelle*, G. Cottier expose toutes les implications de cette loi en soulignant premièrement que celle-ci nécessite «l'essentielle soumission de la raison et de la loi humaine à la Sagesse de Dieu et à sa loi⁸⁹». Deuxièmement, il explique qu'une «conception exacte de la loi naturelle conduit à affirmer son *universalité* et son *immuabilité*, que méconnaissent les théories qui opposent liberté et nature ou encore l'historicité et la culture⁹⁰». À ce sujet, G. Cottier remarque comment l'idée même d'historicité «présuppose des éléments structurels permanents» et que même si l'être humain «se situe toujours dans une culture particulière, il ne se définit pas tout entier par elle⁹¹».

Devant, les théories qui revendiquent une autonomie morale de la conscience et qui exigent une souveraineté absolue de la conscience humaine à l'égard de la vérité divine, G. Cottier observe que la conscience est le «*témoin* de la fidélité ou de l'infidélité de l'homme à l'égard de la loi». La

⁸⁸- G. COTTIER, «L'encyclique "Veritatis Splendor"», p. 3.

⁸⁹- *Ibid*, p. 4.

⁹⁰- *Ibid*, p. 4.

⁹¹- *Ibid*, p. 4.

conscience doit donc être considérée comme «un jugement pratique qui [...] intime à l'homme ce qu'il doit faire ou ne pas faire [et] devient un impératif intérieur, un appel à faire le bien dans [...] une situation concrète⁹²». Il termine ce point en expliquant que le jugement de la conscience «ne définit pas la loi, mais il atteste l'autorité de la loi naturelle et de la raison pratique en rapport avec le Bien suprême» à atteindre⁹³. Aussi, puisque la conscience n'est pas exempte d'erreur, il importe de la former afin de la rendre «apte à énoncer des jugements vrais ». L'Église et le Magistère peuvent en ce sens apporter une aide précieuse. En ayant une compréhension «erronée» de l'autonomie, certains théologiens moralistes ne reconnaissent plus le «contenu moral» de la foi. Par conséquent, les théories de la conscience morale autonome font de la conscience une autorité créative des normes et en viennent à opposer la liberté humaine réduite à l'autonomie aux préceptes de la Loi de Dieu. C'est pourquoi, ceux qui revendiquent l'autonomie de la conscience à l'égard de la vérité ont une compréhension erronée de la liberté. Devant cette incompréhension, les théologiens moralistes qui appuient la positions de *Veritatis Splendor* à ce sujet, rappellent que, pour se réaliser pleinement, la liberté humaine doit s'ouvrir à la vérité anthropologique de l'*imago Dei*.

Si on admet que l'être humain peut se donner ses propres lois morales, on instaure une séparation entre la foi et la morale. C'est pourquoi, les théologiens moralistes qui appuient les affirmations de *Veritatis Splendor* veulent montrer que le sens authentique de la liberté morale est en réalité une «*théonomie participée*» s'exprimant dans la conscience humaine par la «*loi naturelle*». La vérité intégrale de l'être humain en tant qu'image de Dieu est établie par la relation de dépendance entre le Créateur et sa créature. Cependant, cette dépendance «ontologique» ne doit pas être comprise comme un rapport maître/esclave, mais plutôt comme une participation de l'être humain qui reçoit de Dieu tout ce qu'il est et donc sa liberté. Ainsi, la liberté humaine est aussi une liberté créée, mais elle est un don de Dieu qui permet à la créature de chercher son Créateur. Dans cette perspective, la loi naturelle, quant à elle, indique à la raison humaine les «biens essentiels» à poursuivre pour atteindre le «Bien suprême», c'est-à-dire Dieu. En insistant sur la «*théonomie participée*» de l'être humain, les théologiens moralistes affirment les limites de la liberté humaine devant la loi divine. Ils montrent

⁹²- *Ibid*, p. 5.

⁹³- *Ibid*, p. 6.

aussi que la liberté n'a pas son origine en elle-même et qu'elle doit demeurer en lien avec la loi naturelle. La liberté ne doit donc pas être confondue avec l'indépendance ou l'autonomie radicale.

À l'instar des autres théologiens moralistes qui rejoignent les affirmations de *Veritatis Splendor*, G. Cottier examine les théories de *l'option fondamentale*. Il montre que l'encyclique reconnaît l'importance d'un choix fondamental «qui engage radicalement la liberté devant Dieu» à l'égard de la foi. Toutefois, le magistère de l'Église refuse l'interprétation qui «conduit à dissocier option fondamentale et choix particuliers», parce que, d'un côté, on «attribue la distinction entre le bien et le mal au choix fondamental» et, de l'autre, on qualifie de «juste» ou de «fautif» les «choix particuliers⁹⁴». Ainsi, une séparation dualiste «entre deux niveaux de moralité» est instaurée au coeur même de l'agir humain. G. Cottier rapporte que cette séparation ne respecte pas «l'intégrité substantielle ou l'unité personnelle de l'agent moral, “corps et âme”⁹⁵». Selon G. Cottier, l'encyclique refuse aussi la logique qui veut qu'en «raison d'une option première pour la charité, l'homme pourrait demeurer moralement bon [et] gagner son salut, même si certains de ses comportements concrets étaient délibérément et gravement contraires aux commandements de Dieu⁹⁶». De même, elle n'accepte pas non plus de «réduire le péché mortel à l'acte qui exprime une “*option fondamentale*” contre Dieu, [puisqu'il y a aussi péché mortel] quand l'homme choisit, consciemment et volontairement, quelque chose de gravement désordonné⁹⁷».

Par ailleurs, G. Cottier souligne que les actes humains «expriment et déterminent la bonté ou la malice de l'homme qui les accomplit» (p.p. 7-8 et *VS* 71). C'est pourquoi il met en valeur la conception *personnaliste* de l'encyclique qui «met en évidence l'unité, corps et âme, de l'agent moral⁹⁸». À l'égard des théories éthiques qui valorisent exclusivement l'intention et les conséquences, «de l'acte moral au détriment de son objet», G. Cottier affirme que ces théories sont infidèles à la

⁹⁴- *Ibid*, p. 6.

⁹⁵- *Ibid*, p. 7.

⁹⁶- *Ibid*, p. 7.

⁹⁷- *Ibid*, p. 7.

⁹⁸- *Ibid*, p. 8.

«saine doctrine», parce qu'ils conduisent à admettre des choix délibérément «contraires aux commandements de la Loi divine» et de la loi naturelle⁹⁹. D'ailleurs, G. Cottier signale que la loi morale doit éclairer «la raison sur la compatibilité ou l'incompatibilité d'un objet de choix avec l'amour de Dieu¹⁰⁰». La moralité de l'acte est en ce sens «une réalité intrinsèque à la personne et on ne saurait [...] instaurer dans l'objet lui-même une sorte de scission entre un aspect moral et un aspect "physique"¹⁰¹». Il note de plus que l'encyclique tient compte de l'intention et des conséquences, mais que «celles-ci ne peuvent ni éliminer l'objet ni le mettre entre parenthèses». C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre le présupposé des actes intrinsèquement mauvais. Ainsi, les actes qui «ne sont pas ordonnables à Dieu et contredisent le bien de la personne», ne peuvent pas être supprimés par une intention bonne ou des circonstances particulières¹⁰².

Enfin, G. Cottier expose les conséquences pastorales de l'encyclique en rappelant l'importance de la formation de la conscience morale et le devoir des théologiens moralistes, des pasteurs et des évêques dans le «grand projet de la nouvelle évangélisation de l'Église». Face à une culture «dominante et envahissante», la foi chrétienne devient par la vie morale «confession» et «se fait témoignage». Selon G. Cottier, l'encyclique replace donc l'enseignement de la morale ainsi que les «préceptes particuliers et spécifiques moralement obligatoires dans la lumière de la miséricorde de Dieu¹⁰³». Dans cette perspective, l'accueil de la loi divine dans la vie chrétienne permet au croyant de *suivre le Christ*.

Les auteurs qui soutiennent les affirmations de *Veritatis Splendor* s'accordent pour affirmer que le centre incontestable de l'encyclique est Jésus-Christ. Par Jésus-Christ, l'être humain peut comprendre et vivre pleinement sa liberté en obéissant aux impératifs de la Loi divine. Ainsi, la foi chrétienne devient par la vie morale, une «vérité à vivre» qui s'exprime dans l'agir humain ; elle

⁹⁹- *Ibid*, p. 8.

¹⁰⁰- *Ibid*, p. 8.

¹⁰¹- *Ibid*, p. 9.

¹⁰²- *Ibid*, p. 9.

¹⁰³- *Ibid*, p. 10.

devient un «témoignage». Les théologiens moralistes reconnaissent là, l'importance de la *sequela Christi* dans la vie chrétienne. Ils en soulignent l'importance, parce qu'elle indique, la portée de la parole du Christ : «viens, suis-moi» (Mt 19,2). C'est dans cette invitation que semble résider le lien intrinsèque qui unit la foi et la morale. Selon cette perspective, les auteurs rappellent que la *sequela Christi* implique l'adhésion du croyant à la personne même de Jésus et la participation à l'obéissance libre et amoureuse du Fils à la volonté du Père. À ce sujet, G. Cottier souligne l'importance de la «*sequela Christi*» dans la méditation de Jean-Paul II, en précisant que l'agir moral implique une «soumission» envers Dieu, un rapport entre le «bien moral des actes humains» et la «vie éternelle» et l'exigence «d'observer les commandements» de la loi divine¹⁰⁴. G. Cottier précise qu'il y a un risque d'égarement si on sécularise la morale parce que «la question morale est, au fond, une question religieuse¹⁰⁵». De cette manière, le chrétien est appelé à témoigner du «salut» offert dans le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ. Voilà pourquoi les auteurs insistent sur l'importance de regarder en direction du «Crucifié» si l'on veut comprendre pleinement le sens de la liberté humaine. Celle-ci se présente comme un «don de soi» envers les autres. Le martyr chrétien apparaît donc comme le sommet de l'expérience chrétienne dans lequel se réalise totalement le rapport entre la liberté, la vérité et la loi. G. Cottier remarque que la référence au «*martyre*» chrétien démontre le «caractère inacceptable» des théories qui n'admettent pas «l'existence des normes morales déterminées et valables sans exception¹⁰⁶». D'ailleurs, selon l'auteur, ces lois sont garantes de la dignité humaine et de la «vraie liberté».

¹⁰⁴ - *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁵ - *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁶ - *Ibid.*, p. 10.

4. Conclusion

Dix ans après la parution de *Veritatis Splendor*, il est difficile de faire un portrait totalement objectif de la situation actuelle de la théologie morale fondamentale dans la littérature francophone. Après l'examen de cette littérature, on peut affirmer que *le caractère problématique du rapport entre la vérité et la liberté apparaît essentiellement lorsqu'on remet en question l'existence d'une vérité absolue en morale et/ou lorsqu'on conçoit la liberté en termes d'autonomie*. Devant cette constatation, nous remarquons seulement trois choses :

A) De nombreux théologiens moralistes se sont orientés vers des collaborations avec les sciences en particulier biologique et médicale (bioéthique), ou encore, certains théologiens moralistes se sont impliqués en déontologie et en éthique appliquée comme par exemple au Québec G. Durand, H. Doucet et J.-F. Malherbe.

B) Il n'y a peu ou pas de réflexion en théologie morale fondamentale, si on excepte quelques foyers dynamiques de recherches comme l'I.U.T. de Bruxelles avec A. Chapelle, l'Université de Fribourg avec S. T. Pinckaers et J.-L. Bruguès, et sur le plan international, avec le centre de recherche de l'Institut Jean-Paul II à l'Université du Latran.

C) En règle générale, les questions de théologie morale fondamentale sont prises en charge par des moralistes proches de *Veritatis Splendor*. Faut-il en déduire que les détracteurs de l'encyclique ne voient plus la nécessité de s'interroger sur le fondement, voire la spécificité de la morale catholique et chrétienne ? Si c'est le cas, faut-il voir là une véritable crise de la question du fondement. Ce serait alors une conséquence normale de la crise de la vérité. La «rupture» dont parle J.-L. Bruguès serait-elle consommée ? Cependant, de nouvelles perspectives se dessinent, dont certaines sont inattendues.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La morale de l'époque moderne en Occident peut être lue dans les rapports qu'elle entretient avec le christianisme et avec sa position éthique. L'évolution philosophique et l'évolution théologique s'entrelacent et se conditionnent réciproquement, si bien qu'il est juste et s'avère très utile de les voir dans leurs rapports réciproques.

Une proposition de lecture dans ce sens est celle, provocatrice, qu'expose Fr. Nietzsche dans son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*. Contre toutes les tentatives de concordisme, il entend dévoiler l'incompatibilité intrinsèque de la conception moderne de la liberté avec les valeurs morales du christianisme. Il distingue ainsi trois phases dans l'évolution de l'esprit humain : celle du *chameau* (phase de la patience : soumission à une loi extérieure, comme dans la tradition judéo-chrétienne) ; celle du *lion* (phase de l'autonomie et de la liberté : l'homme moderne se rebelle contre toute loi qui lui est extérieure) ; celle de l'*enfant* (phase future du surhomme, qui donne un oui joyeux et inconditionné à la vie).

Si nous acceptons par pure hypothèse et de manière provisoire l'analyse et la terminologie nietzschéennes, nous pouvons penser nous trouver désormais à la fin de la seconde période, dans l'âge du lion, de la rébellion contre toute loi extérieure, dans le moment de l'autonomie. Mais il est difficile d'apercevoir ne serait-ce que les premiers signes de l'aurore de l'âge de l'enfant, celui de la joyeuse affirmation de la vie... La célébration de la pure autonomie de la liberté, comme unique valeur originaire, a mis en péril la création elle-même, le monde habité et habitable et donc pour nous la possibilité même de la vie. D'où, au lieu de la joyeuse et insouciant expansion de l'énergie vitale, nous assistons bien plutôt à la recherche incessante et inquiète d'une éthique pour l'homme postmoderne, laquelle cependant ne sait plus où se fonder, une fois perdu le point d'accrochage à la vérité et à l'être¹.

¹- L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p.p. 22-23.

1. Bilan de la recherche

Pour ouvrir la conclusion de cette recherche, nous avons voulu citer *in extenso* le texte de L. Melina parce qu'il nous semble rendre compte au plus près des résultats de notre investigation au coeur de la littérature étudiée. Dans cette recherche, nous poursuivions trois objectifs : le premier consistait à montrer que, pour *Veritatis Splendor*, le *problème du rapport entre vérité et liberté est une question majeure et décisive en théologie morale*. Le second objectif comportait deux niveaux liés entre-eux comme peuvent l'être un *corpus* et un angle d'approche ; nous avons rassemblé le plus grand nombre possible de textes en langue française et nous les avons recensés à partir de l'hypothèse suivante : *la littérature théologique après Veritatis Splendor manifeste le caractère problématique du rapport entre vérité et liberté*. En effet, l'ensemble de la littérature recensée montre que le débat en théologie morale après *Veritatis Splendor* s'est largement articulé autour du rapport complexe entre vérité et liberté. La réalisation du troisième objectif montrait que *le caractère problématique du rapport entre vérité et liberté apparaît essentiellement lorsqu'on remet en question l'existence d'une vérité absolue en morale et/ou lorsqu'on conçoit la liberté en termes d'autonomie*. Enfin, notre étude a montré également que de nouvelles perspectives de recherche se mettent actuellement en place.

2. Bienfaits et méfaits d'une crise

Nous l'avons vu, *Veritatis Splendor* et la littérature qui a suivi s'enracinent dans une crise profonde dont nous nous sommes fait largement l'écho. Aussi, avant de présenter les nouvelles perspectives de recherche, nous résumerons l'essentiel de la crise en théologie morale. C'est dans le contexte socio-historique du concile Vatican II que s'amorce la crise actuelle en théologie morale. Ainsi, le renouveau moral proposé par le Concile a provoqué des réactions radicales chez plusieurs chrétiens et théologiens pendant la période postconciliaire ; nous faisons nôtres les considérations de S.-T. Pinckaers et de J.-L. Bruguès que nous évoquons brièvement maintenant.

À propos du renouveau conciliaire, S.-T. Pinckaers parlera même «d'éblouissement chez certains²». Selon lui, cette ouverture a créé un mouvement radical au sein de l'Église favorisant les valeurs du monde séculier. S.-T. Pinckaers identifie ce mouvement à un christianisme «mondain» ou «séculier» qui «a largement pris ses libertés à l'égard des documents et de la doctrine explicite du Concile³». Il rappelle que, dans le décret sur la formation des prêtres, l'appel au renouveau était pourtant accompagné d'une recommandation concernant les rapports entre l'Écriture et la morale chrétienne⁴. Ainsi, P. Toinet reproche à un certain progressisme de la période postconciliaire de ne pas avoir tenu compte de cette recommandation. À cet égard, il constate que l'idée de faire un effort «d'approfondissement et d'authentification de l'identité catholique, ne retenait guère l'attention. Non plus que l'idée d'entrer plus avant dans l'intelligence de la sagesse catholique de toujours⁵». Selon lui, devant cette perspective d'ouverture à la nouveauté et à la multiplicité des courants de pensées, il importait de ne pas perdre de vue notre identité de croyant. Toutefois, en voulant trop incorporer la culture ambiante, ce mouvement chrétien de sécularisation s'est effectivement détourné de sa source principale.

La rencontre entre la foi chrétienne et la culture proprement humaine nécessite très certainement un dialogue entre l'Évangile et le monde. Cependant, S.-T. Pinckaers souligne que ces catholiques n'étaient pas prêts à une confrontation avec la pensée moderne, l'éloignement des sources chrétiennes «est venu d'un manque de préparation, d'une formation intellectuelle ou d'un enracinement de foi insuffisants chez beaucoup, notamment dans le clergé⁶». Par ailleurs, S.-T. Pinckaers signale que le rétrécissement de la relation entre la théologie morale et l'Écriture a débuté essentiellement avec la pensée de Guillaume d'Ockham. Le problème s'est accentué considérablement dans l'enseignement des manuels de théologie morale depuis le XVII^e siècle, car selon lui, «la base scripturaire dont [les

²- S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, p. 313.

³- *Ibid.*, p. 314.

⁴- Les Actes du Concile Vatican II, *Optatam totius*, § 16.

⁵- P. TOINET, «Singularité de la sagesse catholique», p. 534.

⁶- S. T. PINCKAERS, *Ibid.*, p. 315.

théologiens] se sont servi a été réduite au Décalogue⁷. Cette carence s'est produite après l'évacuation d'une série de textes majeurs de la parole de Dieu en morale. Selon S.-T. Pinckaers, le *Catéchisme de l'Église Catholique* et l'encyclique *Veritatis Splendor* ont replacé dans leur enseignement moral évangélique «les principales sources textuelles» qui avaient été mises de côté. À vrai dire, le problème de l'éloignement des sources, pour S.-T. Pinckaers, repose essentiellement sur un rationalisme poussé à l'extrême. Pour régler cette situation, il propose de rester fidèle à la parole évangélique : «La Parole de Dieu, en effet, si nous lui sommes fidèles, nous élève au-dessus des classements usuels et nous fait notamment échapper aux pièges [et] à l'enfermement du rationalisme sous toutes ses formes⁸.» C'est pourquoi il insiste sur la relation entre la Parole de Dieu et la réflexion théologique en morale. En fait, tout dépend, selon lui, de notre attitude en tant que lecteur à l'égard de l'Écriture. Il suggère donc d'approcher cette Parole avec la douceur de l'ouverture «pour ne pas contredire l'Écriture divine, soit quand, comprise, elle frappe quelques-uns de nos vices, soit quand, incomprise, nous nous jugeons capables de mieux juger et de mieux enseigner⁹». Ainsi, selon S.-T. Pinckaers, le théologien doit se mettre à l'écoute de la «Parole de Dieu» parce qu'elle est «la première source de la théologie et de l'exégèse chrétienne».

Dans le domaine de la théologie morale, une des premières conséquences de l'éloignement des sources chrétiennes a été de mettre en doute l'existence d'une morale spécifiquement chrétienne et, subséquemment, de réviser les fondements même de la morale. Il ne s'agit pas, pour S.-T. Pinckaers, de remettre en question la nécessité d'une révision des principes de la théologie morale, mais pour lui, l'essentiel est de reconstituer le lien entre la réflexion morale en théologie d'une part et, d'autre part, l'Écriture et la tradition chrétienne qui en sont les sources. D'ailleurs cette consigne est exprimée par *Veritatis Splendor* lorsque Jean-Paul II aborde le rapport entre la morale et les sciences humaines¹⁰. La seconde conséquence concerne particulièrement l'enseignement moral, puisqu'on en vient à repousser la «doctrine traditionnelle de la loi naturelle, de l'universalité et de la validité

⁷- S.-T. PINCKAERS, «La parole de Dieu et la morale», p. 23.

⁸- *Ibid.*, p. 22.

⁹- *Ibid.*, p.p. 30-31.

¹⁰- *V.S.*, § 5 et § 29.

permanente de ses préceptes¹¹». Enfin, la dernière conséquence de cette critique touche à la légitimité de l'intervention magistérielle dans le domaine moral.

Ce bref aperçu montre suffisamment que la théologie morale est en crise depuis longtemps. On n'avance rien de nouveau ici à ce sujet. D'ailleurs, nous l'avions déjà mentionné, pour J.-L. Brugès par exemple, il ne semble pas que le mot «crise» convienne pour décrire la situation en théologie morale :

Une crise, en effet, marque un paroxysme nécessairement passager, tandis que la nôtre dure depuis trois décennies au moins et rien ne laisse présager qu'elle se trouve en voie d'épuisement. C'est en réalité, une rupture qui s'est produite¹².

Selon cette nouvelle perspective, si J.-L. Brugès parle de «rupture» pour qualifier la situation en théologie morale, c'est qu'il y a un mouvement de remise en question du contenu moral traditionnellement enseigné par le Magistère de l'Église qui entraîne chez certains théologiens moralistes une contestation de ce même Magistère en matière de morale. En effet, certains théologiens en viennent à nier l'existence d'une morale spécifiquement chrétienne et mettent en doute l'unité et la permanence du discours chrétien afin de s'assurer d'une morale humaine autonome, indépendante des Écritures et du Magistère. Les fondements de la théologie morale chrétienne et l'objectivité d'un jugement sur les problèmes moraux sont ainsi ébranlés au nom de la rationalité. Ils remettent aussi en cause l'existence de lois morales universelles et l'intervention même du Magistère dans le domaine de la morale. En réalité, J.-L. Brugès observe que la réception des documents magistériels dans le domaine de la morale «varie énormément selon la matière». Les documents qui traitent de morale sociale et politique sont en général reçus favorablement, mais lorsqu'ils concernent les questions de morale sexuelle ou familiale, ils «se heurtent à une hostilité plus ou moins déclarée, quand ce n'est pas au rejet¹³».

¹¹ - *V. S.*, § 4.

¹² - J.-L. BRUGÈS, *Précis de théologie morale générale, Tome 1 : "Methodologie"*, p. 151.

¹³ - *Ibid.*, p. 150.

Ainsi, J.-L. Bruguès explique que les causes profondes de la crise en morale sont de plusieurs ordres ; il en identifie quatre. La première cause est attribuable aux «*mutations sociales*» provoquées par «*l'industrialisation*» et «*l'urbanisation*». La seconde cause provient de la «*crise de la "raison éthique"*» et concerne «*l'évolution intellectuelle*», «*la dichotomie de la raison*», «*la révolution scientifique*» et «*la raison pratique*». La troisième cause survient avec la «*critique extérieure*», c'est-à-dire, extérieure à la religion et donc séculière, surtout au nom d'une «*philosophie du soupçon*» dont les principaux tenants sont L. Feuerback, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche, ainsi que S. Freud. Enfin, la quatrième cause émane de la «*critique intérieure*», c'est-à-dire, intérieure à la religion et principalement causée par les «*milieux chrétiens eux-mêmes*». Selon J.-L. Bruguès, cette dernière critique remet en question trois concepts centraux : «*la notion de loi morale, au nom de l'Évangile ou de la "créativité" de la conscience. Elle récuse l'idée d'une nature humaine et, partant, d'une loi naturelle. Elle met en doute, enfin, l'idée d'une morale universelle*¹⁴».

En terminant cette partie, nous voudrions souligner une dernière considération de S.-T. Pinckaers qui peut expliquer le fondement de la crise actuelle en théologie morale. En effet, S.-T. Pinckaers observe un éclatement de la théologie au cours de l'histoire. Il en résultera un «*cloisonnement*» en plusieurs disciplines théologiques. Tout d'abord, S.-T. Pinckaers remarque une séparation entre la théologie et la mystique ou la spiritualité à partir du XIV^e siècle. Cette première division en partie la conséquence des «*procédés rationnels de la méthode scolastique [qui] s'exprime dans un langage technique et abstrait*¹⁵». Ainsi, la théologie s'éloigne peu à peu de la mystique «*qui s'élabore au sein même de l'expérience des réalités spirituelles qui se révèlent dans la vie de foi et de prière, et qui s'exprime dans un langage commun et concret, à forte résonance affective souvent*¹⁶». Dans un autre ouvrage, S.-T. Pinckaers remarque aussi, pendant cette période, une «*séparation entre la théologie et la pastorale*» ; il note aussi, à partir de la Renaissance, une «*séparation entre la théologie et*

¹⁴- *Ibid.*, p.p. 153-155.

¹⁵- S.-T. PINCKAERS, *La spiritualité du martyr*, Versailles, 2000, p. 16.

¹⁶- *Ibid.*, p. 16.

l'exégèse¹⁷». Ensuite, S.-T. Pinckaers indique qu'après le concile de Trente, «la morale catholique se sépare de ce qu'on nomme l'ascétique et la mystique, en se concentrant autour de l'idée de l'obligation¹⁸». À partir du XVII^e siècle, la morale est circonscrite «par la loi et les commandements», l'ascétique est réservée à ceux qui recherchent une plus grande perfection», alors que la mystique «suppose des grâces spéciales, et est, de fait, rendue suspecte par les phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner¹⁹». Enfin, cette division s'accompagnera d'une «séparation plus grande entre la dogmatique, devenue plus spéculative dans son étude des documents de la foi, et la morale qui se fait toute pratique dans l'examen des lois et de leur application aux cas de conscience²⁰».

3. De nouvelles perspectives de recherches inspirées par *Veritatis Splendor*

S.-T. Pinckaers affirmait déjà en 1995 que, l'encyclique *Veritatis Splendor* contenait «les germes d'un renouveau de l'enseignement de la morale chrétienne et en [fournissait] les idées directrices²¹». Devant l'importance de «faire fructifier à nouveau le champ de la morale», Jean-Paul II a invité les moralistes à contribuer à construire dès maintenant «l'Église de demain». C'est à cette invitation que plusieurs théologiens ont répondu en explorant et en développant tout au long du débat certaines perspectives de recherche ouvertes par l'encyclique. Selon la littérature recensée dans la seconde et troisième partie de ce mémoire, les nouvelles perspectives de recherche en morale sont souvent interdisciplinaires au sein même de la théologie. Nous en retenons trois qui établissent des rapports féconds avec la morale : la spiritualité, l'exégèse et la christologie.

¹⁷ - S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, p.p. 266-268.

¹⁸ - S.-T. PINCKAERS, *La spiritualité du martyre*, p. 17.

¹⁹ - *Ibid.*, p. 17.

²⁰ - S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, p. 205.

²¹ - S.-T. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, [Cahiers de l'École cathédrale, 18], Paris, Mame, 1995, p. 7.

3.1. *La spiritualité et la morale*

À la suite de *Veritatis Splendor*, plusieurs théologiens moralistes comme J.-L. Bruguès, G. Cottier, L. Melina, A. Chapelle, Y. Floucat, É. Marcus, A.-M. Léonard, J. Servais, R. Tremblay et E. Hamel ont souligné, d'une manière ou d'une autre, l'importance du rapport entre la spiritualité et la morale²². Ainsi, parmi les auteurs qui ont particulièrement mis en évidence ce rapport dans leur réflexion, nous retrouvons S.-T. Pinckaers qui s'est intéressé à la spiritualité du martyr et à l'importance des Béatitudes en morale, ainsi que T. Nadeau-Lacour, qui s'est interrogée sur les implications de la *sequela Christi* dans la vie chrétienne.

Nous pouvons considérer le livre de S.-T. Pinckaers : *La spiritualité du martyr*, comme le sommet de sa réflexion théologique en morale. Dans cet ouvrage, S.-T. Pinckaers présente le résultat de ses recherches et des découvertes qu'il a effectuées dans ce domaine. Pour ce théologien moraliste, la spiritualité n'est pas une nouvelle discipline vers laquelle il a porté ses recherches. À travers ces nombreux écrits en morale, S.-T. Pinckaers a toujours rappelé que l'agir moral était enraciné dans un «désir spirituel du bonheur» qui, en définitive, «vient de Dieu et nous attire à Lui». Un tel désir spirituel «nous rend capables de concevoir l'amour d'amitié qui nous porte à aimer la vérité et le bien, Dieu et autrui, dans leur réalité, pour eux-mêmes et en eux-mêmes²³». On le voit, la dimension spirituelle est inséparable de l'agir moral. Selon S.-T. Pinckaers, «la spiritualité du martyr constitue la première spiritualité chrétienne». Il ajoute même que cette spiritualité «est la mère de toutes les spiritualités issues de l'Évangile, au sein de l'Église²⁴». Ainsi, tout le message évangélique est contenu dans l'exemple des martyrs et de leur spiritualité. En fait, c'est dans l'expérience du martyr que se

²²- Tous ces auteurs ont insisté sur le lien entre la foi, la raison et l'agir moral en soulignant que, par sa conscience, le chrétien est amené à se poser la question du sens de son engagement, et où, le chrétien doit traduire dans sa vie le message évangélique. Ainsi, ils ont montré que la foi doit s'enraciner dans la vie morale.

²³- S.-T. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, p. 472.

²⁴- S.-T. PINCKAERS, *La spiritualité du martyr*, p. 5.

tient le «témoignage en faveur de la foi et de l'amour du Christ²⁵». Aussi, les martyrs «nous enseignent à répondre sans réserve à l'appel du Seigneur et nous exhortent à lui confier notre vie entière "jusqu'à la mort"²⁶». Pour S.-T. Pinckaers, les martyrs sont essentiellement des témoins du Christ. Ils représentent donc «une des formes, et la plus complète, du témoignage lié à la transmission de la foi, en faveur de réalités spirituelles que nous révèle cette foi²⁷». Dans cette perspective, le témoignage des martyrs manifeste réellement «une dimension ecclésiale et communautaire». Évidemment, S.-T. Pinckaers est conscient de la «distance inévitable entre les martyrs et nous». C'est pourquoi il insiste sur l'importance des exigences de la lecture au sujet de «la littérature du martyr». Il est permis de penser que ce livre s'inscrit dans une perspective de renouvellement de la théologie morale ayant pour objectif le rétablissement d'un lien depuis longtemps rompu entre la spiritualité et la morale.

Au cours de ses nombreuses réflexions sur «l'anthropologie du sujet croyant», T. Nadeau-Lacour a insisté particulièrement sur le lien qui unit la spiritualité à la morale. Elle a ainsi contribué à raffermir, ou, selon l'expression de S.-T. Pinckaers, à «restaurer» l'intégrité de ce rapport. En étudiant «l'articulation entre l'éthique et le spirituel dans l'expérience humaine», T. Nadeau-Lacour a souligné amplement l'importance du «martyre» et du «don de soi» comme témoignage de la foi chrétienne. Il en est de même pour la *sequela Christi*. Ce dernier thème a été spécifiquement développé par T. Nadeau-Lacour dans le cadre d'un colloque tenu à Rome en 2002²⁸. Retenons simplement ici quelques réflexions apportées par T. Nadeau-Lacour. Afin de montrer comment «les fils de la croissance spirituelle et ceux de l'action» sont étroitement liés, T. Nadeau-Lacour retrace par exemple «la vie et les oeuvres» de Thérèse d'Avila. En esquisant un portrait de la vie de Thérèse, T. Nadeau-Lacour montre que «l'évolution de [la réponse de Thérèse d'Avila] à l'amour de Dieu, qui est

²⁵ - *Ibid.*, p. 8.

²⁶ - *Ibid.*, p. 8.

²⁷ - *Ibid.*, p. 66.

²⁸ - T. NADEAU-LACOUR, «Le cheminement de Thérèse d'Avila, ou comment suivre le Christ selon la double dimension de la contemplation et de l'action» : [inédit en français], 1-16 ; T. NADEAU-LACOUR m'a autorisé à citer ce texte dont j'indique ici la référence originale de publication. Pour l'édition italienne, «Il cammino di Teresa d'Avila o come seguire Cristo secondo la duplice dimensione della contemplazione e dell'azione», dans : Livio MELINA et O. BONNEWINJN (dir.), «*La Sequela Christi*» *Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, [recueil d'articles], Rome, Pontificia Università Lateranense, 2003, p.p. 237-252.

proprement son aventure spirituelle, s'accompagne d'une évolution de son agir et de la qualité de son amour des autres²⁹. T. Nadeau-Lacour souligne ainsi que l'itinéraire spirituel de Thérèse «manifeste au plus haut point les lignes de forces d'une *sequela Christi*³⁰». En reprenant le récit des événements qui ont transformé Thérèse, T. Nadeau-Lacour met en évidence quelques éléments qui caractérisent «les étapes de croissance de la *sequela Christi*» dont nous résumons schématiquement l'essentiel : la «contemplation de Jésus sur la croix» et de «l'amour infini du Christ sauveur» ; la «prise de conscience spirituelle de cet amour» et de «sa propre situation de pécheresse» ; la «réponse définitive de Thérèse à l'amour de Dieu» ; et l'engagement de Thérèse dans cette «nouvelle relation à Dieu³¹». Enfin, T. Nadeau-Lacour indique que «l'amour de Dieu et l'amour des autres» deviendront pour cette «disciple du Christ Jésus, une seule et même réalité». Ainsi, la «contemplation» et l'«action» représenteront les deux dimensions au coeur de la démarche spirituelle et morale de Thérèse d'Avila. Ce bref résumé met suffisamment en lumière l'importance du rapport entre la spiritualité la morale dans la réflexion de T. Nadeau-Lacour.

3.2. *L'exégèse et la morale*

Nous l'avons déjà noté, le concile de Vatican II invitait les théologiens moralistes à renouveler la théologie morale en s'appuyant davantage l'Écriture. Cette préoccupation demeure sous-jacente à la démarche de W. Linnig³². Dans son ouvrage, W. Linnig s'intéresse au rapport entre Bible et Morale dans *Veritatis Splendor* afin de voir comment l'encyclique utilise les sources scripturaires. Ainsi, W. Linnig s'est interrogée sur le rapport entre l'exégèse et la morale en se demandant si la Bible pouvait apporter des éléments de réponses aux «problèmes éthiques inédits, liés à notre XXe siècle, donc inconnus des livres saints». En effet, comment suivre alors les recommandations du décret

²⁹- *Ibid.*, p. 1.

³⁰- *Ibid.*, p. 2.

³¹- *Ibid.*, p. 5.

³²- W. LINNIG, *Agir selon l'Évangile*, p. 7.

conciliaire *Optatam Totius*, si l'Écriture ne peut pas offrir «des réponses et des orientations pour notre agir aujourd'hui³³» ? Indirectement, l'auteur voulait répondre au problème soulevé par certains auteurs au sujet de l'insuffisance des éthiques fondamentales traditionnelles pour répondre aux questions que posent les nouvelles situations de la société contemporaine. W. Linnig analyse donc le commentaire exégétique de *Veritatis Splendor* sur la parabole du jeune homme riche (*Mt* 19, 16-26). Nous l'avons déjà remarqué, l'encyclique rétablit des liens étroits et vivants entre la morale catholique et l'Écriture³⁴. W. Linnig constate que *Veritatis Splendor* s'inscrit dans une dynamique de renouvellement de la théologie morale parce qu'elle met en oeuvre les recommandations du Concile dans son enseignement moral. Dans cette perspective, l'ouvrage de W. Linnig insiste sur l'importance du rapport entre l'exégèse et la morale et retrouve par là les analyses de S.-T. Pinckaers.

3.3. *La christologie et la morale*

Le rapport entre la christologie et la morale a particulièrement été étudié par R. Tremblay au cours de ses nombreuses recherches³⁵. Il est inutile ici de reprendre tous les éléments qui caractérisent chez ce théologien le rapport entre la christologie et la morale. Aussi, nous rappellerons simplement quelques points du fondement christologique de la morale selon R. Tremblay. Tout d'abord, il précise que le «centre incontestable» de la morale est le Christ. Ensuite il souligne que les «traits essentiels» de cette morale sont de «type filial» puisque qu'elle se comprend dans «la personne concrète du Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité³⁶». Enfin, R. Tremblay a développé de façon significative le thème de la «Croix glorieuse du Fils» comme axe principal de la vie morale.

³³ - *Ibid.*, p. 7.

³⁴ - *Ibid.*, p. 226.

³⁵ - Nous avons résumé dans les deuxième et troisième chapitres 8 articles et 1 monographie de R. TREMBLAY

³⁶ - R. TREMBLAY, *L'élévation du Fils. Axe de la vie morale*, p. 21.

4. Vers un dépassement...

Les nouvelles perspectives de recherches sont significatives du décloisonnement des disciplines théologiques. Afin de redonner un souffle à “l’intelligence de la foi” qui est la raison d’être des disciplines théologiques, l’ouverture vers un dépassement de la crise en théologie morale pourrait être rendue possible par une nouvelle approche du «sujet croyant». En effet, l’étude du «sujet croyant» ne peut qu’engager une recherche pluridisciplinaire, c’est-à-dire une interaction de recherche, non seulement des sciences humaines et de la théologie, mais aussi entre les différents secteurs de la théologie elle-même. Certaines recherches parmi les plus récentes semblent suggérer que c’est à même l’étude du «sujet croyant» que peut s’élaborer une “morale de communion” dans laquelle la tension entre Vérité et liberté ne se résoudrait pas par la négation d’une des deux réalités mais par la mise en oeuvre existentielle du lien organique qui les unit³⁷.

³⁷- On peut penser en particulier aux dernières pages du livre de T. NADEAU-LACOUR, *Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques* ou au livre de S.-T. PINCKAERS, *La spiritualité du martyr* ou encore au livre de L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*.

BIBLIOGRAPHIE

RÉFÉRENCES CONCERNANT *VERITATIS SPLENDOR*

BAILLARGEON, Gaëtan, «Une certaine droite dans l'Église du Québec» : *Présence Magazine*, 3/19, (1994), 8-10.

-----, «Propos d'un «baby-boomer» sur la splendeur de la vérité» : *Présence*, 2/15, (1993), 5-6.

BIRMELÉ, André, «L'identité catholique vue par un partenaire dans le dialogue oecuménique» : *Concilium*, 255, (1994), 141-150.

BLANCY, Alain, «Aquinati (alias Aristotelis) splendor ou la morale du Pape» : *Foi et Vie*, 94, (1995), 35-55.

BRUGUÈS, Jean-Louis, *Précis de théologie morale générale, Tome 2 : "Anthropologie morale"*, [Essais de l'École cathédrale], Paris, Éditions Parole et Silence, 2003.

-----, *Des combats de lumière*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

-----, *Dictionnaire de la morale catholique*, Chambray, C.L.D., 2^e édition, 1996.

-----, *L'éternité si proche*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

-----, *Précis de théologie morale générale, Tome 1 : "Méthodologie"*, [Cahiers de l'École cathédrale, 15], Paris, Mame, 1995.

-----, «Veritatis splendor, une encyclique de combat» : *Communio*, 19/2, (1994), 135-152.

-----, «L'éthique dans un monde désenchanté» : *Revue thomiste*, 94/2, (1994), 195-210.

CALVEZ, Jean-Yves, «Liberté et vérité» : *Études*, 379/6, (1993), 657-660.

CATTIN, Yves, «La théologie et l'exil de la parole», dans : Michel Demaison (dir.), *La liberté du théologien*, Paris, Cerf, 1995, p.p. 39-64.

CHAPELLE, Albert, «Les enjeux de Veritatis Splendor» : *Nouvelle Revue Théologique*, 115/6, (1993), 801-817.

COLLECTIF, «Lettre ouverte aux évêques du Québec» : *L'Église canadienne*, 27/1, (1994), 14-15.

COMMUNIQUÉ, «Lettre encyclique du pape Jean-Paul II sur la morale» : *Conférence des évêques catholiques du Canada*, ref. 593, (05/10/1993).

COTTIER, Georges, «La crise de la morale» : *Nova et vetera*, 72/ 2, (1997), 21-33.

-----, «La rectitude et la vérité» : *Nova et vetera*, 72/1, (1997), 19-34.

-----, «Idéologie, vérité et tolérance» : *Nova et vetera*, 72/1, (1996), 43-56.

-----, «L'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Nova et vetera*, 69/1, (1994), 1-13.

-----, «Liberté et vérité» : *Revue thomiste*, 94/2, (1994), 179-194.

DAUBERCIES, Pierre, «Après lectures de "Veritatis Splendor"» : [1^e partie], *Esprit et Vie*, 49, (1993), 673-685.

-----, «Après lectures de "Veritatis Splendor"» : [2^e partie], *Esprit et Vie*, 50, (1993), 698-703.

DE LOCHT, Pierre, «Les laïcs ont-ils un rôle à jouer ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 28-29.

DEMAISON, Michel, *La liberté du théologien : mélanges offerts à Christian Duquoc par la faculté de théologie de Lyon*, [recueil d'articles], Paris, Cerf, 1995.

DE MARGERIE, Bertrand, «L'agir pascal, commandement suprême de la Nouvelle Alliance. Réflexions dans le contexte de Veritatis Splendor» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 163-168.

DESCLOS, Jean, *Resplendir de vraie liberté, Lectures de Veritatis splendor*, Montréal, Médiapaul, 1994.

DREWERMANN, Eugen, «Si vous aviez à écrire une encyclique, que diriez-vous ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 34-35.

DUQUOC, Christian, «L'encyclique "Veritatis Splendor" : présentation critique» : *Revue de théologie et de philosophie*, 126/4, (1994), 325-332.

-----, «L'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Lumière et Vie*, 43/216, (1994), 101-104.

DURAND, Guy, «L'encyclique "Veritatis Splendor" : la difficile question morale» : *L'Église canadienne*, 26, (1993), 373-374.

ELDERS, Léo J., «"Veritatis Splendor" et la doctrine de Saint Thomas d'Aquin» : *Doctor communis*, 47/2, (1994), 121-146.

- FLOUCAT, Yves, «Les fondements de la morale dans l'encyclique Veritatis Splendor» : *Revue Thomiste*, 96/2, (1996), 269-301.
- FROSSARD, André, *Défense du Pape*, Paris, Fayard, 1993.
- FUCHS, Éric, *La morale selon Jean-Paul II, Réponse protestante à une Encyclique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- GAUDETTE, Pierre, «Par-delà Veritatis Splendor», dans : Jean-Guy Nadeau (dir.), *La théologie pour quoi ? pour qui ? Les Actes du 34e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997*, Montréal, Éditions Fidès, 2000, p.p. 361-376.
- GUETNY, Jean-Paul, «Jean-Paul II, le résistant» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 115, (1993), 14-17.
- HAMEL, Edouard, «Traits ignatiens et l'Encyclique Splendor veritatis» : *Cahiers de spiritualité Ignatienne*, 19/73, (1995), 33-48.
- HUBERT, Bernard, «Une énergique intervention de Jean-Paul II» : *L'Église canadienne*, 27/1, (1994), 12-13.
- HUME, George Basil, «L'arrière-plan de la liberté, de la morale et de la solidarité» : *La Documentation Catholique*, 91/2087, (1994), 126-131.
- JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, Paris, Éditions Mame/Plon, 1993.
- JOSSUA, Jean-Pierre, «Sur la condition du théologien», dans : Michel Demaison (dir.), *La liberté du théologien*, Paris, Cerf, 1995, p.p. 15-24.
- LEGRIS, Michel, «La liberté selon Jean-Paul II» : *L'Express*, 2205, (1993), 14-15.
- LÉONARD, André-Mutien, *La morale en questions*, [«Bonnes Nouvelles» no.3], Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1994.
- LINNIG, Waltraud, *Agir selon l'Évangile*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2003.
- LOBET, Benoît, «Veritatis Splendor, rhétorique de l'autorité» : *La Foi et le Temps*, 24/5, (1994), 415-425.
- MAGNIGNE, Jean-Pierre, «La liberté à l'épreuve de la morale» : *La Vie*, 2510, (1993), 12-16.
- MARCUS, Émile, «L'éthique en quête de fondements : l'apport de l'encyclique "Veritatis Splendor"» : *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 52, (1994), 43-55.

MELINA, Livio, *La morale entre crise et renouveau*, Paris, Culture et Vérité, 1995.

-----, «La conscience morale chrétienne dans Veritatis Splendor», *Aletheia. École Saint-Jean*, 5, (1994), 49-66.

MICHEL, Patrick, «Qu'est-ce que l'encyclique doit au contexte polonais ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 32-33.

MÜLLER, Denis «Quelle est la part de créativité de la conscience ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 25-26.

NADEAU-LACOUR, Thérèse, «Le témoignage comme "acte commun"» : [inédit en français], 1-17 ; à paraître dans «*Camminare nella luce*». *Prospettive della teologia morale a 10 anni da Veritatis Splendor*, Rome, Pontifica Università Lateranense, 2004.

-----, «Le cheminement de Thérèse d'Avila, ou comment suivre le Christ selon la double dimension de la contemplation et de l'action» : [inédit en français], 1-16 ; pour l'édition italienne, «Il cammino di Teresa d'Avila o come seguire Cristo secondo la duplice dimensione della contemplazione e dell'azione», dans : Livio Melina et O. Bonnewijn (dir.), «*La Sequela Christi*» *Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, [recueil d'articles], Rome, Pontifica Università Lateranense, 2003, p.p. 237-252.

-----, «Le Martyre comme "célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie"» : *Anthropotes*, 13/2, (1997), 297-316.

PARROT, Rolande, «Liberté, vérité et foi» : *L'Église canadienne*, 26/12, (1993), 357. (OK)

PINCKAERS, Servais-Théodore, *La spiritualité du martyre*, Versailles, 2000.

-----, «La parole de Dieu et la morale» : *Le Supplément*, 200, (1997), 21-38.

-----, «L'usage de l'écriture en théologie morale» : *Nova et vetera*, 70/2, (1995), 23-36.

-----, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, [Cahiers de l'École cathédrale, 18], Paris, Mame, 1995.

RATZINGER, Joseph, «Liberté et vérité» : *Communio*, 24/2, (1999), 83-101.

RENWART, Léon, «"Veritatis splendor". Un essai de lecture» : *Nouvelle revue théologique*, 116/4, (1994), 545-562.

RICOEUR, Paul, «La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 18-19.

SERROU, Robert, «Le testament du pape : “Splendeur de la vérité”» : *Paris-Match*, 2316, (1993), 78-79.

SOWLE, CAHILL, Lisa, «Splendor Veritatis» : *Concilium*, 250, (1993), 145-148.

TAGER, Djénane, Kareh, «Un monde éclairé mais pas ébloui» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 10-12.

TINCO, Henri, «La vérité de Jean-Paul II» : *Le Monde*, 2345, (1993), 1-10.

THÉVENOT, Xavier, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer/Cerf, 1994.

TREMBLAY, Réal, *L'élévation du Fils. Axe de la vie morale*, Montréal, Éditions Fides, 2001.

-----, «Le Christ, plénitude de l'humanum. En marge de Veritatis Splendor» : [inédit en français], 1-9 ; pour l'édition italienne, «Il Cristo, pienezza dell'humanum. In margine a Veritatis Splendor», dans : Livio Melina et J. Noriega (dir.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, [recueil d'articles], Rome, Pontifica Università Lateranense, 1999, p.p. 399-415.

-----, «Premier regard sur la “réception” de Veritatis Splendor à propos du rapport du Christ et de la morale» : *Studia Moralia*, 34/1, (1996), 97-120.

-----, «La “Vérité”, condition pour la réalisation de la liberté de l'homme» : [inédit en français], 1-15 ; pour l'édition italienne, «La “Verità”, condizione per la realizzazione della libertà dell'uomo», dans : F. Russo et J. Villanueva (dir.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, [recueil d'articles], Rome, Éditions Armando, 1995, p.p. 113-126.

-----, «L'anthropologie de Veritatis Splendor. “Le Christ nous a libérés pour que nous restions libres” (Ga 5, 1) (n. 86)» : [inédit en français], 1-23 ; pour l'édition espagnol, «La antropologia de la Veritatis Splendor. “Para ser libres nos liberó Cristo” (Gá 5, 1) (n. 86)», dans : Gerardo Del Pozo Abejon (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, [recueil d'articles] Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p.p. 403-427.

-----, «Suggestions pour une bonne réception de Veritatis Splendor» : *Studia Moralia*, 32/1, (1994), 157-161.

-----, «Le Christ et la morale selon l'Encyclique de Jean-Paul II Veritatis Splendor» : *Lateranum*, 60, (1994), 29-66.

-----, «Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean-Paul II Veritatis Splendor» : *Studia Moralia*, 31/2, (1993), 383-390.

-----, «L'anthropologie christocentrique. Réflexions sur l'Encyclique du souverain pontife Jean-Paul II Veritatis Splendor» : *L'Osservatore romano*, [Édition française], 47, (1993), 9.

VALADIER, Paul, «La morale chrétienne est-elle une morale de l'héroïsme ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 26-28.

VANDEVELDE, Guy, «Liberté et création dans l'enseignement de Jean-Paul II» : *Nouvelle Revue Théologique*, 119/3, (1997), 405-419.

VEREECKE, Louis, «La conscience : Jalons d'histoire» : *Le supplément*, 200, (1997), 75-101.

-----, «Histoire et morale selon "Veritatis Splendor"» : *Le Supplément*, 188-189, (1994), 335-348.

-----, «Magistère et morale selon Veritatis Splendor» : *Studia Moralia*, 31/2, (1993), 391-401.

WILLAIME, Jean-Paul, «L'individualisme est-il un fléau moderne ?» : *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 21-23.

RÉFÉRENCES NON RECENSÉES CONCERNANT *VERITATIS SPLENDOR*

A.A. V.V., *La vérité est splendide*, Mgr Gérard Defois, Mgr Pierre Raffin, Mgr Claude Dagens, Mgr Jacques Perrier, Mgr Émile Marcus, Mgr Henri Brincard, Paris, Éditions Mame, 1994.

BARREAU, Hervé, «L'objectif et les enjeux de l'encyclique *Veritatis Splendor*» : *Sedes Sapientiae*, 48 (1994), 1-18.

BESRET, Bernard, *Lettre ouverte au Pape qui veut nous assener la vérité absolue dans toute sa splendeur*, Paris, Albin Michel, 1993.

BRINCARD, H., art. «Commandements divins et béatitudes évangéliques dans *Veritatis Splendor*» : *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 9, (1994), 57-66.

COTTIER, Georges, «Formes actuelles du relativisme moral» : *Seminarium*, 34, (1994), 163-169.

DE LAUBIER, Patrick, «La Splendeur de la Vérité» : *Amour et Famille*, 202, (1993), 37-39.

DUFFÉ, Bruno-Marie, *Conscience morale et Magistère catholique*, (Deutsche Zusammenfassung von Dietmar Mieth), Dietmar Mieth (dir.), *Moraltheologie im Abseits ? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*, (coll. Quaestiones disputatae 153), [recueil d'articles], Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1994, 179-194.

FLOUCAT, Yves, *Liberté de l'amour et vérité de la Loi. L'enseignement moral de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 1998.

JULLIEN, Jacques, «Présentation de l'Encyclique : "Lumière pour aujourd'hui"» : *dans Encyclique Veritatis Splendor*, Paris, Éditions Centurion, 1993, I-XXXVI.

LIZOTTE, A., *Une morale de liberté. Guide de lecture de l'encyclique "Veritatis Splendor" de Jean-Paul II*, ? s.l., EDIFA-AFCP, 1995.

OPPENHEIMER, H., «Synthèse de "Veritatis Splendor"» : *L'Osservatore romano*, [Édition française], 230, (1993), 1, 15.

PAREYDT, L., «Présentation» : *Cahier pour croire aujourd'hui*, 129/130, (1993), 1-6.

PINCKAERS, Servais-Théodore, «L'Encyclique *Veritatis Splendor*», *Sources*, 20, (1994), 49-64.

RATZINGER, Joseph, «Présentation de l'Encyclique *Veritatis Splendor*» : *L'Osservatore romano*, [Édition française], 41, (1993), ?.

SERVAIS, Jacques «“Si tu veux être parfait... viens, suis-moi”». Le Christ, norme concrète et plénière de l’agir humain», *Anthropotes*, 10, (1994), 25-38.

SOEDE, Nathanaël-Yaovi, art. «Lecture africaine de Veritatis Splendor» : *Revue de l’Institut Catholique de l’Afrique de l’Ouest*, 7, (1994), 23-35.

SOEDE, Nathanaël-Yaovi, *Une morale de la vérité. Un besoin majeur en Afrique. Essai d’une lecture africaine de Veritatis Splendor*, Abidjan, Institut Catholique de l’Afrique de l’Ouest, 1994.

THÉVENOT, Xavier, «Présentation de l’Encyclique Veritatis Splendor» : dans *Encyclique Veritatis Splendor*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, VII-XLV.

ZIZOLA, Giancarlo, «Une encyclique à histoire» : *L’Actualité Religieuse dans le Monde*, 116, (1993), 16-17.

AUTRES RÉFÉRENCES

Les Actes du Concile Vatican II, *Optatam Totius*, § 16, [deuxième édition revue, corrigée et augmentée], Paris, Éditions du Cerf, 1966.

Catéchisme de l'Église Catholique, Paris, Mame/Plon, 1996.

JEAN-PAUL II, *Foi et raison*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

AUBERT Jean-Marie, *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1987.

CANTO-SPERBER, Monique, (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

CHAPELLE, Albert, «“La vie dans le Christ”. Le Catéchisme de l'Église catholique» : [1^è partie], *Nouvelle Revue Théologique*, 115/2, (1993), 169-185.

-----, «“La vie dans le Christ”. Le Catéchisme de l'Église catholique» : [2^è partie], *Nouvelle Revue Théologique*, 115/5, (1993), 641-657.

COTTIER, Georges, *Défis éthiques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1996.

CURRAN, Charles E., «Théologie morale au États-Unis : une analyse des vingt dernières années» : *Le Supplément*, 155, (1985), 95-116

DURAND, Guy, *Introduction générale à la bioéthique*, Montréal/Paris, Fidès-Cerf, 1999.

GUGGENHEIM, Antoine, «Liberté et vérité selon K. Wojtyla» : *Nouvelle Revue Théologique*, 115/2, (1993), 194-210 et 400-411.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LAFFITTE, Jean et L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Paray-le-Monial, Éditions de l'Emmanuel, 2001.

NADEAU-LACOUR, Thérèse, *Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 2002.

PINCKAERS, Servais-Théodore, *La morale catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

-----, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 3^è édition, 1986.

-----, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 3^e édition, 1985.

RATZINGER, Joseph «Les sources de la morale», *Communio*, 4/6, (1984), 21-40.

SCHÖNBORN, Christoph, *Le défi du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

THÉVENOT, Xavier, *Les ailes et le souffle*, Paris, Desclée de Brouwer/Cerf, 2000.

THIEL, Marie-Jo et X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

TOINET, Paul, «Singularité de la sagesse catholique» *Revue Thomiste*, 84/4, (1984), p. 534-580.