NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 5 1985

La fonction du magistère ecclésial en morale

Joseph FAMERÉE (scj)

p. 722 - 739

https://www.nrt.be/it/articoli/la-fonction-du-magistere-ecclesial-en-morale-856

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La fonction du magistère ecclésial en morale

« S'il est un problème d'actualité dans les milieux chrétiens, c'est bien celui du rôle de l'autorité de l'Eglise en matière de morale. Plusieurs récentes interventions et décisions du magistère romain visant soit les théologiens, soit des courants de pensée dans l'Eglise en fournissent quelques exemples retentissants. » Telles sont les premières lignes d'un article de Jean-Marie Aubert [1] ; nous les reprenons volontiers à notre compte. En effet, depuis la publication de *Rerum novarum* (15 mai 1891 ; cf. Pie XI, *Quadragesimo anno,* n. 15) et plus particulièrement encore depuis celle de *Humanae vitae* (25 juillet 1968), la fonction du magistère catholique en morale pose un problème particulièrement brûlant : dans l'histoire récente, certaines positions morales du magistère, romain en l'occurrence, ont été contestées avec violence et ampleur au sein même de l'Eglise catholique [2]. Depuis lors, les dissensions avec la hiérarchie, avec Rome en particulier, n'ont cessé de se manifester dans les questions d'éthique, sociale et sexuelle. Ces divergences, nombreuses au plan théorique, concernent aussi la pratique morale des catholiques.

Beaucoup d'entre eux sont sans aucun doute sincères et, *en conscience,* ne peuvent que marquer leur désaccord avec certaines décisions magistérielles. Un tel constat interroge le théologien catholique de manière pressante. Il sait qu'il doit aider les fidèles à se former la conscience selon l'enseignement de l'Eglise. Le théologien se voit en même temps invité à d'autres tâches et questions : quelle est la fonction du magistère ecclésial en morale ? comment l'exercer ? quelle parole adresser aux croyants ? quel rôle ceux-ci jouent-ils dans l'élaboration des normes morales ? comment entendre les dissensions entre ce qu'une certaine tradition appelle l'Eglise enseignée et l'Eglise enseignante ?

Ces questions se posent d'abord sous une forme théorique : nous tenterons ainsi de penser la *fonction* magistérielle. Plus particu-

1. *Le magistère moral de l'Eglise,* dans *La Foi et le Temps* 11 (1981) 311.
2. A propos d'*Humanae vitae,* on parla même d'un « état de choc », cf. Ph. Delhaye, *Conscience et autorité ecclésiale. Réflexions sur les remous causés par l'Encyclique,* dans *La Foi et le Temps* 1 (1969) 5.

lièrement, nous n'entendons pas rappeler ici l'enseignement de *Dei verbum* (n. 10) ni de *Lumen gentium* (n. 25) sur l'origine, la nature et l'autorité du magistère en matière de foi et de mœurs ou, comme le dit le Concile, « à propos de la foi qui doit régler la pensée et la conduite du Peuple de Dieu » (*LG*, 25A). Notre propos est plus limité : il concerne l'intégration de la loi naturelle dans le discours magistériel. Cette question est aujourd'hui cruciale. L'enseignement moral de l'Eglise est certes au service de la Parole de Dieu qui a révélé et donné sa Loi à l'homme (cf. *Ex* 24 et *Mt* 5) ; cependant pour en manifester la valeur pour « tous les hommes de bonne volonté », le magistère en appelle aux « principes immuables de la droite raison » (cf. *QA*, 12), à la « nature intelligente de la personne » humaine (*GS*, 15,2), etc. : il s'agit d'une véritable intégration du concept de loi naturelle dans le discours magistériel : quelle est la portée épistémologique et théologique d'un tel discours ? La seconde partie de l'article esquissera une réflexion pratique sur le *fonctionnement* du magistère catholique.

I. - Perspectives théoriques : magistère et loi naturelle

Pour le catholicisme, la fonction du magistère ecclésial s'exerce aussi bien en matière de foi que de mœurs (*de fide et moribus*) [3] : la tradition chrétienne atteste fort bien ce lien entre les deux compétences magistérielles [4]. Cependant, dès qu'une question morale déterminée ne bénéficie pas suffisamment de l'éclairage de la Révélation, l'Eglise cherche nécessairement un recours dans l'expérience commune des hommes et médite les exigences éthiques rationnellement reconnaissables par tous, en un mot la loi morale naturelle. La légitimité de ce recours et la compétence qu'y révèle le magistère trouvent confirmation dans le dernier concile [5]. Ici sans doute s'enracine une des difficultés typiques de la fonction magistérielle aujourd'hui : de quel droit le magistère propose-t-il telle ou telle interprétation de la loi naturelle ? à quelle lumière ? de quelle compétence jouit-il en cette matière ?

3. *Lumen gentium*, 25 (Nous citons Vatican II dans l'édition du Centurion, Paris, 1967). L'expression y est employée quatre fois, en référence à *Pastor aeternus*, *Denz.* 1839 (3074).

4. Cf. M. ZALBA, *Num magisterio ecclesiae commissa fuerit propositio et interpretatio declarativo-comprehensiva authentica iuris naturalis*, dans *Doctor communis* 22 (1969) 127 ss ; cf. aussi *Lumen gentium*, 25A.

5. *Dignitatis humanae*, 14C, par exemple. C'est aussi le mouvement de *Gaudium et spes*.

Après l'analyse critique de la notion de loi naturelle, nous nous demanderons à quel titre et à quelles conditions le magistère utilise légitimement cette notion. La question des jugements prudentiels se posera par le fait même. Notons d'emblée que nous ne distinguerons pas « droit naturel » et « loi naturelle » [6].

Le concept de « loi naturelle »

Le concept philosophique de « droit naturel » ou de « loi naturelle » dérive lui-même d'un autre concept philosophique, celui de « nature humaine ». En d'autres termes, la loi naturelle est immanente à la nature humaine ou donnée avec elle. C'est donc la notion de « nature humaine » qu'il faudra préciser, puisque la loi naturelle exprime à la raison les exigences morales inscrites en cette nature.

Dans l'histoire de la pensée qui s'interroge sur la nature humaine, on discerne trois grandes tendances qui, bien sûr, interfèrent parfois : la conception cosmologique ou stoïcienne, la conception historique et biblique ou augustinienne, la conception anthropologique et métaphysique ou thomiste.

1. La conception *cosmologique* : la nature humaine n'est qu'une partie de la nature universelle ou cosmique, elle-même identique à l'éternelle Nature divine ou Logos divin [7]. « La nature humaine, qui est raisonnable », doit donc « consciemment coïncider avec la loi divine dont elle n'est qu'une émanation » [8]. Une telle école de pensée perçoit le caractère rationnel de la nature humaine, mais n'en tire pas toutes les conséquences : on ne voit pas bien ce qui différencie radicalement l'être humain du reste de l'univers ; il semble ne pas y jouir d'une réelle autonomie, indépendance et liberté.

2. La conception *historique et biblique* [9] : Augustin distingue loi naturelle et loi éternelle ; il préserve ainsi la souveraine indé-

6. Sur cette distinction, cf. B. HÄRING, *La loi du Christ I. Théologie morale générale*, Tournai, 1964[6], p. 367.

7. Cf. C. WERNER, *La philosophie grecque*, Paris, 1972, p. 189 ss ; R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, 1974, p. 105 ; E. DE STRYCKER, *Précis d'histoire de la philosophie ancienne*, trad. J.M. DELANGHE, Louvain-la-Neuve, 1978, p. 166 ss.

8. E. DE STRYCKER, *o.c.*, p. 167.

9. Cf. Ph. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Louvain-Lille, 1967[2], p. 117 s notamment.

pendance ou gratuité de Dieu par rapport à l'univers. Sur ce point, il s'oppose donc au stoïcisme. Par ailleurs, il situe d'emblée la nature humaine dans le dynamisme de l'*histoire du salut* (chute, rédemption). Cette perspective fonctionnelle constitue l'intérêt mais aussi la limite de l'approche augustinienne : la dimension historique ou dynamique de la nature humaine y est bien perçue ; cependant on met *d'emblée* cette nature humaine en relation avec le salut en Jésus-Christ. La loi naturelle est « conçue comme fruit d'une illumination divine au cœur de l'homme. Elle est fondamentalement constituée par le précepte de Jésus : ' ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut pas souffrir soi-même ', rendre à chacun ce qui lui est dû. (...) Cette loi naturelle qui existait au cœur de l'homme, avant la chute, en toute clarté, le péché l'a obscurcie. Mais elle rayonne en pleine lumière grâce au Christ. (...) Dans l'accomplissement des préceptes, seule vaut l'intention qui doit être de charité. En dehors de ce mouvement de foi et d'amour, des actes objectivement bons sont en réalité viciés [10]. »

On retrouve chez l'évêque d'Hippone un courant « sacral » qui lie loi naturelle et loi évangélique. Comment, dès lors, l'autonomie de la loi naturelle par rapport à la loi éternelle n'est-elle pas abolie par la quasi-identification de la loi naturelle et de la loi évangélique ? Une réponse circonstanciée supposerait une longue méditation sur la doctrine augustinienne de la création et de la chute, de la Cité de Dieu et de la Jérusalem céleste. Ce n'est pas notre propos. Notons plutôt comment saint Thomas apparaît comme le champion d'un courant « profane » qui affirme fortement la consistance propre de la nature créée.

3. La conception *anthropologique et métaphysique* [11] : Thomas d'Aquin distingue clairement loi naturelle et loi éternelle, de même que loi naturelle et loi évangélique. La conception thomiste de la nature humaine et de la loi naturelle est *d'emblée anthropologique* : la raison caractérise l'être humain et fonde son originalité, son autonomie, sa liberté ; c'est précisément en tant qu'être raisonnable que l'homme participe à la loi éternelle. Comme « être raisonnable, il participe à la propre liberté de Dieu. De ce point de vue, on peut le considérer comme un être remis à lui-même qui

10. P. Remy, *Foi chrétienne et morale*, Paris, 1973, pp. 135-137.

11. Cf. P. Antoine, *Conscience et loi naturelle*, dans *Etudes* 317 (1963) 173-175 ; Ph. Delhaye, *o.c.*, p. 118 s. notamment ; R. Simon, *o.c.*, p. 107 ss.

est sa propre providence » [12]. Le concept thomiste de « participation » a le mérite de poser l'autonomie de la nature humaine dans sa relation au Créateur et par rapport aux autres créatures. Approche résolument anthropologique, mais également métaphysique : l'homme y est abordé comme un être parmi les autres êtres. Aussi la nature se lit-elle en termes de déterminations formelles et opératoires ; celles-ci sont fondamentales, universelles, donc *stables.* « Fondée sur la nature humaine qui constitue tout homme, quel qu'il soit, cette loi naturelle est universelle, *immuable* et, au moins en droit, connaissable. Ce sont les trois propriétés qu'on lui reconnaît : universalité, *immutabilité,* cognoscibilité [13]. » Il reste à entendre cette définition de la nature humaine et de sa loi morale dans la perspective de la vocation intégrale de l'homme, à la lumière de la fin dernière — la béatitude annoncée et promise par l'Evangile — vers laquelle se meut la volonté humaine.

Enfin, pour l'auteur de la *Somme Théologique,* « sur le plan des actes extérieurs, il n'y a pas de différences fondamentales entre ce que requiert la loi nouvelle et ce qu'édicte la loi naturelle ». La loi évangélique « n'a pas de contenu matériel spécifique. La différence vient de l'esprit de liberté et d'amour avec lequel ce qui est dicté par la droite raison est accompli » [14]. Le propre de l'éthique chrétienne, l'analogie de la loi naturelle et du commandement de la charité par la loi évangélique s'exprime en termes formels : c'est l'objet et la fin du vouloir moral qui spécifient surnaturellement l'agir du chrétien. La confiance accordée au pouvoir de la raison humaine se fonde sans doute dans l'affirmation de la création ; elle est confirmée par la référence de la raison naturelle à la foi surnaturelle et leur nécessaire dialogue.

Notre définition de la nature humaine lui prête également des caractéristiques *anthropologiques* : conscience ou rationalité, liberté, en un mot autonomie. Ces caractéristiques ouvrent en outre une conception *dynamique* et historique où la singularité de chaque sujet — de chaque personne — est reconnue en tension dialectique avec l'universalité de la nature humaine (on parlerait ici volontiers d'intersubjectivité). La prise en compte de toute singularité personnelle requiert l'activité non seulement déductive, mais aussi inductive, créative et inventive de chaque sujet humain-avec-autrui.

12. P. REMY, *o.c.,* p. 137.
13. *Ibidem,* p. 139 (nous soulignons).
14. *Ibidem,* p. 139-140.

« Il (l'homme) continue la nature, mais dans la mesure où, par une émergence nécessaire et qui le caractérise, il en sort en quelque sorte pour l'inventer à nouveau et s'inventer avec [15]. »

Cette insistance sur la dignité de la personne et la spécificité anthropologique de la nature humaine n'entraîne pas l'oubli de son aspect biologique ou cosmologique : même s'il ne lui est pas propre, l'homme le vit néanmoins de manière typiquement humaine. L'être humain est aussi un être-au-monde ; exister en personne, c'est aussi assumer toute une série de dépendances et de conditionnements cosmologiques, spatio-temporels notamment : je suis toujours situé quelque part à un moment donné. Nous entendrons désormais les concepts de nature humaine et de loi naturelle dans le sens anthropologique qui vient d'être brièvement décrit.

Magistère et loi naturelle

Plusieurs questions se posent : pourquoi le magistère recourt-il aux catégories de loi naturelle ou de nature humaine ? quelles sont la fonction et la valeur épistémologique de ces concepts dans le discours magistériel ? quel est leur rapport à la Révélation ?

1. Le concept de loi naturelle apparaît-il indispensable en théologie morale ? Pour répondre à la question, cernons d'abord la spécificité de la morale chrétienne : radicalement *théologale* au sens où le don de Dieu précède toujours l'agir du chrétien, l'éthique chrétienne est en d'autres termes une éthique de la foi vécue et de la grâce reçue. Nous le saisissons : si la lettre des prescriptions de l'Evangile n'est, pour la plupart, pas proprement chrétienne, la manière de les pratiquer, les actes moraux demandés par l'Evangile sont formellement chrétiens : la vie morale du chrétien est fondée sur la foi et informée par la charité. Cette spécification formellement surnaturelle apparaît dans la signification (la valeur et la finalité) de l'agir chrétien ; elle n'apparaît pas dans la matérialité de l'acte, en tant que celle-ci exprime analogiquement l'ordination première de la nature humaine à sa fin ultime [16].

15. B . RONZE, *La nature aujourd'hui ou le naturel, objet de choix,* dans *Etudes* 353 (1980) 631.

16. Sur la fonction formelle de la foi dans l'agir chrétien et son rapport avec la charité et l'espérance, cf. J.-M. AUBERT, *La fonction de la foi dans les décisions éthiques,* dans *Le Supplément* 129 (1979) 267 ss.

L'Evangile nous donne la forme de l'éthique chrétienne mais ne révèle sa matière qu'analogiquement, dans une certaine indétermination : nous voilà donc renvoyés à une analyse des multiples situations concrètes que nous vivons et à notre propre réflexion morale sur celles-ci. La *philosophie* morale prend ici toute sa place dans une démarche de théologie morale ; elle réfléchit sur la nature humaine et en recherche les exigences liminales ; en d'autres mots, elle élabore ainsi la loi naturelle, commune à tous les hommes et propre à chacun en particulier. S'instaure ainsi un cercle interprétatif ou herméneutique, inéluctable et vivifiant, entre foi et raison : ce que la raison appréhende, elle l'interprète dans la perspective de la foi, et les perspectives de foi, à leur tour, au crible de la raison, sont par elle élucidées. La théologie morale ou morale chrétienne se trouve donc dans la nécessité, de par la structure de l'anthropologie chrétienne et l'analogie de la foi, de recourir au concept de loi naturelle.

La possibilité d'une morale selon la loi naturelle est d'ailleurs fondée théologiquement [17]. La théologie biblique de l'Alliance pose précisément Dieu et l'homme comme deux partenaires autonomes et libres (alliance signifie lien et distinction des partenaires ; la création biblique se présente comme séparation entre Dieu et sa création). L'autonomie de l'homme est fondée théologiquement, ainsi que le recours obligé du chrétien à la loi naturelle : Dieu respecte l'autonomie et la recherche de l'homme en morale. A ce niveau également, le lien entre Création et Salut dans l'histoire fonde théologiquement le lien herméneutique et dialectique entre loi naturelle et révélation, entre raison et foi.

Il est donc clair que le magistère ne peut se limiter aux données de la lettre biblique pour exercer son enseignement en matière de morale, a fortiori si le magistère s'adresse aussi aux non-chrétiens, spécialement aux non-croyants. De toute part, l'enseignement de l'Eglise déborde la lettre de l'Ecriture. L'autorité du magistère et l'actualité de sa parole relèvent de la structure et de la vie sacramentelle de l'Eglise. Sa pertinence dans des questions nouvelles inclut leur prise en compte sous la norme de la rationalité commune, image de la vocation intégrale de l'homme.

17. Cf. R. Simon, *Théologie morale et athéisme*, dans *Recherches de Science religieuse* 59 (1971) 405 ss.

2. Quelle est, dès lors, la portée épistémologique et théologique du concept de loi naturelle dans le discours magistériel ?

Si le magistère veut s'adresser à des non-chrétiens, en particulier à des non-croyants, l'argumentation ne peut se baser sur la foi chrétienne, mais sur notre rationalité commune. Cette réflexion morale se fonde alors sur la loi naturelle ; aux yeux des non-catholiques, ses arguments ne possèdent d'autre force que leur capacité de convaincre les consciences de bonne volonté. L'autorité spirituelle apostolique de l'Eglise n'intervient pas dans ce cas. Pour les chrétiens, plus particulièrement les catholiques, se pose le problème des rapports de la loi naturelle et de la Révélation. Trois orientations sont décelables dans la vie de l'Eglise.

— L'autorité de l'Eglise en matière de foi et de mœurs s'étend également *au domaine de la loi naturelle.* « Aussi quand il s'agit des prescriptions et des avis que les pasteurs légitimes (...) promulguent en matière de loi naturelle, les fidèles ne doivent pas invoquer l'adage : « Tant valent les raisons, tant vaut l'autorité » (...). C'est pourquoi, celui que ne convainquent pas les arguments apportés par une ordonnance de l'Eglise garde malgré tout l'obligation d'obéir [18]. »

— Plusieurs théologies contemporaines estiment que le magistère n'a *aucune compétence privilégiée* en matière de loi naturelle. Son autorité résidera uniquement dans le caractère convaincant de son argumentation rationnelle [19].

— Pour d'autres, le lien herméneutique et dialectique entre la foi et la raison pratique, l'analogie entre *lex Christi* et *lex naturalis,* fonde la *compétence originaire* du magistère dans l'ordre de l'interprétation de la loi naturelle [20].

---

18. Pie XII, *Allocution aux cardinaux et évêques au lendemain de la solennité mariale, le 2 novembre,* dans *Doc. Cath.* 51 (1954) 1433.

19. Cf. J. David, *Loi naturelle et autorité dans l'Eglise,* Paris, 1968, p. 79 ss et 89 ; B. Häring, *Une morale pour la personne,* trad. A. Divault, Paris, 1973, p. 196-197 ; R. Simon, *Fonder la morale,* p. 187-188 ; G. Bonnet, *Au nom de l'Eglise, quelle morale ?* Paris, 1980, p. 153 ss.

20. Cf. K. Demmer, « La competenza normativa del magistero ecclesiastico in morale », dans K. Demmer - B. Schüller e.a., *Fede cristiana e agire morale,* trad. G. Riva, Assise, 1980, p. 153-158 ; cf. aussi Ph. Delhaye, « *Droit naturel* » *et théologie morale : perspectives actuelles,* dans *Revue théologique de Louvain* 6 (1975) 159 ss. et J.-M. Aubert, *Le magistère moral de l'Eglise* (cité *supra* n. 1), p. 324-325 spécialement.

Reprenons critiquement chacune de ces positions.

La première est celle de Pie XII. Elle attribue à l'Eglise la même autorité en matière de foi que de mœurs. Elle implique donc que l'Eglise, eu égard à la fin et à la mission salutaire qui est la sienne, soit dotée d'une pleine autorité pour guider ses fidèles sur le chemin du salut. Ceci implique dès lors sa compétence dans les actes moraux dont le contenu matériel relève de notre humanité commune, donc de la loi naturelle. La justification de cette compétence est *théologique :* il existe un lien théologal entre la Révélation et la loi naturelle (entendons la création), car le même Dieu se révèle de deux manières analogues. Une telle voie met en lumière l'unité du dessein de Dieu dans l'histoire du salut, où création et Révélation/salut s'articulent, se répondent comme deux pôles privilégiés : la création au titre de commencement de l'histoire du salut, la Révélation en Jésus-Christ comme l'accomplissement anticipé des derniers temps ; la création se perçoit toujours à partir d'une « re-création », c'est-à-dire d'un événement de salut fondateur, lui-même toujours relu sur fond de création. Il existe donc bien une unité dialectique entre création (loi naturelle) et Révélation (foi).

Cependant, ainsi présentée, cette unité théologale ou théologique ne peut gommer la différence entre création et Révélation. Le magistère se verrait-il investi d'une même compétence tant en matière de foi que de mœurs, aussi bien dans l'interprétation authentique de la loi évangélique que de la loi naturelle [21] ? Cette option paraîtra au moins ambiguë : si l'on sauvegarde la différence entre création et Révélation, on se rend compte que le magistère n'interprète pas la rationalité de notre nature créée avec la même immédiateté que la Révélation. Pour interpréter la loi naturelle, le magistère ne peut absolument pas se permettre l'économie d'un détour par les sciences et d'un recours à la philosophie, comme d'une médiation de celles-ci. Sur le point précis de cette

21. PAUL VI, dans *Humanae vitae,* voit en Pierre et les Apôtres « les gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale, non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu ». Cependant le Pape donne la raison et la mesure de cette interpétation quand il précise aussitôt que l'observation fidèle de la loi naturelle est également nécessaire au salut (*HV,* 4). Cette ordination au salut explique pourquoi l'assentiment au magistère de l'Eglise est dû « non pas tant à cause des motifs allégués que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit Saint dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité » (*HV,* 28).

« médiation » scientifique et philosophique, le magistère est soumis à une recherche, à des tâtonnements, à des limites. Certes le magistère est assisté par l'Esprit Saint pour guider l'homme vers sa fin ultime et lui prescrire les actes méritoires qui le conduisent à cette fin. Certes encore le lien théologal et dialectique, l'analogie entre foi et raison fondent la vérité radicale du discours magistériel qui intègre l'interprétation de la loi naturelle. Mais il faut inclure dans ce type de réflexion et d'interprétation une recherche, des tâtonnements, des limites et la possibilité d'erreurs, du moins superficielles : songeons à certaines conceptions philosophiques, à certaines argumentations ou à certains raisonnements limités, non contraignants, non évidents pour tout le monde [22].

Selon la deuxième orientation théologique évoquée ci-dessus : le magistère n'a *aucune compétence particulière ou privilégiée* en matière de loi naturelle. L'accent est mis ici sur le caractère médiat de l'interprétation magistérielle de la loi naturelle et la nécessité du recours à une recherche scientifique et philosophique, avec toutes les caractéristiques et limites inhérentes à une telle démarche. Toutefois cette approche ne rend pas pleinement compte de l'herméneutique et de l'anthropologie chrétiennes : celles-ci impliquent nécessairement une circulation, un passage dialectique entre foi et raison, une analogie entre révélation et loi naturelle. Ce mouvement circulaire de l'intelligence chrétienne se déploie notamment dans le discours magistériel. Dès lors le discours rationnel est vivifié, dynamisé par une assurance de vérité dans la foi, et les limites de la perspective rationnelle sont traversées d'une certitude et d'une indéfectibilité fondamentales de foi, de charité et d'espérance ; en d'autres mots, sans exclure des limites et même des erreurs d'argumentation, l'authenticité et une certitude de foi ne peuvent manquer aux intuitions foncières d'un enseignement magistériel qui intègre la loi naturelle.

Cette circularité incessante entre foi et raison dans le discours du magistère bénéficie d'une mise en évidence vigoureuse dans la troisième perspective ; appelons-la *dialectique* ou *herméneutique*. Le lien dialectique entre foi et raison fonde la compétence particulière du magistère dans l'interprétation de la loi naturelle. En effet,

22. Cf. p. ex. « Déclaration de l'épiscopat belge du 30 août 1968 », n° 2, dans Ph. DELHAYE e.a., *Pour relire Humanae vitae*, p. 123-127 ; X. THÉVENOT, *Magistère et discernement moral*, dans *Etudes* 362 (1985) 240.

l'indéfectibilité ministérielle du magistère dans la foi rejaillit nécessairement sur son analyse de la loi naturelle. Il reste à savoir comment et dans quelle mesure.

Karl Demmer parle d'une « compétence *originaire* du magistère dans l'ordre de l'interprétation de la loi morale naturelle » [23]. Il paraît néanmoins un peu excessif de parler d'une compétence *originaire* du magistère en matière de droit naturel au même titre qu'en matière de foi, même s'il existe entre les deux cette analogie selon laquelle la nature est ordonnée au Salut révélé. Dans le domaine du droit naturel, le magistère jouit, pour proclamer les valeurs humaines fondamentales, de l'indéfectibilité de son discernement *in rebus fidei et morum ;* il reste néanmoins exposé au risque d'erreur dans l'argumentation rationnelle. Son autorité n'est engagée dans l'élaboration des normes particulières que dans la stricte mesure où celles-ci ordonnent objectivement l'agir moral à sa fin salutaire. Pour ces normes particulières, Karl Demmer parle d'ailleurs d'une compétence magistérielle *subsidiaire,* et non originaire.

Au nom de la foi et de l'anthropologie dont elle est révélatrice et porteuse, le magistère jouit d'une compétence particulière et indéfectible pour annoncer et interpréter la vocation ultime de l'homme, pour discerner ce qui, *en définitive,* humanise l'homme ou non [24]. Mais ce serait une prétention exagérée et illégitime d'étendre cette indéfectibilité à l'argumentation philosophique développée par le magistère et aux conclusions pratiques et concrètes, en tant qu'elles dépendent de cette argumentation. Il faut distinguer d'une part l'intuition infaillible de ce qui, foncièrement, est bon pour l'homme, et d'autre part l'argumentation mise au service de cette intuition prophétique fondamentale. L'élaboration des normes concrètes de l'agir relève de l'une et de l'autre. Autant sont sûres et incontestables les intuitions fondamentales d'*Humanae vitae* (promouvoir la fécondité parentale, le respect de la vie humaine, le respect mutuel de l'homme et de la femme...), autant peuvent y paraître discutables ou déficientes la conception philosophique de la nature humaine et l'argumentation conséquente. C'est bien pourquoi Paul VI lui-même évoque la distinction entre la « lumière de l'Esprit Saint » dont bénéficient les pasteurs de l'Eglise et les motifs qu'allègue l'Encyclique (*HV,* 28). Ce n'est pas une

23. *O.c.,* p.157.

24. Cf. H. WATTIAUX, *Statut des interventions du magistère relatives aux droits de l'homme,* dans *NRT* 98 (1976) 811 ss, 815 surtout.

argumentation seulement rationnelle qui a conduit les Papes de ce siècle à élaborer des normes concrètes d'agir et à considérer, par exemple, la régulation des naissances dite artificielle (par la pilule notamment) comme « intrinsèquement déshonnête » (*HV*, 14 *in fine*)[25]. A ce niveau strictement rationnel, on ne pourrait exclure le risque d'erreur partielle ni le manque d'évidence. Aussi le magistère invoque-t-il le mandat apostolique reçu du Christ (*HV*, 6) comme fondement de son autorité. Sans pour autant proposer son enseignement comme infaillible (ni Pie XI dans *Casti connubii*, ni Paul VI dans *Humanae vitae* ne l'ont voulu), il engage l'exercice ordinaire de son autorité dans un jugement prudentiel et un discernement pratique de ce qui convient à l'homme appelé au salut.

Les jugements prudentiels

Même si le magistère ne prétend pas à l'infaillibilité lorsqu'il se fonde sur la seule interprétation de la loi naturelle, il peut et doit pourtant exercer son discernement au service du Peuple de Dieu dans de multiples domaines et problèmes nouveaux qui interpellent l'Eglise et où, précisément, la loi naturelle, fruit de l'analyse philosophique et scientifique, offre un instrument de réflexion indispensable. Ce recours nécessaire à la médiation philosophique et scientifique l'expose à certains risques. Ne pouvant se dérober à sa mission, il prononce alors des jugements dits prudentiels : le qualificatif lui-même indique la prudence raisonnable et le type de certitude pratique qui marquent ces jugements. Même si le discours magistériel peut donner prise sur certains points à la contestation et aux reproches de conservatisme, il se montre souvent authentiquement progressiste en ce qu'il annonce prophétiquement le véritable avenir de l'homme et en dénonce d'effrayants dangers. Ainsi *Humanae vitae* dénonce toute contraception dite artificielle ; à travers une analyse philosophique pour beaucoup inévidente, et des conclusions particulières dont la justification anthropologique demeure en chantier, n'indique-t-elle pas le véritable avenir de l'être humain ? Ne témoigne-t-elle pas ainsi d'une réconciliation des humains avec leur corps, avec eux-mêmes et avec les autres, au-delà des techniques et des risques de dépersonnalisation que leur utilisation comporte ?

25. *Humanae vitae*, 14 avec les références. Ed. du Centurion, p. 28

La décision prudentielle demande-t-elle pour autant l'adhésion de tous ? Les évêques « qui enseignent en communion avec le Pontife romain sont pourvus de l'autorité du Christ et ils font rayonner la foi sous la lumière de l'Esprit Saint. Aussi ont-ils droit... au respect qui convient à des témoins de la vérité divine et catholique ; les fidèles doivent s'attacher à la pensée que leurs évêques expriment, au nom du Christ, en matière de foi et de mœurs, et ils doivent lui donner l'assentiment de leur esprit. Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est dû à un titre singulier au Souverain Pontife en son magistère authentique, même lorsqu'il ne parle pas *ex cathedra,* ce qui implique la reconnaissance respectueuse et l'adhésion sincère à ses affirmations [26]. » Mais « il ne s'agit pas d'un assentiment irréfléchi et dénué d'esprit critique » [27]. Cette attitude réfléchie porte sur deux points. Le premier est indiqué par le Concile lui-même quand il poursuit le texte cité à l'instant en invitant à trouver la mesure de l'assentiment donné à l'enseignement magistériel dans la solennité, l'insistance, la manière même dont il s'exprime. Le second point ne relève pas de la « note théologique » à reconnaître aux affirmations du Pape et des évêques. Il vise la *conscience morale* et *personnelle* de chaque croyant : il est de fait que, sur certains points concrets, la conscience personnelle « peut loyalement entrer en conflit avec le magistère » [28]. Chacun doit donc se former la conscience. De nombreuses circonstances morales entrent ici en jeu. Notamment la docilité à l'enseignement de l'Eglise, en tenant compte notamment de sa prudence. Ainsi un jugement prudentiel du magistère demande l'adhésion rappelée il y a un instant : à son niveau, il ne demande pas un absolu assentiment de la foi. D'ailleurs en matière morale, en cas de conflit comme en l'absence de conflit, l'acte personnel de conscience reste pour chacun *la* norme dernière de sa décision [29]. « Finalement ce ne sont pas l'existence et la nécessité d'un magistère dans l'Eglise qui font problème, car il s'agit là d'une fonction liée étroitement à la mission de l'Eglise. Le problème est

26. Cf. *Lumen gentium,* 25.

27. R. McCormick, *La fonction enseignante garantie d'unité en morale,* dans *Concilium* 170 (1981) 136.

28. Cf. J. Komonchak, *Pluralisme moral et unité dans l'Eglise,* dans *Concilium* 170 (1981) 155 ss ; X. Thévenot, *art. cit.,* 241 ss.

29. Cf. *Dignitatis humanae,* 3,3 et 11,1 ; *Somme Théologique* I^{a}-II^{ae}, q.19, a.5.

plutôt à propos du *fonctionnement* de ce magistère moral [30]. » Esquissons quelques perspectives sur ce point.

II. - Perspectives pratiques : pour quel fonctionnement du magistère en morale ?

Les perspectives anthropologiques et ecclésiologiques que nous venons d'évoquer n'autorisent pas un fonctionnement quelconque du magistère. Nous tentons d'en dégager quelques traits.

Autonomie de conscience des chrétiens et « accompagnement » du magistère

La lettre *Octogesima adveniens* de Paul VI au Cardinal Roy [31] nous paraît exemplaire de cette ligne. Globalement, elle consiste en un appel à la responsabilité de chaque chrétien et de chaque communauté chrétienne particulière, car l'avenir est ouvert. Cette créativité et cette responsabilité inaliénables requièrent l'accompagnement du magistère ecclésial, garant de l'unité du Peuple de Dieu et de la communion des communautés locales [32]. Le propos de la lettre apostolique au Cardinal Roy concerne la morale sociale. Est-ce transposable dans le domaine de la morale individuelle, sexuelle en particulier ?

La morale collective porte sur les réalités externes à l'homme, économiques, sociales et politiques, tandis que la morale sexuelle est une morale du corps ; et l'être humain entretient avec son corps un lien personnel et un rapport d'intimité tout autres qu'avec les choses, fussent-elle sociales. Dans le domaine sexuel, le magistère interviendra donc davantage, avec plus d'immédiateté et d'insistance que dans d'autres domaines moraux, puisqu'il s'agit de l'homme et de l'amour dans ce qui le marque corporellement comme masculin ou féminin. Et chaque fois que la hiérarchie se prononce en cette matière, elle joue son rôle, qui consiste à annoncer ou à rappeler les commandements de Dieu et les significa-

30. J.-M. AUBERT, *Le magistère moral de l'Eglise,* p. 331 (nous soulignons: fonctionnement).

31. PAUL VI, Lettre apostolique à M. le Cardinal Roy (14 mai 1971) : *La responsabilité politique des chrétiens,* Action populaire, Paris, 1971.

32. Cf. M.-D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Eglise,* dans *Concilium* 160 (1980) 119-125.

tions anthropologiques fondamentales de l'Evangile. Il n'empêche que tout ce que le magistère énonce en éthique sexuelle ne revêt pas le même caractère prégnant et pressant. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le magistère ne revendique aucunement l'infaillibilité pour toutes les déterminations morales qu'il énonce. Rappelons à ce propos la dynamique d'*Octogesima adveniens* qui promeut vigoureusement la responsabilité de chaque communauté et de chaque culture particulière. Rappelons aussi l'autonomie de la conscience dans le choix et la décision morale. Cette dignité de la conscience personnelle et singulière joue son rôle propre en matière sexuelle, compte tenu du caractère immédiat de cette dernière. Ceci n'enlève rien, bien au contraire, à la mission de discernement de la hiérarchie, à son rôle d'accompagnement dynamique, confiant, audacieux et critique.

De plus, les catégories anthropologiques d'autonomie (ou de responsabilité personnelle) et d'intersubjectivité (ou de responsabilité communautaire) ont un correspondant ecclésiologique, un concept précis qui leur répond à toutes les deux : c'est le *sensus fidei* (« sens [surnaturel] de la foi ») ou *sensus (christianus) fidelium* (« sens [chrétien] — ou foi vécue — des fidèles ») [33]. En effet le *sensus fidelium* est le propre du Peuple de Dieu tout entier, de la communauté ecclésiale dans son ensemble, et en elle de chaque fidèle en vue du bien commun (cf. *1 Co 12,7*). L'Esprit inspire tous les chrétiens et chacun en particulier ; le *sensus fidelium* implique ainsi l'autonomie et l'authenticité de la conscience croyante en communion avec le magistère, en tant que celui-ci est un ministère au sein et au service du Peuple de Dieu éclairé par l'Esprit de vérité. L'infaillibilité magistérielle *in docendo* exprime dans son ministère l'indéfectibilité de toute l'Eglise *in credendo*. Le magistère ne peut donc se mettre en rupture avec la foi du Peuple de Dieu ; il ne peut donc pas rester privé du consentement ou de la réception de celui-ci [34]. Corrélativement, le *sensus fidelium* reste en solidarité avec le magistère, de la même manière que chez l'homme, l'« autonomie n'existe qu'en solidarité avec une hétéronomie » [35]. Une coupure avec le magistère est impensable du fait

33. Cf. *Gaudium et spes*, 52,3 et *Lumen gentium*, 12A et 35A.

34. Cf. L. SARTORI, *Critères pour un appel adéquat au « sensus fidelium »*, dans *Concilium* 168 (1981) 101 notamment.

35. P. WARIN, *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg*, coll. Analecta Gregoriana, 224, Rome, 1981, p. 163 s.

que « le sens de la foi qui est éveillé et contenu par l'Esprit de vérité » est déjà « sous la conduite du magistère sacré » et donc soumis aussi à la règle de foi et des mœurs [36]. Une interaction entre ce qui a été appelé *Ecclesia discens* et *Ecclesia docens* apparaît donc vitale, et si l'Eglise enseignée est docile à l'Eglise enseignante, celle-ci est aussi à l'écoute de celle-là : assuré d'une assistance particulière de l'Esprit en raison de son ministère apostolique, le magistère n'a pas la prétention d'être seul dépositaire de la vérité. Celle-ci est révélée et transmise à tout le Peuple de Dieu.

Pour une triple décentralisation de l'exercice du magistère catholique romain

Le *sensus fidelium* et le sens de l'Eglise communion impliquent la revalorisation de l'Eglise locale et de son magistère, ainsi qu'un dialogue œcuménique, local surtout.

1. Le sens des fidèles doit évidemment entrer aussi en dialogue avec le magistère universel de Pierre. Néanmoins, c'est sans doute dans l'Eglise locale que le *sensus fidei* est le plus perceptible, peut-être le plus interpellant. Si le magistère local doit le reconnaître, il importe qu'il lui accorde de s'exprimer et soit aussi un suscitateur incessant de dialogue, sans oublier les plus humbles, les sans-voix.

2. Cela suppose que le magistère local jouisse d'une réelle autonomie dans sa communion avec les autres évêques et avec le successeur de Pierre, principe et fondement de cette communion, et que le magistère romain ne se réserve pas trop promptement le discernement de toutes les questions morales. En effet, le magistère universel peut-il tenir compte effectivement de la variété et de la singularité de toutes les situations culturelles, s'il tient à tous le même discours moral ? En dépit de son rôle de communion universelle, qui répond d'ailleurs à l'universalité de la nature humaine, comment, « face à des situations aussi variées », ne lui serait-il pas « difficile de prononcer une parole unique » ? est-ce « même » toujours sa « mission » [37] ? Ces questions manifestent la nécessité, pour les Eglises locales, de la responsabilité et de l'autonomie dans la communion avec le Pape, évêque de Rome, étant donné que

36. *Lumen gentium*, 12A. Sur la question des rapports entre magistère et sens des fidèles, cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, 5.

37. *Octogesima adveniens*, 4.

« chaque Eglise particulière est la présence du Corps mystique du Christ à un endroit déterminé » [38].

3. Dialogue œcuménique : indispensable « par les sommets », ce dialogue l'est tout aussi et même davantage « à la base », entre les fidèles eux-mêmes des différentes confessions, à propos de leurs pratiques morales notamment. Des pratiques morales fondamentalement communes répondent à une exigence œcuménique d'identité chrétienne : il y va de la crédibilité du témoignage dans le monde. Au niveau local, on doit atteindre une réelle communion dans l'agir [39] ; à défaut de communion totale entre chrétiens individuels ou communautés chrétiennes de différentes confessions, à tout le moins, le discernement exercé dans l'Eglise catholique en morale peut être interpellé, vivifié et enrichi par le discernement pratiqué dans les autres traditions chrétiennes et vice versa, sans parler des critères moraux invoqués par des non-chrétiens. Cette communion en morale pourrait favoriser la communion dogmatique.

III. - Du fonctionnement à la fonction magistérielle

Par un juste retour du cercle herméneutique, la fonction magistérielle elle-même est maintenant réévaluée par son propre fonctionnement, après avoir, la première, mis en question ce dernier. Notre insistance sur l'autonomie des chrétiens et sur leur commune onction de baptisés par l'Esprit, sur la particularité des diverses situations morales et, corrélativement, sur la nécessaire décentralisation de l'exercice du magistère, modifie-t-elle la fonction du magistère, et du magistère romain en particulier ? Le magistère forme une instance d'autorité, d'interpellation et de dialogue dans le Peuple de Dieu : ce qui suppose une confiance fondamentale dans l'Esprit Saint : il inspire la foi des fidèles. Le discernement magistériel se met au service de l'élaboration du sens éthique des chrétiens, il les accompagne dans la formation de leur *conscience morale* authentique. La hiérarchie annonce, rappelle les orientations

38. Mgr PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au Deuxième Concile du Vatican.* Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen gentium » I, Paris, 1967, p. 336.

39. Cf. P. VALADIER - J.-F. COLLANGE, *La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division ?*, dans *Etudes* 360 (1984) 254

fondamentales en morale chrétienne, « les critères de décision proprement chrétiens » ; il lui appartient de « définir le contenu concert de ces normes », en « *coresponsabilité* avec le Peuple de Dieu » [40], qu'il garde de l'erreur. Le magistère « éprouvera tout » (*1 Th 5*,21) dans l'Esprit avec une sympathie foncière et rejettera ou condamnera uniquement ce qui est incompatible avec la foi chrétienne.

Enfin et surtout, que les évêques, « hérauts de la foi », fassent preuve d'une compétence existentielle en morale. Ils sont eux-mêmes engagés dans ce qu'ils annoncent et proclament grâce à l'Esprit, en mémoire de Jésus, le Fils du Père, et en attente de sa venue ; ils seront, pour l'Eglise et pour le monde, les témoins, libérants eux-mêmes, des événements libérateurs et salvifiques, l'incarnation, la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Le ministère magistériel s'exercera donc avant tout comme un ministère de confirmation et d'encouragement : il « n'éteindra pas » l'Esprit (*1 Th 5*,19), mais ranimera « la mèche qui fume encore » (*Mt 12*, 20 ; cf. *Is 42*,3), avec une inépuisable tendresse, à la manière de Dieu Père par Jésus-Christ dans l'Esprit d'amour. Pierre, de par sa fonction singulière, veillera à ce que les différentes Eglises échangent entre elles, à ce que les pratiques morales différentes ne rompent pas « l'articulation vivante » de l'unique Corps ecclésial [41]. Dans le respect et la promotion des diversités, il fera circuler la recherche du sens éthique dans l'Eglise universelle et dans le monde ; il prendra donc son bâton de pèlerin pour parcourir l'Eglise dans le monde entier, à son écoute, et passionné de sa vive unité.

B-5170 Burnot-Profondeville
Route de Floreffe, 23

Joseph FAMERÉE, S.C.J.
Institut du Sacré-Cœur

Sommaire. — La fonction du magistère catholique en morale pose un problème particulièrement brûlant : en quoi consiste précisément cette fonction ? comment l'exercer ? de quelle compétence le magistère dispose-t-il pour interpréter la loi naturelle ? quelle parole adresser aux croyants ? quel rôle ceux-ci jouent-ils dans l'élaboration des normes morales ? L'article tente de fournir quelques pistes pour répondre à ces questions.

40. Cf. R. SIMON, *Fonder la morale*, p. 187 ss (nous soulignons).
41. P.-J. LABARRIÈRE, *Place et fonction de la « recherche » dans l'Eglise*, dans *Etudes* 352 (1980) 244.