NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 5 1966

La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?

Bruno SCHÜLLER

p. 449 - 475

https://www.nrt.be/it/articoli/la-theologie-morale-peut-elle-se-passer-du-droit-naturel-1494

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel ?

Dans les dernières années, la doctrine du droit naturel a perdu beaucoup de son crédit auprès de nombreux théologiens catholiques. Si, lors de journées d'études aussi bien que dans les entretiens privés, l'on tâche d'apporter une solution aux problèmes de théologie morale grâce à des réflexions sur le droit naturel, on doit s'attendre aujourd'hui, même du côté catholique, à rencontrer le scepticisme, même le refus. Cela pourrait être partiellement de la déception. Dans les dernières décennies, nombre de théologiens semblent avoir pensé que la doctrine du droit naturel pourrait sans difficulté résoudre rapidement et sûrement tous les problèmes qui surgissent sur le terrain de la morale et du droit. Or il s'est avéré, entre-temps, avec toute la clarté possible que la méthode basée sur le droit naturel n'est pas si facile à manier. Sinon nous aurions déjà dû parvenir à plus de clarté et à des résultats plus convaincants dans les débats sur la peine de mort, la guerre atomique, et surtout dans la question angoissante concernant le jugement moral de la contraception. Ne se pourrait-il pas que la théorie du droit naturel soit elle-même responsable de nous avoir engagés dans une impasse au lieu de nous ouvrir de larges horizons ? Cette hypothèse déborde aujourd'hui le cercle des conversations privées : on l'imprime, on la publie [1]. Le scepticisme à l'égard du droit naturel a pourtant d'autres causes encore. Nos contemporains ont une conscience très vive de l'évolution ainsi que du changement

---

N.d.l.R. — Le texte original allemand de cet article a paru dans *Lebendiges Zeugnis*, 1965, Heft 1/2. Nous remercions l'auteur et les éditeurs de nous avoir autorisé à en présenter une traduction française à nos lecteurs.

1. L. M. Weber, *Mysterium Magnum*, coll. Quaestiones disputatae, n. 19 (1964) donne un relevé impressionnant des réserves que l'on apporte aujourd'hui à l'égard du droit naturel lorsque l'on traite des questions concernant le mariage.

historiques ; or la doctrine du droit naturel jaillit, semble-t-il, d'une conception statique de l'homme. En particulier on ne s'accorde plus aussi nettement que jadis à conférer à la philosophie droit de cité en théologie. Or la doctrine du droit naturel semble bien le résultat d'une réflexion philosophique et non théologique. De l'histoire de la théologie on croit avoir tiré la leçon suivante : le désir de progresser dans la pensée et la pénétration du mystère chrétien à l'aide des concepts et des catégories philosophiques aboutit le plus souvent à une mauvaise compréhension et à une déformation de la foi. La théologie aurait dès lors à écouter la Parole de Dieu qui lui est annoncée dans l'Ecriture et la Tradition, et non pas la parole des philosophes quels qu'ils puissent être. Que penser de ces objections et de ces réserves à l'égard du droit naturel ? L'existence d'une sorte de *lex naturae* ne se verra guère contestée par un théologien catholique. L'Ecriture, la Tradition et le Magistère de l'Eglise la garantissent [2]. Mais est-il acquis par le fait même que la théologie morale doive s'engager dans des argumentations fondées sur le droit naturel comme elle l'a presque toujours fait jusqu'à présent ? Barth n'a-t-il pas raison lorsqu'il déclare : « Même si elle existe, le chrétien n'a pas à s'en remettre à la *lex naturae* ; la volonté de Dieu lui a été manifestée d'une manière plus claire et plus digne de crédit dans l'œuvre et la Parole de Jésus-Christ [3] ». La *lex naturae* est-elle pour la théologie une donnée qu'il faut assurément admettre, mais dont elle peut très bien se passer ? Nous tâcherons d'abord de donner une réponse à cette dernière question. Ensuite il conviendra d'examiner si et dans quelle mesure la doctrine du droit naturel est à même de satisfaire les exigences d'une interprétation historique de la moralité humaine. Enfin nous nous étendrons sur quelques difficultés de la connaissance morale et de l'argumentation en théologie morale. En effet une grande partie du scepticisme que rencontre aujourd'hui la théorie du droit naturel semble devoir être attribuée de façon générale à une méconnaissance de la problématique propre à la connaissance morale et à l'argumentation en éthique.

L'importance de la *lex naturae* pour le chrétien d'après le témoignage du Nouveau Testament

Afin de prévenir des malentendus, déterminons d'emblée une question de terminologie. Dans la suite nous parlerons indistinctement de droit naturel, de loi naturelle et de *lex naturae*. L'usage actuel opère la distinction entre le droit naturel et la loi morale naturelle dans la

2. Voir par exemple J. Fuchs, *Le droit naturel. Essai théologique*, 1960.
3. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, p. 19 ss.

mesure où l'on réserve le terme de droit naturel pour les normes strictement juridiques de la loi morale naturelle. Cette distinction n'importe pas à nos réflexions. A partir du principe qui fonde sa reconnaissance dans le sujet, on peut définir la *lex naturae* comme la substance (*Inbegriff*) de ces normes morales, voire juridiques qui, fondamentalement, sont accessibles à la connaissance humaine, selon son mode indépendant, dans sa logique, de la révélation d'une Parole divine. S'il n'appuie pas sa recherche sur la Parole de la révélation divine, l'homme ne peut rien connaître de sa vocation à vivre surnaturellement dans le Christ. La seule source objective dont il dispose pour connaître ses propres normes morales, l'homme ne la trouve alors que dans son être naturel. Dès lors la *lex naturae* se présente à nous comme la *substance* de ces lois morales qui fondent leur validité et leur contenu dans l'être naturel de l'homme. Au concept de la *lex naturae* ainsi comprise s'oppose celui de la loi morale surnaturelle. Cette *lex gratiae* comprend les préceptes divins qui concernent le chrétien dans la mesure où il est une « création nouvelle » dans le Christ ; elle ne peut se manifester à l'homme que dans la foi à la Parole révélée de Dieu [4].

La preuve classique, par l'Ecriture, de l'existence de la *lex naturae* trouve son point de départ dans les deux premiers chapitres de l'Epître aux Romains. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici cet argument. Nous pouvons le considérer comme suffisamment établi [5]. Seules nous intéressent les raisons pour lesquelles Paul parlant des païens en vient à dire qu'ils connaissent quand même les exigences morales de Dieu, bien qu'ils ne possèdent pas la Tora.

Les quatre premiers chapitres de l'Epître ont pour thème général la justification de l'homme non par les œuvres de la loi mais par la foi au Christ Jésus. Ce thème est énoncé explicitement en 1, 16s. : « (L'Evangile) est une force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec. Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : le juste vivra de la foi ». Ensuite S. Paul semble de nouveau s'écarter de ce thème. Il développe le principe de la justification par la loi : « ... Ce ne sont pas les auditeurs de la loi qui sont justes devant Dieu, mais les observateurs de la loi qui seront justifiés » (2, 13). Mais il applique ce principe à la vie morale des païens d'abord (1, 18-32), à celle des Juifs ensuite (2, 1 s.), et il peut conclure alors : « Il n'est pas de juste, pas un seul, il n'en est pas de sensé, pas un qui recherche Dieu. Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis ; il n'en est pas qui fasse le bien, non, pas un seul » (3, 10-12). Donc, selon saint Paul, tous les hommes,

4. A ce sujet voir par exemple O. Kuss, *Der Römerbrief*, 1957, p. 72 ss.
5. Sur la problématique de la loi chez S. Paul, cfr H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 12e éd., 1962, p. 176 ss.

Juifs comme païents, ont été incapables de se conformer au canon d'une justice par la loi : « ... personne ne sera justifié devant lui par la pratique de la loi » (3, 20 a). Cette affirmation ne renie pas le canon d'une justice par la loi pris en lui-même et tel qu'il est formulé en 2, 13 ; mais elle constate que, pour tous les hommes nés depuis le péché originel, la loi au lieu d'être principe de justification apporte précisément la connaissance de leurs péchés (3, 20 b). Dès lors puisque, selon le critère de la loi, tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, les Juifs comme les païens, tous aussi ne peuvent être justifiés que « par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, lui que Dieu a destiné à être en son propre sang victime propitiatoire, moyennant la foi, montrant par là sa justice » (3, 24 ss) [6]. Si dans le premier et le second chapitre, saint Paul juge la vie des païens et des Juifs selon le critère de la loi, c'est uniquement en vue de prouver que l'Evangile de la justification par la foi atteint tous les hommes. L'Evangile n'est compréhensible que si l'on présuppose la culpabilité de tout le genre humain. Celle des Juifs se manifeste en comparant leur comportement concret avec les exigences de la Tora. Les païens ne possèdent pas la *Tora.* Comment alors peuvent-ils être coupables devant Dieu ? *Pour répondre à cette question,* Paul constate d'une part que, sans *Tora,* les païens savent néanmoins qu'ils ont à reconnaître Dieu comme créateur et à observer ses préceptes, mais, d'autre part, que leur impiété et leur injustice ont converti cette vérité en mensonge, « de sorte qu'ils sont inexcusables » (1, 20). Ils sont eux aussi pécheurs devant Dieu et leur justification ne peut être que le don reçu en vertu de la rédemption accomplie par le Christ Jésus.

De ce qui précède on peut conclure : ce que Paul doit annoncer aux Romains c'est directement le seul Evangile de la justification des pécheurs par la grâce du Christ. Toutes les affirmations qui, dans les premier et deuxième chapitres, précèdent la proclamation de cet Evangile, ne sont pas en somme exposées pour elles-mêmes, mais leur fonction est seulement de préparer et de faire mieux comprendre l'annonce de la justification. *La question concernant la loi morale naturelle apparaît pour autant qu'elle se pose à partir de l'Evangile et serve à la compréhension de celui-ci.* Cette formule définit l'unique façon dont la théologie en tant que telle peut traiter de la loi morale naturelle, à savoir : en partant de l'Evangile et en ramenant à l'Evangile.

Mais, une fois ceci compris, notre question n'est pas encore élucidée. Nous voulons savoir si les chrétiens, qui ont pourtant été mis en face

---

6. Cfr B. SCHÜLLER, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht,* 1963, p. 77 ss.

de la volonté de Dieu par le Seigneur lui-même, doivent encore se référer à la loi morale naturelle pour discerner constamment les exigences de Dieu à leur égard. Sur ce point la parénèse apostolique pourra être notre première source de renseignements. Supposons en effet que, de façon directe ou indirecte, la communauté primitive ait repris au milieu païen environnant des règles de conduite d'ordre moral et juridique. Cette attitude donnerait à entendre que la communauté reconnaissait l'existence, en dehors du cadre de la révélation judéo-chrétienne, de normes morales et juridiques qui concernent également les chrétiens et leur font connaître à eux aussi la volonté divine.

Quelles sont les circonstances qui auraient pu amener la communauté primitive à reprendre des directives en vigueur dans le paganisme ? Jésus a proclamé les commandements de Dieu mais il n'a pas laissé à la communauté un code de prescriptions particulières pour toutes les situations qui pourraient se présenter. Il est manifeste que, dans les questions morales, la communauté primitive s'en est d'abord tenue aux paroles de Jésus. Mais bientôt elle se trouva dans des situations où les seuls préceptes de Jésus ne suffisaient plus à porter un jugement moral. A ce propos, Paul nous fournit un bon exemple en *1 Co* 7. Suite à une demande des Corinthiens il déclare le divorce inadmissible et il introduit explicitement cette considération comme suit : « Quant aux personnes mariées, voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari » (7, 10). Paul connaît donc, comme la tradition synoptique, l'interdiction du divorce promulguée par Jésus. Mais dans les versets suivants, Paul en vient à parler du mariage mixte au sujet duquel Jésus ne s'était pas prononcé expressément, et l'Apôtre le fait comprendre par ces mots : « *Quant aux autres,* c'est moi qui leur dis, non le Seigneur... » (v. 12).

Quelle est la voie ou plutôt quelles sont les voies par lesquelles Paul essaie de découvrir la volonté de Dieu dans ces cas ? Repérons-en quelques-unes. A plusieurs reprises Paul reprend comme allant de soi des normes de conduite que s'était forgées le judaïsme de la Diaspora [7]. Tout comme les Juifs de la Diaspora ne tranchaient pas leurs querelles juridiques devant des juges païens, de même Paul défend aux chrétiens de Corinthe d'exposer leurs différends devant un juge païen (*1 Co* 6, 1-7). Les Juifs de la Diaspora s'étaient fait un devoir d'obéir également à l'autorité païenne ; de la même façon Paul exhorte les chrétiens à la loyauté absolue à l'égard des magistrats païens. Il est caractéristique que les célèbres versets *Rm* 13, 1-7 ne comportent rien de spécifiquement chrétien, pas même dans la moti-

7. W. G. KÜMMEL en apporte la preuve dans ses suppléments à la 4e éd. de H. LIETZMANN, *Kommentar zu den Korintherbriefen,* 1949, p. 183 s.

vation immédiate. L'exhortation qui y est contenue, tout Juif non-chrétien aurait pu la faire sienne sans la moindre réserve.

Mais la recherche de Paul emprunte une autre voie, bien plus importante pour notre propos. Tout comme d'autres auteurs du N.T., il reprend au judaïsme hellénistique *des catalogues de vertus et de vices,* où se reconnaît l'influence de la philosophie populaire stoïcienne [8]. Dans ces cas Paul fait appel au moins indirectement à des règles de conduite qui se sont constituées en dehors du cadre de la révélation de la Parole. Particulièrement révélatrice est la liste des vertus en *Ph* 4, 8 : « Enfin, frères, tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper ». Tous les concepts moraux utilisés dans cette exhortation sont caractéristiques de la philosophie morale populaire propre à l'hellénisme. Et Paul s'adresse ici aux Philippiens : toutes les valeurs de vertu que le monde renferme, les chrétiens doivent les poursuivre également mais « dans le Christ », cela va de soi.

Cette même influence de la philosophie populaire stoïcienne, qui se fait jour dans les catalogues de vertus et de vices, se trahit aussi dans les *tables de préceptes domestiques* que contient le N.T. (*Col* 3, 18-4, 1 ; *Ep* 5, 22-6, 9 ; *Ti* 2, 1-10 ; etc.) [9]. Ces collections de sentences visent à déterminer les devoirs des différents groupes dans « la maison » (*oikos*). Elles suivent le schème : 1. devoirs réciproques des conjoints ; 2. devoirs du père à l'égard des enfants et des enfants envers les parents ; 3. devoirs mutuels des maîtres et des esclaves. La morale stoïcienne connaît des tables de préceptes toutes pareilles, construites suivant le même schème. Cependant Paul — et après lui Pierre — n'aura pas emprunté immédiatement cette morale domestique au stoïcisme populaire ; elle lui parvient par le détour du judaïsme hellénistique. Du reste les tables de préceptes transmises par le N.T. laissent voir déjà plus d'un signe de christianisation. Il leur manque le premier *topos* des schèmes stoïciens et juifs, à savoir la vénération des dieux ou de Dieu. Sur cette question en effet, l'Evangile de Jésus apporte quelque chose de totalement nouveau. De même les devoirs domestiques énumérés dans les listes du N.T. reçoivent une motivation chrétienne, encore parcimonieuse en *Col* 3, 18-4, 1, déjà plus marquée dans *Ep* 5, 22-23 et dans *1 Pi* 2, 13 ss. Le parallèle entre *Col* 3, 18 et *Ep* 5, 22-23 ne manque pas d'intérêt. Dans *Col* la christianisation de l'obéissance des femmes envers leurs maris se réduit à l'affirmation que cette obéissance « convient dans le Seigneur ». *Ep*

8. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N.T.*, 1959. On y trouvera la bibliographie concernant la question.
9. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe / Der Judasbrief*, 2e éd., 1964, p. 96 ss avec indications bibliographiques.

développe théologiquement la formule « dans le Seigneur » : elle met en rapport la relation des époux entre eux et la relation du Christ à l'Eglise. Toutefois, bien que cette vue théologique approfondisse singulièrement la conception du mariage, Paul, au fond, n'en déduit pas pour les époux des devoirs dont le contenu serait nouveau. Tout comme *Col* 3, 18, *Ep* 5 exhorte les hommes à aimer leurs épouses et les femmes de leur côté à rester soumises à leurs maris. Sur ce point, la christianisation de la morale domestique ne conduit pas à des préceptes dont le contenu serait original.

De ce que constate ainsi l'exégèse, une conclusion se dégage avec certitude. La parénèse apostolique contient encore *de facto* des instructions morales qui originairement ne proviennent pas de la Révélation de la Parole, mais de la loi morale naturelle telle qu'elle a été discernée en dehors du cadre de la Révélation. Par conséquent, aujourd'hui non plus, on ne saurait interdire purement et simplement à la théologie morale de prendre à son compte des perspectives morales dont l'origine n'est pas immédiatement théologique, mais bien philosophique. Il est fondamentalement légitime pour le chrétien de se livrer à des considérations basées sur le droit naturel dans le but de découvrir les normes morales. Ces considérations sont-elles toutefois indispensables ? La manière d'agir de la communauté primitive pourrait laisser entendre que les chrétiens se trouvent renvoyés à la *lex naturae* lorsque les commandements explicites du Christ et des Apôtres ne suffisent plus à l'appréciation morale d'une situation vécue. Quant à savoir si cette interprétation est juste, c'est là une question dont l'Ecriture à elle seule ne saurait fournir la réponse. Il faut ici qu'entre en jeu la réflexion théologique, l'*intellectus fidei*.

La signification de la *lex naturae* pour le chrétien à la lumière de la réflexion théologique

Tous les commandements de la morale ont pour contenu la reconnaissance d'une valeur morale particulière. Or toute valeur morale est quelque chose d'originaire, qui n'est plus ultérieurement décomposable et que l'homme appréhende uniquement dans l'expérience morale immédiate [10]. On peut dire que le noyau de toute connaissance morale est une sorte d'intuition. Voilà pourquoi il est proprement impossible de démontrer la « validité » d'une connaissance morale et pourquoi il est seulement possible de la désigner. Pour la même raison, les données fondamentales de la moralité telles que bien et mal, devoir et pouvoir, mérite et faute, etc., ne se définissent pas au sens strict ;

10. Cfr D. von Hildebrand, *Christliche Ethik*, 1959, p. 11 ss.

elles se prêtent seulement à une « description » phénoménologique. La connaissance des valeurs morales présente quelque analogie avec celle des couleurs. Seule la perception sensible immédiate peut reconnaître le vert et le rouge. Aucun artifice ne pourrait faire comprendre à un daltonien ce qu'est une couleur, ce qu'est un objet rouge ou un objet vert. Il en va de même pour la saisie des valeurs morales. La connaissance des valeurs étant ce qu'elle est, la foi en une Parole divine révélante ne pourrait-elle pas être le mode originaire et logiquement premier selon lequel l'homme perçoit un donné moral également originaire, par exemple le caractère propre d'une attitude morale particulière, comme la fidélité ou l'humilité ? Il faut répondre catégoriquement par la négative. Et ceci pour la bonne raison que la foi, dans la mesure où elle est aussi une connaissance, n'est précisément pas une vue immédiate ni une sorte d'intuition, mais bien plutôt une connaissance médiatisée par des signes.

Mais regardons-y de plus près. La foi chrétienne est une connaissance qui se fonde sur le témoignage de Dieu. Cette rencontre entre le croyant et le Dieu qui s'atteste lui-même se produit dans le milieu (*medium*) qu'est la parole et le langage. Mais ceci ne serait pas possible si le langage dont Dieu se sert en se révélant lui-même n'était pas connu d'avance par l'homme ainsi interpellé, si le Dieu de la Révélation ne parlait un langage qui est en propre celui de l'homme. Or, dans ce langage humain, quelle est l'extension du « vocabulaire » moral ? Il recouvre exactement l'expérience morale naturelle et la conscience de soi que possède l'homme dans sa moralité naturelle. Et la révélation divine ne saurait être considérée comme le fondement qui détermine le champ d'expression du langage humain, puisque toute la question est précisément de savoir quelles possibilités d'expression Dieu trouve d'entrée de jeu dans le langage quand il veut se révéler aux hommes. En conséquence si la conscience morale de soi que possède l'homme par nature est ce qui fonde les possibilités d'expression du langage humain, il en résulte, semble-t-il, qu'en fait de perspectives morales Dieu, par sa révélation, ne peut communiquer à l'homme rien que celui-ci soit incapable de connaître ou ne connaisse déjà en vertu de la seule expérience morale naturelle. Ce serait là cependant une conclusion hâtive. Car dans son existence naturelle l'homme est une image de Dieu. Le langage dont use l'homme pour exprimer à ce niveau la compréhension de son existence doit donc être apte, quant à lui, à devenir une parabole reflétant une réalité supérieure, non plus humaine seulement mais divine, non plus naturelle mais surnaturelle. Dieu en se révélant peut parfaitement nous communiquer à nous autres hommes, infiniment plus et infiniment **plus grand que ce que nous sommes et comprenons déjà depuis toujours** en raison simplement de notre être d'homme. Et ceci, il l'a

d'ailleurs fait réellement dans le Christ. Le message moral du N.T. n'a, en aucune façon, pour objectif premier d'annoncer cette loi morale naturelle qui nous est depuis toujours accessible. Il fait appel à l'homme en tant que celui-ci est ou doit être une « création nouvelle » dans le Christ. Par conséquent il nous révèle la *lex gratiae*. Or en comparaison de la *lex naturae*, la *lex gratiae* représente quelque chose d'irréductiblement nouveau, une réalité surnaturelle. Elle est en effet la *gratia Christi* elle-même, en tant que cette grâce est non seulement offerte à l'homme à titre de don, mais aussi confiée à l'homme comme tâche. Comment est-il possible que cet élément totalement nouveau, transcendant radicalement la nature, soit communiqué dans un langage humain, au sein de représentations et de concepts humains ? En raison du fait que la grâce trouve dans la nature, et la *lex gratiae* dans la *lex naturae*, l'image qui (analogiquement) la reflète ; que, par suite, le système des concepts moraux de notre langage, système qui correspond directement à la *lex naturae*, peut renvoyer symboliquement à la réalité surnaturelle de la *lex gratiae*.

De ce qui précède il découle que, si l'homme est capable d'entendre le message moral du Christ et de le comprendre dans la foi, c'est avant tout parce que, dans un moment logiquement antérieur à la parole révélée, il se comprend déjà et s'exprime toujours comme un être éthique. Du point de vue de Dieu, cela signifie que ce n'est que par le fait même d'avoir placé l'homme en son existence naturelle devant la volonté divine, c'est-à-dire devant la *lex naturae*, que Dieu lui donne la possibilité de se mettre à l'écoute de la Parole qu'il a l'intention de lui adresser comme Sauveur et comme Réconciliateur. *Le fait que la loi morale naturelle le concerne est pour l'homme sa* « potentia oboedientialis » *par rapport au fait que la* « lex gratiae Christi » *puisse lui être adressée.*

Nous tenons ainsi la réponse à la question de savoir si c'est pour le chrétien une simple affaire de référence de rechercher la volonté de Dieu soit dans le message moral du Christ, soit dans la *lex naturae*. Il n'y a là qu'une apparence d'alternative. L'homme qui se tourne sérieusement vers le Christ pour apprendre de lui ce qu'il doit faire, prouve d'emblée que, dès avant toute réponse du Christ, il se comprend lui-même comme un être éthique qui se sait appelé à orienter toute sa vie selon la volonté divine. Lorsque, dans la foi, il comprend la réponse du Christ, réponse qui lui est donnée dans un langage humain, c'est que, par la Parole du Christ, la loi morale naturelle s'ouvre davantage à lui ; car autrement il ne serait précisément pas en état de comprendre cette *lex Christi* qui n'est, en effet, absolument intelligible pour l'homme que dans la mesure où elle se reflète analogiquement dans la loi morale naturelle.

Cette perspective nous permet de prendre maintenant position au sujet d'une question qui, dans les dernières décennies, a suscité bien des discussions. On s'est demandé si le message moral du N.T. proclamait des commandements dont le contenu est entièrement nouveau et n'appartient donc pas à ce qui constitue la loi naturelle. Ainsi, par exemple, une moralité simplement naturelle aura-t-elle pour caractère le primat de la justice, tandis que le primat de la charité formerait l'élément propre d'une moralité surnaturelle ? La polémique soulevée par ces questions a souvent oublié de distinguer avec tout le soin requis deux points de vue fort différents : l'historique et l'ontologique. Du point de vue historique le problème peut se poser comme suit : existe-t-il un pays et une époque où des hommes, sans aucun contact immédiat avec l'histoire de la révélation judéo-chrétienne, sont parvenus à comprendre que la moralité humaine est résumée dans l'unité de l'amour de Dieu et du prochain ? Ou encore : des hommes, que n'a jamais touchés la révélation ni de l'A.T. ni du N.T., ont-ils jamais saisi et formulé ce commandement que nous devons aimer nos ennemis ? Ce sont là des questions auxquelles on ne saurait songer à répondre sans avoir étudié de façon approfondie l'histoire de l'antiquité et des sociétés non-chrétiennes. Et d'ailleurs même cette étude positive peut-elle décider avec quelque certitude de ce qui appartient au contenu de la loi morale naturelle ? Supposons que la recherche historique en vienne à conclure que ces préceptes ont déjà été reconnus et exprimés avant le christianisme. On n'aurait pas encore élucidé la question de savoir si les païens ne devraient tout de même pas cette intelligence à la grâce du Christ, universellement efficace depuis le début de l'histoire et même en des temps et des pays où l'Evangile du Christ ne pouvait être prêché. Supposons par contre que la recherche historique ait abouti au résultat contraire, à savoir qu'avant le christianisme nulle part l'amour n'aurait été reconnu comme principe de toute moralité. On n'en pourrait toujours rien conclure quant au vrai contenu de la loi morale naturelle. Car toute recherche devrait d'abord tenir compte de ceci que la constitution de l'homme est marquée par le péché originel et que cet état implique à l'endroit de la loi naturelle des préjugés et une prévention suffisants pour empêcher l'homme de percevoir le commandement de la charité.

Il est impossible dès lors de déterminer par l'histoire seule le contenu de la loi morale naturelle. Celui-ci se détectera uniquement par et dans une réflexion éthique. Si dans l'être simplement humain de l'homme on peut rendre intrinsèquement manifeste une norme morale, on démontre du même coup que cette norme appartient au constitutif de la loi morale naturelle. On pourrait objecter que, dans l'économie concrète du salut, il n'est guère possible de distinguer exactement qui est l'homme en raison de son être simplement humain et qui est

ce même homme en vertu de sa vocation surnaturelle. L'objection ne tient pas. Car dans la mesure où l'homme se comprend lui-même sans la foi chrétienne, il se comprend dans son être simplement humain. De sa vocation surnaturelle il ne peut rien connaître sinon par la foi au Christ. Aussi pouvons-nous ajouter : dès qu'une norme morale peut être rendue manifeste sans que la foi n'y intervienne comme fondement de la connaissance, cette norme se trouve faire partie de la loi morale naturelle.

Le commandement d'aimer Dieu et le prochain, même si le prochain est notre ennemi [11], les préceptes de croire, d'espérer, d'être humble sont les principaux de ces impératifs d'ordre moral que l'on considère d'ordinaire comme spécifiquement chrétiens ; et il est possible qu'effectivement ils n'ont jamais été ni compris ni formulés de façon explicite « avant » le Christ. Pourtant tous ces commandements peuvent être rendus manifestes par une analyse de l'être humain ; ils doivent donc s'imposer à la conscience morale pour la seule et suffisante raison que l'homme en tant que créature de Dieu est en son corps une personne existant avec autrui, son semblable. Ce n'est pas ici le lieu de le faire voir pour chacun des préceptes « chrétiens » en particulier. Contentons-nous d'indiquer brièvement comment notre conception s'applique au commandement de la foi, celui dont on a bien sûr le plus de raisons de mettre en doute qu'il puisse être rendu intrinsèquement manifeste par une analyse de l'être simplement humain. L'ouvrage de Karl RAHNER, *Hörer des Wortes* [12], a rendu plus familière au théologien catholique l'idée d'une compréhension de l'homme à partir de sa *potentia oboedientialis* : l'idée que l'homme est constitué au plus profond de sa nature humaine par son ouverture ontologique à la communication surnaturelle et gratuite de Dieu lui-même dans sa Parole. Pouvant et devant même comprendre ainsi sa propre essence, l'homme doit en tout cas s'attendre à ce que Dieu, quand il lui plaît de nous adresser cette Parole, nous donne infiniment plus et infiniment plus grand que ce qu'il est possible à l'homme de jamais penser. Ce qui signifie, en d'autres termes, que déjà selon l'être naturel, l'homme est cet existant qui peut être appelé par la Parole gratuite de Dieu à croire en cette Parole ; et c'est dans et par cette possibilité-là qu'il se comprend le plus profondément lui-même. Ainsi donc dans l'horizon d'une compréhension purement naturelle de l'être humain, la foi apparaît déjà comme une possibilité de l'homme, une *possibilité* d'un genre tout particulier, il est vrai, puis-

11. Sur la question de savoir dans quelle mesure l'A.T. connaît déjà des commandements, voir R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 2e éd., 1962, p. 65 ss ; ouvrage traduit en français sous le titre : *Le message moral du Nouveau Testament*.

12. La deuxième édition de cet ouvrage, revue par J. B. METZ, a paru en 1963.

qu'elle n'est pas en son *pouvoir* : l'homme naturel sait qu'il ne lui est pas donné d'actualiser cette possibilité par sa propre initiative, mais qu'il doit s'en remettre totalement, pour l'accomplir, à la libre grâce de Dieu.

Revenons maintenant à la conclusion de nos analyses précédentes : l'homme ne serait en aucune façon capable de comprendre ni d'assumer personnellement l'appel à croire que le Christ lui adresse, s'il ne pouvait déjà entendre, à partir de la compréhension naturelle immédiate de l'être humain, ce que signifie la foi comme réponse de l'homme à la Parole de Dieu. Il en va de même pour tous ces autres commandements de la morale qui passent pour spécifiquement chrétiens. L'unique amour de Dieu et du prochain constitue déjà la substance de la moralité naturelle. Quant à l'humilité, elle est déjà ce que l'homme doit prendre à tâche en raison de son simple être d'homme, puisqu'elle est la tenue qui sied à la personne créée vis-à-vis de son Créateur.

Mais alors face à cette *lex naturae,* en quoi peut encore consister l'irréductiblement neuf de la *lex Christi* ? Non pas, devrons-nous dire, en ceci qu'elle exige de tout homme une vie d'amour, d'espérance et d'humilité, mais bien dans la totale nouveauté de l'amour, de l'espérance et de l'humilité qu'elle exige. Dire que le chrétien est par le baptême une « nouvelle création » dans le Christ, ayant part ainsi à la « nature divine », cela signifie que, par le baptême, le chrétien naît à nouveau pour une vie d'amour, d'espérance et d'humilité qui dépasse absolument tous les pouvoirs de son être simplement humain. Il s'agit maintenant d'une vie d'amour, d'espérance et d'humilité « surnaturelle » ; en tant que telle, cette vie ne peut qu'être offerte à l'homme comme une grâce ; mais du même coup, en tant qu'elle est la loi de cette grâce, elle revendique la soumission inconditionnelle de l'homme. Comme de plus le chrétien est création nouvelle dans tout son être et pas seulement dans certains compartiments de son humanité, c'est dans tous les domaines de la vie qu'il est concerné par la *lex gratiae Christi.* L'obéissance du chrétien est toujours et partout obéissance d'un homme qui « a été créé dans le Christ en vue des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (*Ep* 2, 10). Les commandements de la loi naturelle sont donc pour le chrétien aussi des commandements de la loi de grâce, puisque l'appel et l'exigence de Dieu ne s'adressent pas seulement à l'être naturel de l'homme, mais aussi et toujours à son être surnaturel.

Ce n'est pas que les deux lois seraient simplement identiques. C'est tout simplement que nous ne pouvons pas formuler les commandements de la *lex gratiae,* sinon avec les mêmes termes et concepts, qui nous servent pour formuler les commandements de la *lex naturae.*

La *lex gratiae* est pour nous le Mystère au même titre que la *gratia Christi* elle-même. Nous sommes donc incapables de la connaître, sinon en croyant, c'est-à-dire par analogie et en paraboles. Or pour nous la seule analogie et la seule parabole de la *lex gratiae* qui soit à notre portée, c'est précisément la *lex naturae*. Comme chrétien, par conséquent, en reconnaissant les commandements de la *lex naturae*, nous savons toujours par le fait même ce que Dieu exige de nous au nom de la *lex gratiae*. Dans ses listes de préceptes domestiques, nous l'avons vu, S. Paul reprend au compte du N.T. des maximes morales qui proviennent en dernière analyse du stoïcisme hellénistique. Mais lorsqu'il exige du chrétien qu'il accomplisse ces préceptes « dans le Seigneur » ou « dans le Christ », il donne du même coup à entendre que l'obéissance chrétienne à ces maximes accomplit non seulement des impératifs de la *lex naturae*, mais aussi des impératifs de la *lex gratiae Christi*.

Il ne suffit pas de compter au nombre des commandements de la *lex gratiae Christi* ceux-là seuls que l'Ecriture atteste expressément comme commandements du Christ. Puisque c'est dans le Christ que le chrétien doit faire tout ce qui lui est commandé, il se trouve à tout moment soumis à la *lex Christi* et jamais à la seule *lex naturae*. L'Ecriture ne manifeste que pour une part très minime le contenu matériel et concret de la *lex Christi*. Avec les instructions qu'il peut emprunter immédiatement à l'Ecriture, le chrétien n'est en mesure de construire ni une éthique économique, ni une éthique politique. Pourtant dans ces importantes dimensions de son activité, le chrétien ne cesse pas d'être au service du Christ, pour retomber sous la loi du Créateur seulement. Bien au contraire : en reconnaissant quelles instructions de la *lex naturae* valent pour ces domaines spécialisés, il reconnaît d'emblée qu'y valent aussi les instructions de la *lex gratiae Christi*.

Résumons-nous donc : l'homme est capable d'entendre le message du Christ et de le comprendre dans la foi, c'est avant tout parce que, dans un moment logiquement antérieur à la Parole de Dieu révélée dans le Christ, son expérience la plus propre est celle de l'exigence que constitue la *lex naturae*. Voilà pourquoi il ne saurait être question pour le chrétien de choisir entre le message du Christ et la *lex naturae*. La compréhension que nous avons dans la foi des commandements du Christ contient toujours en elle-même, comme son présupposé transcendantal, une compréhension naturelle de la *lex naturae* ; et l'intelligence de la *lex naturae* se traduit nécessairement pour le croyant en une reconnaissance de la *lex Christi*. C'est pour cette raison que la théologie morale, dont l'objet immédiat est précisément la *lex Christi* acceptée dans la foi, ne saurait omettre d'intégrer la *lex naturae* dans **sa réflexion méthodique. Plus le moraliste théologien approfondit**

et purifie sa compréhension de la *lex naturae*, plus il est à même aussi d'écouter et de comprendre sans mélange la *lex Christi*, en pur croyant.

Le fondement de la *lex naturae* dans l'être et dans le connaître

C'est à partir du principe qui fonde sa reconnaissance dans le sujet, on s'en souvient, que nous avions d'abord défini la *lex naturae* comme la substance (*Inbegriff*) de ces normes morales voire juridiques du comportement, qui, fondamentalement, sont accessibles à la connaissance humaine selon un mode indépendant, dans sa logique, de la révélation d'une Parole divine. Et c'est bien cet aspect-là qui a surtout retenu notre attention jusqu'à présent. Mais plus d'une fois déjà nous avons fait mention également du principe qui fonde objectivement la reconnaissance de la loi : l'être de l'homme en tant que naturellement humain. Celui-ci doit en effet être considéré comme le seul fondement objectif de la reconnaissance de la *lex naturae*, puisque l'homme, par la seule lumière de la simple raison, n'a pas de compréhension de lui-même sinon dans son être en tant que naturellement humain. Il reste maintenant à se demander *comment*, en se comprenant lui-même dans son être naturellement humain, l'homme prend conscience qu'une loi divine s'impose à lui.

La doctrine catholique du droit naturel répond à cette question par l'axiome bien connu : le devoir-être se fonde dans l'être ; en comprenant qui il est, l'homme saurait donc qui il doit devenir par sa libre autodétermination. A y regarder de plus près, ceci rejoint le proverbe « noblesse oblige » et bien des expressions analogues de la sagesse populaire qui donnent à entendre qu'un don gratuit crée chez le bénéficiaire l'obligation de le faire fructifier : un don implique toujours une tâche. L'être d'où résulte pour l'homme son devoir-être, c'est son être de créature, qu'il reçoit continuellement de Dieu sans y contribuer en rien (*creatio continua*), c'est donc l'homme en tant qu'il est toujours offert et présenté à lui-même par un acte divin (*1 Co* 4, 11). La seule chose que l'homme puisse faire comme créature, mais la seule aussi qu'il doit faire en tant que personne, c'est d'accepter par libre décision cet être qui lui est offert par Dieu. Que le devoir-être de l'homme se fonde dans son être, cela veut donc dire que l'homme doit s'accepter par libre obéissance tel qu'il est déjà en tant que créature de Dieu.

On peut exprimer la même idée dans le langage de l'Ecriture. En vertu de leur baptême, les chrétiens *sont* déjà morts au péché ; voilà pourquoi précisément ils ne *doivent* pas offrir leurs membres au

péché, comme armes d'injustice (*Rm* 6, 8-13). Le Christ, Agneau parcal, a été immolé si bien que les chrétiens *sont* déjà des « azymes » ; aussi sont-ils concernés par l'exhortation : purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle (*1 Co* 5, 7). Ceux qui appartiennent au Christ *ont* crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Ils *vivent déjà* dans l'Esprit. Ils *doivent* donc conduire leur vie en se dirigeant d'après l'Esprit (*Ga* 5, 24). Les chrétiens étaient jadis ténèbres. Mais parce qu'à présent ils *sont* lumière dans le Seigneur, ils *doivent* se conduire en enfants de lumière et ne prendre aucune part aux œuvres des ténèbres (*Ep* 5, 8-11). Bref le devoir-être du chrétien se fonde dans son être.

Le principe objectif du droit naturel énonce donc au niveau des concepts philosophiques abstraits ce que l'on retrouve dans l'Ecriture sous forme de corrélation entre Evangile et loi (paraclèse), don et tâche, exhortation et exigence, indicatif divin et impératif divin. Il appert ainsi que ce principe ne vaut pas seulement pour la *lex naturae,* mais également pour la *lex gratiae.* La *gratia Christi* est *donum* et *mandatum,* jamais l'un sans l'autre, mais toujours *donum* en premier lieu, puis ensuite *mandatum.* C'est donc à partir de la *gratia Christi* comme *donum* que l'on comprend de l'intérieur la *gratia* comme *mandatum* ; c'est à partir de l'être du chrétien que l'on comprend son devoir-être. En conséquence, lorsqu'elles cherchent à fonder réflexivement les normes morales, la théologie morale et l'éthique philosophique doivent se laisser guider par un principe formellement identique. Pour rendre intrinsèquement intelligible la validité des impératifs et des principes moraux, les deux disciplines en question ne peuvent que montrer l'être qui fonde cette validité, l'être qui est un don fait à l'homme et au chrétien par la prévenance divine. Cependant il n'est pas toujours aisé d'instituer cette monstration de l'être ; c'est même spécialement difficile dans les cas limites où deux devoirs moraux semblent entrer en conflit. La réflexion peut faire percevoir sans trop de peine le caractère général de l'interdiction du mensonge. Mais il est extrêmement compliqué de trouver la norme correcte quand le précepte de véracité entre en conflit avec l'obligation de garder un secret qui m'est expressément confié. Des cas limites du même genre, la morale d'aujourd'hui nous en offre plus d'un et combien préoccupants. Ils ne cessent pas d'être des cas limites, remarquons-le, lorsque c'est quotidiennement que nous sommes confrontés avec eux, comme on le voit clairement dans le très actuel problème de la contraception. Mais les difficultés que rencontre ici la connaissance ne sont nullement imputables à la méthode et à l'argumentation du droit naturel ; l'emploi d'une autre méthode ne pourrait pas non plus les éviter ni seulement les résoudre avec plus d'élégance. Toutes les fois que nous ne pouvons pas nous appuyer sur un commandement

explicitement révélé par Dieu, il ne nous reste pour reconnaître sa volonté que d'interpréter cet être que Dieu nous a donné dans le sens de l'exigence qui y est inscrite. D'ailleurs tous ceux qui ne se contentent pas d'affirmer les normes morales mais qui s'efforcent de les fonder suivent spontanément cette voie, même lorsqu'ils rejettent le droit naturel avec emphase. Karl Barth, par exemple, élabore son éthique théologique [13] en suivant d'assez près les lignes de son anthropologie théologique et il accomplit ainsi le mouvement de pensée allant de l'être du chrétien à son devoir-être. Car on peut sans hésiter définir la théologie morale comme l'anthropologie théologique traduite de l'indicatif à l'impératif.

Lex naturae et historicité

En partant de cet axiome de droit naturel que le devoir-être se fonde sur l'être, on peut montrer comment, en vertu de cette donnée fondamentale, la doctrine catholique de la *lex naturae* est à même de tenir pleinement compte de l'évolution historique de l'homme et de la société humaine. Nous le savons aujourd'hui mieux que les générations antérieures, l'être que Dieu a donné à l'homme en attribution propre n'est pas chose simplement statique et fixée une fois pour toutes ; il se déploie, évolue et se transforme dans le temps, il se réalise au sein de possibilités toujours neuves et toujours autres. Mais quelle que soit la façon dont l'homme évolue et se transforme dans le temps, il n'en est pas moins homme et le reste toujours. Dans l'être de l'homme il faut donc distinguer le moment de la continuité, du toujours identique, et le moment du changement, du toujours neuf, du toujours autre. La philosophie scolastique appelle « nature » métaphysique ou essence métaphysique de l'homme, ce moment de continuité grâce auquel l'homme est et reste lui-même à travers tout changement historique. S'il est vrai que le devoir-être de l'homme se fonde sur son être, on doit manifestement faire une distinction entre les normes morales qui sont fondées dans la « nature » métaphysique immuable de l'homme et les autres normes qui ont leur fondement dans son être en changement. Cela conduit logiquement à une distinction entre normes morales supratemporelles et normes morales liées au contexte temporel. Puisque le devoir-être est fondé sur l'être, l'homme sera soumis à des lois morales qui vont se diversifier au fur et à mesure des changements que lui-même va connaître au fil des temps [14].

13. *Kirchliche Dogmatik*, III/4.

14. Sur ce problème du droit naturel et de l'historicité, voir M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949, p. 100 ss ; ultérieurement A. KAUFMANN, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, 1957, surtout p. 13 s.

Il est presque devenu classique d'attribuer au droit naturel ces seules normes morales qui se fondent dans la « nature » métaphysique immuable de l'homme et qui ont ainsi une valeur supratemporelle. Cette façon de clicher la terminologie n'est pas sans danger. Elle semble émaner d'une conception d'après laquelle tout ce qui ne se soumet pas à la norme contraignante et universelle des principes supratemporels, tout ce qu'il y a donc justement de particulier et d'unique dans chaque moment historique, devrait être laissé à la libre décision et à l'évaluation subjective de chacun. Ceci engendre à son tour une tendance à établir le plus grand nombre possible de normes supratemporelles afin de ne pas laisser trop de latitude à cette libre décision. Comme on estime être contraint d'abandonner au relativisme moral cet élément de notre être que transforme l'histoire, on se croit obligé de parer aux dangers du relativisme en taxant de négligeable ce qui dans l'homme peut ainsi changer.

De dilemme, devant lequel se voient placés de nombreux défenseurs du droit naturel, provient d'une interprétation déficiente de l'axiome suivant lequel le devoir-être se fonde dans l'être. Cet axiome n'affirme rien au sujet de la permanence ou de la mutabilité de l'être de l'homme ; mais il prononce l'étroite *corrélation* entre être et devoir-être. C'est à cette corrélation seulement que l'axiome prétend attribuer une valeur absolue. Quant à savoir dans quelle mesure l'homme reste identique à travers toute transformation historique de son être, c'est là une question toute différente, dont la réponse n'est pas en premier lieu du ressort de l'éthique, mais figure plutôt parmi les tâches d'une anthropologie métaphysique. Quelle que soit la réponse, nous pouvons d'emblée, en vertu de l'étroite corrélation entre être et devoir-être, avancer l'affirmation suivante : c'est dans ma mesure même où l'être de l'homme varie historiquement que la norme morale correspondante devra sans aucun doute subir une transformation.

Montrons d'abord sur un exemple très simple la signification concrète de ces considérations. Le commandement moral qui règle les rapports des enfants avec leurs parents est autre suivant que les enfants sont mineurs ou majeurs. Les enfants ont à obéir à leurs parents pour le temps et dans la mesure de leur minorité. Mais dès qu'ils sont capables d'assumer leur vie et leurs propres responsabilités, ils ont certes le devoir de continuer à respecter et à aimer leurs parents mais il n'y a plus pour eux devoir d'obéissance [15]. Exprimons la même

15. Sans aucun doute, aussi longtemps qu'ils vivent dans la famille de leurs parents, les enfants adultes doivent s'en tenir au style familial déterminé par les parents. Ce n'est plus l'obéissance spécifique de l'enfant à l'égard des parents qui est alors requise, mais l'obéissance de ceux qui appartiennent à un « foyer familial » à l'égard de la « direction du foyer ». Cfr les manuels courants de théologie morale.

idée dans le système de concepts du droit naturel : puisque l'adolescent change dans son être, le devoir-être qui s'impose à lui se transforme également. Cet exemple fera comprendre comment on peut en venir à mettre sérieusement en question la valeur actuelle, pour une mère de famille, de la fameuse exhortation du N.T. : « que la femme se soumette en tout » à son mari (*Ep* 5, 22-24 ; *Col* 3, 18 ; *1 Tm* 2, 12). Cette exhortation présuppose manifestement que la femme n'a pas atteint pleinement l'âge « adulte », qu'elle est en tout cas foncièrement moins apte à saisir et à réaliser ce qu'exige continuellement le bien du mariage et de la famille. De nos jours ce présupposé conserve-t-il quelque solidité ? On peut le nier dans une très large mesure pour l'Amérique et l'Europe tout au moins. Mais alors il faudrait concevoir la relation entre l'homme et la femme dans le mariage suivant le modèle d'une relation entre partenaires égaux en droits pour lesquels il n'y a ni domination ni subordination unilatérales. Quoi qu'il en soit on ne peut objecter ici que pareilles réflexions favorisent un relativisme éthique. Elles partent plutôt de ce principe de droit naturel que dans la mesure où la relation de la femme à son mari évolue objectivement, c'est-à-dire selon l'être, les directives morales concernant cette relation doivent elles aussi se transformer. Mentionnons encore brièvement un dernier exemple. On peut se demander : aux yeux du droit naturel, les divers régimes politiques, comme la monarchie ou la démocratie, sont-ils vraiment d'égale valeur au point qu'il serait laissé largement au bon plaisir des humains de promouvoir ou de réaliser dans les Etats l'une ou l'autre de ces formes de gouvernement ? Ne faut-il pas affirmer plutôt qu'une fois les citoyens parvenus à un certain degré de développement politique, la démocratie s'impose à la conscience humaine comme le régime à promouvoir et à réaliser à tout prix ? Cet exemple illustre exactement notre propos. Si l'on applique l'axiome « le devoir-être se fonde sur l'être » à l'être de l'homme toujours en train de changer et de se renouveler au cours de l'histoire, c'est pour l'excellente raison que la particularité historique elle-même d'une époque ou d'une situation demande à être interprétée dans le sens de l'exigence inconditionnelle qui y est inscrite.

Il convient maintenant de rechercher les critères qui permettent de distinguer les normes morales supratemporelles et celles qui sont soumises à l'évolution des temps. La question n'a pas l'importance considérable qu'on lui attribue généralement. Car il n'est pas de la plus haute importance pour l'homme de savoir exactement ce qu'était la volonté de Dieu pour les générations passées ou ce qu'elle sera pour les générations futures, pourvu qu'il sache seulement ce que Dieu exige de lui aujourd'hui même. Toutefois l'historicité de l'homme comporte aussi ce fait que l'homme peut et doit se mettre à l'école de l'expérience morale des générations antérieures. Comme chrétiens,

nous savons de plus que le seul moyen de rencontrer la Révélation de Dieu dans le Christ consiste en un retour au passé et à ce message que transmet telle tradition écrite ou orale. Par conséquent la question se pose inévitablement de savoir si, pour notre situation historique présente, des principes moraux et des directives venus de si loin contiennent encore la volonté de Dieu. A ce propos remarquons que plus les principes moraux sont universels et abstraits, plus assurée à nos yeux est la présomption de leur valeur supratemporelle. Il est indubitable que les chrétiens de tous les temps ont à prouver l'authenticité de leur foi par leur amour du prochain, que l'histoire ne connaîtra jamais d'époque où l'adultère ou la diffamation d'autrui seraient permis. D'autre part plus les instructions morales sont transmises concrètement et de façon détaillée, plus elles risquent d'être purement relatives au temps et plus il y aura lieu d'examiner si elles contiennent encore la volonté de Dieu telle qu'elle s'adresse à nous aujourd'hui. Ceci requiert de notre part que nous ne nous contentions pas de juger une situation à la lumière de principes moraux reçus de la tradition, mais que nous nous efforçions toujours d'interpréter cette situation pour elle-même, en vue d'en découvrir le caractère d'exigence. Chaque précepte moral reçoit sa justification à partir de l'être que l'homme se découvre en lui-même et qui lui vient de Dieu ; c'est pourquoi l'on doit en principe pouvoir saisir la valeur permanente des préceptes à partir de cette réalité effective toujours prédonnée.

Il va de soi que la nécessité de dégager par examen le sens permanent des instructions morales venues de la tradition s'impose encore quand il s'agit de la paraclèse néotestamentaire. En effet, le Christ et les Apôtres n'ont pas adressé leurs instructions morales à l'homme en soi, mais aux Juifs de Galilée et de Judée, aux Corinthiens et aux Philippiens. Or les hommes du vingtième siècle que nous sommes ne sont plus simplement des Juifs ni des Grecs du premier siècle ; aussi tous les devoirs moraux concernant les Juifs et les Grecs d'alors ne sauraient-ils s'adresser à nous de la même façon. La théologie morale doit en tenir compte dans l'élaboration de ses preuves scripturaires. Elle ne peut pas sans plus argumenter comme suit : il est écrit que la femme doit se soumettre en tout à son mari ; or, en tant que Parole de Dieu, ce qui est écrit oblige les hommes de tous les temps ; donc, aujourd'hui encore la femme se soumettra en tout à son mari. Ce serait là biblicisme formaliste ; ce serait méconnaître que, dans l'Ecriture, la Parole de Dieu a pris une allure historiquement concrète et particulière. Même les préceptes moraux contenus dans l'Ecriture doivent être constamment soumis à un examen qui les rapporte à l'être du chrétien, dans lequel ils trouvent leur fondement ; le but de cet examen est précisément de faire apparaître dans l'Ecriture les commandements par lesquels Dieu nous révèle sa volonté

aujourd'hui encore et ceux qui ne nous concernent pas. S'il n'en était pas ainsi, les femmes devraient de nos jours encore suivre l'instruction de saint Paul et participer aux offices la tête voilée (cfr *1 Co* 11). Au reste il apparaît une fois de plus qu'en recourant à l'Ecriture on ne parvient quand même pas à éviter les difficultés que soulève le projet de donner aux normes morales un fondement de droit naturel. Le message moral de l'Ecriture requiert lui aussi une interprétation et celle-ci doit en fin de compte se conformer au principe même qui régit la recherche d'un fondement de droit naturel pour les normes morales : la loi (paraclèse) doit se comprendre à partir de l'Evangile tout comme le devoir-être du chrétien se comprend à partir de son être. Il serait donc mal venu d'imputer à la méthode de connaissance fondée sur le droit naturel des difficultés qui sont liées à l'application d'un principe valable pour toute interprétation. Et ces difficultés sont tout simplement celles de la connaissance morale comme telle et de l'argumentation éthique en général.

Spécificité et difficulté de l'argumentation éthique

Le devoir-être de l'homme ne se comprend de l'intérieur qu'à partir de l'être de l'homme. Mais comprendre de la sorte n'est pas à la portée de n'importe quel savoir pourvu qu'il concerne l'être de l'homme. Il y faut un savoir qui pénètre jusqu'à l'essentiel, jusqu'à un caractère intelligible de cette essence qu'est le pouvoir-être de l'homme, et non un savoir qui s'arrête au facticiel, au purement empirique. La loi morale exprime une nécessité absolue. Or l'empirique dans sa pure facticité est précisément le contingent, le non-nécessaire ; comme tel il ne peut donc fonder la nécessité proprement éthique. C'est dans la mesure où la compréhension de soi est intellective et non seulement empirique que l'homme peut voir comme une tâche qu'il doit assumer sans condition cet être propre qui lui est déjà donné.

Pour illustrer ceci prenons d'abord un exemple bien inoffensif. Pour convaincre les femmes de Corinthe de ne pas participer au culte divin sans avoir la tête voilée, Paul écrit (*1 Co* 11, 14) : « La nature elle-même ne vous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour l'homme de porter les cheveux longs, tandis que c'est une gloire pour la femme de les porter ainsi ? Car la chevelure lui a été donnée en guise de voile ». Tout se passe comme si Paul voulait déduire, du fait que les femmes portent « par nature » des cheveux plus longs, une norme de conduite qui les oblige. Si de fait telle avait été son intention, il aurait cherché l'impossible. La constatation empirique d'une différence de chevelure chez l'homme et chez la femme ne permet pas de déduire des règles de conduite obligatoires. Quelle que

soit l'interprétation qu'il convient de donner à ces versets étranges, Epictète (I, 16) quant à lui s'efforce de prouver que l'homme ne peut pas se raser, puisque Dieu (la nature) le gratifie d'une barbe afin d'éviter toute équivoque et de le distinguer visiblement de la femme. Certes il est bien exact que l'homme a de la barbe. Mais il n'y a là qu'une constatation empirique d'un fait biologique qui, comme tel, ne saurait fonder aucune exigence morale. L'interdiction de se raser pourrait être considérée comme fondée, si, *par impossible,* on avait prouvé que la barbe possède une signification essentielle pour l'être masculin. Ainsi donc Epictète accomplit bien le mouvement de pensée de l'être au devoir-être qui préside à l'élaboration de la norme éthique ; mais il parvient à une conclusion erronée parce que cet être humain dont il veut faire le fondement d'une norme morale, il le saisit d'une manière simplement empirique et nullement intellective.

Le cas d'Epictète est facile. Mais il est rarement aussi aisé de distinguer nature purement empirique et essence intelligible. Si l'on suit de très près la discussion actuelle relative au jugement moral de la contraception, on constatera que beaucoup soupçonnent la théologie morale catholique d'avoir, en cette matière, commis formellement la même erreur qu'Epictète dans l'exemple ci-dessus ; elle aurait élevé au rang d'une norme morale une légalité biologique appréhendée de manière purement empirique. De fait il s'avère qu'en matière de régulation des naissances, la théologie morale catholique tient pour illicite tout ce qui viole l'intégrité biologique de l'acte conjugal, tandis qu'elle n'a rien objecté contre le fait de réserver les rapports conjugaux aux jours durant lesquels une loi biologique empêche la femme de concevoir. Certes on ne peut exclure *a priori* que dans un domaine de vie déterminé l'homme soit obligé d'apporter un respect absolu à des lois biologiques. Ainsi en va-t-il jusqu'à un certain point pour la santé dont l'homme a le devoir de se soucier. Mais la même chose vaut-elle sans restriction pour le domaine de la sexualité humaine ? L'intégrité biologique de l'acte conjugal est-elle, sans exception, constitutive de l'« essence intelligible », de la « nature métaphysique » de celui-ci ? Voilà transposée dans le cadre conceptuel du droit naturel, la question difficile qui agite en ce moment la discussion sur la contraception. On voit par là combien il est important, dans une argumentation éthique, de distinguer le plus soigneusement possible la nature biologique appréhendée empiriquement et la « nature métaphysique » reconnue intellectivement [16].

Selon ce qui précède, l'homme, dans la connaissance morale, comprend son être qui lui est sans cesse donné par Dieu comme la tâche

16. A propos de l'acte conjugal, on ferait sans doute mieux de parler d'une « structure métaphysique » ; par ce terme il faut entendre non seulement le sens biologique mais aussi le sens spécifiquement humain de cet acte.

qu'il doit accomplir. Ajoutons que si l'homme a le pouvoir d'interpréter cet être toujours prédonné comme un devoir-être qui le concerne absolument, c'est uniquement parce qu'il le comprend comme significatif, comme déjà plein de sens pour lui, comme une valeur qui lui est offerte de manière inconditionnelle. La connaissance morale est essentiellement reconnaissance des valeurs. Or, ainsi que nous l'avons dit plus haut, les valeurs sont quelque chose d'originaire, dont l'homme ne prendra conscience que dans une sorte d'intuition et pas seulement au terme d'une déduction. Il s'ensuit qu'il est impossible de démontrer à quelqu'un la valeur morale de la véracité ou la non-valeur morale du mensonge à la manière du théorème de Pythagore. Tout ce que l'on peut faire c'est d'attirer l'attention de l'autre sur cette valeur, c'est de lui indiquer dans quelle direction il lui faut regarder quand il doit percevoir la valeur morale de la véracité ou la non-valeur du mensonge. Beaucoup ne saisissent pas cette spécificité de la connaissance morale et de l'argumentation éthique. Nombre d'objections contre la force persuasive des lois morales proviennent de ce qu'on voudrait les voir démontrées de façon aussi « contraignante » que des théorèmes mathématiques ; or en vertu de leur irréductible originalité, il est fondamentalement impossible de les faire voir par une méthode autre que phénoménologique.

Il faut toutefois constater que souvent théologiens et moralistes n'apportent pas tout le soin requis à cette présentation phénoménologique des différents domaines de la vie sur lesquels il s'agit de porter un jugement moral. Et ceci est cause de bien des étroitesses dans l'appréciation morale d'un comportement humain. Un exemple : beaucoup d'hommes de nos jours perçoivent très finement la non-valeur morale du mensonge ; ils s'étonnent quelque peu de voir la plupart des moralistes considérer comme péché véniel le fait de mentir en tant que tel. Comment la théologie morale en arrive-t-elle à ce jugement ? La manière de comprendre et d'évaluer moralement le fait de mentir résulte manifestement du sens que l'on reconnaît au langage et au parler. Mais combien de temps et de peine la théologie morale habituelle a-t-elle seulement consacré à prendre conscience par de soigneuses analyses du sens du langage et du parler. On estime ne pas devoir le faire sous prétexte que chacun sait déjà, en fin de compte, ce qu'est le langage. A y regarder de plus près on constate qu'en général la théologie morale considère le langage comme le moyen (*medium*) destiné à communiquer des *pensées* au sens strict. Et sans doute le langage est-il aussi cela. Mais n'est-il que cela ? Lorsque Dieu parle à l'homme et que l'homme interpellé répond, lorsque deux amis ou deux amoureux « se parlent » et se confient l'un à l'autre, il ne se produit pas un simple échange de pensée mais le langage devient alors le milieu (*medium*) dans lequel advient un

échange personnel ; dans la parole les interlocuteurs ne se communiquent pas seulement leurs pensées, ils se communiquent eux-mêmes. Ce fait phénoménologiquement repérable n'aurait-il pas une signification essentielle pour le jugement moral du mensonge ? Si le langage est seulement au service de l'information, de la communication d'un savoir, le mensonge représente manifestement une non-valeur morale qualitativement moindre que si doit se produire dans le *medium* du langage une rencontre personnelle essentielle. Car alors le mensonge ne se limite pas à fournir une information fausse, mais il falsifie en outre une relation humaine essentielle. En effet le langage a un sens qualitativement différent selon que sa nature de *medium communicationis* concerne soit la périphérie, soit le centre de la relation personnelle entre deux hommes. Cet exemple nous fait saisir l'importance pour la théologie morale et l'éthique d'analyses phénoménologiques précises ; celles-ci ont en effet pour but d'établir avec certitude le sens et la portée de la relation humaine sur laquelle nous avons à prononcer un jugement moral.

Signalons encore brièvement une autre propriété de la connaissance morale, car elle pose à la théologie morale et à l'éthique des problèmes particuliers. Nous avons dit que les valeurs morales sont quelque chose d'originaire, que l'on ne peut apercevoir sans la simplicité d'un regard intuitif. Or, on le sait depuis longtemps déjà, ce qui s'offre à moi de cette manière comme valeur ou non-valeur morale ne dépend pas seulement de la clarté ni de la perspicacité de mon intelligence, mais tout aussi bien de l'orientation droite de ma volonté et de ma vie affective. Lorsqu'il se décide librement, fondamentalement pour Dieu, l'homme par le fait même s'ouvre intérieurement au bien moral ; pareillement une option fondamentale contre Dieu ferme l'homme à l'égard du bien moral et le rend plus ou moins « aveugle aux valeurs ». Mais l'orientation de notre volonté et de notre vie affective ne détermine pas seulement dans quelle relation fondamentale avec Dieu nous nous établissons librement. Avant toute prise de position personnelle à l'égard de Dieu et de l'ordre moral, notre volonté et notre manière de sentir sont déjà marquées et formées par notre petite enfance et par le milieu dans lequel nous vivons. Comme le montre l'expérience, ces influences peuvent être cause de ce que non seulement nos valeurs morales individuelles mais encore celles d'un groupe social, voire de toute une époque demeurent maladroites sinon franchement erronées. Si la théologie morale et l'éthique veulent montrer la valeur objective des valeurs et des normes morales, elles doivent s'efforcer également, dans la mesure du possible, d'inclure dans la réflexion critique la disposition volitive et affective du sujet qui appréhende les valeurs. Pour ce faire, on ne pourra renoncer aux connaissances fermes de la psychologie et de la sociologie moder-

nes. Mais ici la théologie morale et l'éthique se trouvent devant des tâches qui ont à peine commencé à être abordées.

Ces quelques remarques sur la spécificité de la connaissance morale doivent suffire. Dans le contexte, elles étaient seulement destinées à montrer d'où proviennent les difficultés de l'argumentation en théologie morale et en éthique et à indiquer par le fait même dans quelle direction il faut chercher leur solution. On ne rend vraiment aucun service à la théologie morale lorsqu'on en bannit la méthode de réflexion philosophique propre au droit naturel. « Que l'homme aborde la théologie avec toute la passion du penseur, et donc en philosophe ! C'est alors, et alors seulement qu'il y aura une bonne théologie. Que le théologien se mette expressément à philosopher ! C'est alors et alors seulement qu'il pourra objectiver les modes de penser et les préjugés qu'il introduit inévitablement dans sa théologie ; et la critique vraiment philosophique de ces préjugés réduira le danger de traiter la Parole de Dieu avec cette violence d'autant plus grossière qu'elle demeure inaperçue [17] ».

En guise de conclusion il conviendra de traiter brièvement des rapports entre la théologie morale et le magistère ecclésiastique. On pourrait estimer qu'un bon catholique ne doit nullement se laisser impressionner par toutes les difficultés de l'argumentation propre à la théologie morale. N'y a-t-il pas d'abord pour nous guider avec certitude et sécurité dans les questions morales le magistère de l'Eglise institué par le Christ ? Voyons donc dans quelle mesure ce magistère nous fournit le moyen de connaître certainement la volonté divine.

Magistère ecclésiastique et loi morale

Conformément à son essence, la Parole de Dieu qui nous a été révélée dans l'A. et le N.T. a toujours le double caractère d'un Evangile, c'est-à-dire d'une promesse, et d'une loi, d'un indicatif et d'un impératif. Aussi va-t-il de soi que le magistère ecclésiastique à qui est conféré le pouvoir de proclamer et d'interpréter d'autorité la révélation de Dieu, aura également pour tâche d'annoncer et d'interpréter d'autorité la *loi* de Dieu. Ce pouvoir d'enseigner s'étend à *toute* la loi de Dieu, non seulement à la *lex Christi* mais aussi à la *lex naturae,* puisque toutes deux, nous l'avons montré, ont un contenu matériel identique et puisque la *lex Christi* ne peut être comprise ou

17. K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche,* 2e éd., VIII, col. 453 ; voir également le jugement du théologien protestant P. TILLICH, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein,* 1956, p. 16 : « Aucun théologien ne devrait être pris au sérieux comme théologien même s'il est grand savant et grand chrétien, lorsque son travail prouve qu'il ne prend pas au sérieux la philosophie ».

interprétée dans la foi qu'à partir de la juste intelligence de la *lex naturae*. La tâche et le pouvoir qui sont ceux du magistère en matière de foi (*in rebus fidei*) sont également les siens en matière de loi morale (*in rebus morum*). Nous n'avons pas à exposer ici dans le détail qu'il existe un magistère « ordinaire » et un magistère « extraordinaire », qu'il faut distinguer soigneusement parmi les décisions doctrinales celles qui sont infaillibles et celles qui, sans être infaillibles, sont simplement authentiques. Tout le monde peut trouver cette doctrine exposée dans les manuels de dogmatique ou de théologie morale. Pour nous, notre affaire est simplement de nous demander quel caractère d'obligation revient aux décisions authentiques et non-infaillibles du magistère.

Afin de saisir le plus exactement possible la portée de cette question, supposons ce cas extrême : la validité incontestable d'une norme morale ne peut être établie ni à partir de l'Ecriture, ni à partir de la Tradition, ni même par une réflexion sur le droit naturel, de sorte qu'elle pourrait faire l'objet d'une controverse entre catholiques. Qu'on songe par exemple au jugement moral à porter sur l'utilisation des armes nucléaires dans une guerre défensive, question sur la valeur morale de l'insémination artificielle dans l'espèce humaine[18]. Si, dans un cas de ce genre, le magistère ecclésiastique prend, par voie d'autorité, une décision qui pourtant n'est pas infaillible, comment savoir avec certitude qu'une telle décision nous fait connaître adéquatement et indubitablement un commandement de Dieu ? Quel caractère d'obligation possèdent ces jugements du magistère authentique mais non-infaillible ? Lorsque le magistère prend position à l'égard d'une question litigieuse, il y a lieu assurément de distinguer les différentes manières dont le magistère prend position : il peut déclarer sans ambages que telle conception précise est erronée ou simplement qu'elle n'est pas encore suffisamment sûre, ou qu'elle donne lieu à des malentendus, voire à de réels périls. En outre, le magistère peut attribuer à sa prise de position une importance et une solennité plus ou moins grandes, ce que donne à entendre la formulation matérielle du document. Si l'on compare la formulation de Pie XI relative à la question de la régulation des naissances dans l'encyclique *Casti Connubii* avec le jugement de Pie XII sur l'insémination artificielle[19], il est impossible de ne pas remarquer que l'utilisation de moyens anticonceptionnels est condamnée par Pie XI beaucoup plus catégoriquement que ne l'est, dans les allocutions de Pie XII, l'insémination artificielle... Il ne s'agit toutefois que d'une différence de degré et difficilement

18. Nous ne pensons ici qu'à l'insémination artificielle dite homologue, en vertu de laquelle la semence est prélevée d'une façon moralement irréprochable chez l'époux de la femme sans enfant.

19. Voir les allocutions du 29 sept. 1949 (Dz 2303), du 29 oct. 1951 et du 19 mai 1956. Voir *N.R.Th.*, 71 (1949) 1072 ; 74 (1952) 70 ; 78 (1956) 858.

mesurable. Par opposition aux doctrines proposées sous la garantie de l'infaillibilité, toutes les déclarations du magistère simplement authentique ont un trait commun, à savoir le fait qu'il ne soit pas absolument exclu qu'elles contiennent une erreur. Qu'est-ce à dire ? Aurait-on raison de ne pas cesser de mettre en cause leur à-propos ? En aucune façon. La foi nous enseigne que, même s'il ne veut pas porter de jugement infaillible, le magistère ecclésiastique jouit d'une assistance particulière du Saint-Esprit. Aussi tout parle d'emblée en faveur de la vérité et de l'exactitude des déclarations purement authentiques du magistère. Et cela suffit à lier le chrétien en conscience. Ce n'est pas pour la simple raison que la possibilité d'une erreur n'est pas absolument exclue *in abstracto* qu'il est raisonnable de mettre en doute un jugement du magistère jouissant déjà d'une telle garantie de vérité. Un doute portant sur une déclaration authentique du magistère ne se justifiera que si l'on peut avancer contre elle des raisons solides et sérieuses. Une sobre lucidité à l'égard de soi-même devrait rendre réservé et prudent celui qui penserait jouir de telles raisons. Si une décision authentique de l'Eglise en matière de lois morales paraît insensée ou provocante, on se demandera au préalable si ce qu'on voit d'insensé et de provocant dans la prise de position de l'Eglise ne tient pas simplement à la folie et au scandale de l'Evangile du Christ crucifié (*1 Co* 1, 23). On pourra apporter une réponse négative à cette question d'autant plus sûrement qu'est plus élevé le nombre des chrétiens qui sont connus pour leur compétence et adoptent cependant pareilles réserves à l'égard de la décision du magistère ainsi mise en cause. En général avant de pouvoir, en matière de lois morales, faire sienne une conception qui s'écarte du magistère authentique, il faudra être assuré que l'on a tout au moins l'approbation tacite de ce magistère ; il faudra en somme que le magistère ait pratiquement retiré sa décision antérieure. Il semble que c'est dans ce sens que s'expriment presque tous les théologiens dans leurs manuels de dogme et de théologie morale.

Sur un point pourtant cette doctrine dominante nous paraît offrir matière à rectification. Elle procède pour ainsi dire purement « à priori ». Elle tire son origine de la vérité révélée sur l'assistance spéciale du Saint-Esprit, assistance qui est assurée également au magistère authentique par le Christ, et elle déduit de là le caractère obligatoire que revêtent les décisions doctrinales authentiques de l'Eglise. Ne faudrait-il pas compléter et différencier encore cette argumentation à priori par quelques réflexions à posteriori ? Entre-temps, le magistère authentique a, depuis près de deux mille ans, proclamé et interprété la loi divine. Ne conviendrait-il pas de porter un regard rétrospectif sur l'histoire et de s'efforcer d'établir ce qui, dans le matériel constitué par les décisions doctrinales authentiques (non-

infaillibles), s'est au cours des temps révélé être une erreur, et cela précisément au jugement de ce même magistère authentique ? On pourrait probablement reconnaître alors de manière plus exacte et détaillée dans quelle mesure le Saint-Esprit s'engage à préserver le magistère authentique contre les erreurs. De plus, on pourrait sans doute indiquer plus concrètement les conditions auxquelles telles affirmations du magistère authentique perdent pour les fidèles leur caractère d'obligation. Voilà encore, nous semble-t-il, une tâche que la théologie morale se devrait d'aborder.

De nos jours la théologie morale se trouve incontestablement confrontée avec de nombreux problèmes dont la solution sans nul doute ne sera pas aisée. Peut-être sommes-nous parvenus à le faire sentir. Rendre la doctrine catholique du droit naturel responsable de ces problèmes serait une erreur qui loin d'en hâter la solution la retarderait certainement. A notre sens une des tâches les plus urgentes de la théologie morale est de fournir un nouvel effort pour repenser la spécificité de la connaissance morale et de l'argumentation en éthique. Mais on ne viendra certainement pas à bout d'une telle tâche sans un travail philosophique intense.

6 Frankfurt S 10 (Deutschland) Bruno SCHÜLLER.
Offenbacher Landstr. 224