

droit et morale: valeurs éducatives et culturelles

sous la direction de
arthur mettayer et jean drapeau

37

héritage et projet

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION

**André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier**

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture : un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines ; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE et PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

DROIT ET MORALE

Valeurs éducatives et culturelles

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (22e: 1985: Montréal, Québec)

Droit et Morale. Valeurs éducatives et culturelles: actes du 22e congrès annuel de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 18 au 20 octobre 1985.

(Héritage et projet; 37)

Bibliogr.: p. 204, 299, 306.

ISBN 2-7621-1380-6

I. Théologie morale — Congrès. 2. Droit et morale — Congrès. 3. Religion et droit — Congrès. I. Mettayer, Arthur. II. Drapeau, Jean, 1930- . III. Titre. IV. Collection.

BJ1249.S62 1987

241

C87-096301-5

Dépôt légal: 4^e trimestre 1987, Bibliothèque nationale du Québec.

Composition et mise en pages: Helvetigraf, Québec

Achévé d'imprimer au Cap-Saint-Ignace, aux Ateliers graphiques Marc Veilleux Inc., le 20 octobre 1987, pour le compte des Éditions Fides.

© La Corporation des Éditions Fides 1987.

Tous droits de reproduction, d'édition, d'impression, d'adaptation et de représentation, en totalité ou en partie, réservés en exclusivité pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de cet ouvrage, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie ou par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de la Corporation des Éditions Fides, 5710, avenue Decelles, Montréal, H3S 2C5. Imprimé au Canada.

DROIT ET MORALE

VALEURS ÉDUCATIVES ET CULTURELLES

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 18 au 20 octobre 1985

Publié sous la direction de Arthur Mettayer
et de Jean Drapeau

39984

HÉRITAGE ET PROJET

37

 **fides**

Liminaire

Ce livre contient les communications des principaux conférenciers au vingt-deuxième congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal du 18 au 20 octobre 1985. En raison des questionnements pluralistes qui s'affrontent, quand il s'agit de valeurs éducatives, culturelles et religieuses, c'est à dessein que nous avons fait appel à des spécialistes de disciplines diverses, pour établir un dialogue sur ces valeurs en droit, en morale et en théologie. En publiant ce livre, nous osons penser que les réflexions divulguées à ce congrès se prolongeront avec un plus grand nombre encore d'interlocuteurs, pour une meilleure cohésion de la diversité dans l'Église.

Dans une première partie, on trouvera ce que nous avons appelé un «panorama de questions fondamentales». Par là nous avons voulu signifier une succession d'études où des auteurs de plusieurs disciplines ont examiné des questions d'ordre général, dans une problématique de crise des valeurs éducatives et culturelles vécue aux niveaux juridique, sociologique et théologique. Ainsi on trouvera en tout premier lieu l'intervention de Pierre Patenaude, de la Faculté de Droit de l'Université de Sherbrooke. Le professeur Patenaude avait été invité par le conseil de la Société canadienne de théologie à donner la conférence d'ouverture du congrès. Intitulée *La Loi: instrument d'éducation populaire ou simple reflet de la volonté générale?*, cette conférence a permis d'alimenter et de centrer presque tous les débats du congrès autour d'une des questions essentielles que plusieurs théologiens se posent, à la suite du Magistère de l'Église, à savoir: le droit doit-il imposer des obligations morales?

Une autre question d'ordre général est celle du pluralisme dans la réflexion humaine sur le concept de justice. Dans une communication intitulée *Un concept multidimensionnel de justice*, Michel Dion, de l'Université Laval, examine dans une perspective de communication interpersonnelle quatre domaines spécifiques de

la connaissance ayant des liens étroits avec la justice. Ce sont le droit, la morale, la politique et la théologie.

Raymond Lemieux et Marlène Maltais, tous deux de l'Université Laval, nous invitent à replacer la crise du droit dans le rapport «loi du Père — religion», selon le modèle freudien du «Malaise dans la civilisation». *La Loi du Père ou la père-version de l'expert*, voilà le titre de leur communication commune, titre qui nous signale aussi que, parmi les principales questions éducatives et culturelles, il y a celles portant sur l'autorité (du père et de l'expert) et sur le sujet du droit.

Vient ensuite l'article *Loi et évangile*, où Jean Drapeau, de l'Université du Québec à Rimouski, se référant à la morale de saint Thomas d'Aquin, démontre la valeur de liberté caractéristique du régime évangélique ou, si l'on veut, de la Loi nouvelle, de la Loi de l'Esprit.

Comme cinquième article, nous proposons la communication de Viateur Boulanger, de l'Université de Montréal: *Rapports entre théologie et droit canonique*. Parmi les questions fondamentales que veut poser ce texte, il y a d'abord celle de l'existence même de ces rapports: existent-ils toujours aujourd'hui? En outre, celle de la distance possiblement prise, depuis le dernier Concile, par le droit canonique vis-à-vis de la théologie: depuis Vatican II, n'a-t-on pas assisté à la «déthéologisation» du droit canonique?

L'article de Henri Beaumont, de l'Université Laval, *Les Droits de la personne dans le nouveau code de droit canonique*, nous est apparu pertinent. Il signale la forme juridique utilisée et respectée à travers tout le code. En ce sens, la personne se trouve perçue comme un sujet de droits et d'obligations par la Société ecclésiale. En ce sens aussi, le nouveau code peut se présenter comme le plus apte à répondre à tout notre questionnement sur les valeurs éducatives et culturelles du droit.

Nous avons voulu clore notre «panorama de questions fondamentales» par l'article de Jean Richard, de l'Université Laval: *Droit, morale et religion en situation d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie: essai de théologie de la culture*. Cet article permet de relancer le débat en situant la problématique générale du droit, de la morale et de la religion au centre d'une idée de Paul Tillich en faveur d'une théologie de la culture. L'accent ne se trouve plus alors placé sur la dogmatique des structures, mais sur la proposition de structures cherchant à témoigner de l'esprit évangélique.

Nous avons intitulé la deuxième partie de ce livre «Le Droit en question». Nous y avons regroupé, selon un certain ordre historique, les articles qui, tout en maintenant un rapport général avec le droit et la loi, proposent davantage des valeurs éducatives et culturelles enseignées par la morale. En bref, il s'agit d'articles qui ne se fient pas trop au droit pour promouvoir les valeurs en cause. Comme première communication illustrant ce passage du droit à la morale nous trouvons l'étude de Léo Laberge, de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, sur les termes hébreux qui désignent *Le Droit, la Justice et la Loi dans le Deutéronome*. Selon l'auteur, ces termes dénotent toujours un aspect juridique quand il s'agit d'observances. Mais s'il s'agit d'acceptation, d'intériorisation, ces termes sont plutôt à considérer comme des réponses à l'appel de Dieu à entrer dans son alliance; ils rejoignent la valeur morale accordée à l'amour.

L'article suivant, *La Loi dans l'utopie de T. More et aujourd'hui*, présenté par Jacques Doyon, de l'Université de Sherbrooke, pose la question des sondages d'opinion et des statistiques pour fonder l'ordre juridique. Ne vaudrait-il pas mieux, selon un mot de l'auteur, en appeler à un ordre de valeurs morales et religieuses, plutôt qu'à des lois plus libérales concernant le divorce, l'euthanasie, etc.?

Pour André Naud, de l'Université de Montréal, le droit est une chose, la morale en est une autre. Par son article, *Déclaration des droits de l'homme ou déclaration de ses obligations? À propos d'une intuition de Simone Weil*, l'auteur veut qu'on en arrive à présenter des propositions concrètes pour remplacer des orientations, des modes actuelles, par trop juridiques.

La communication suivante est de Louis O'Neil, de l'Université Laval. Elle porte sur *Le Ministère de l'autorité*. Il s'agit là, pour l'auteur, de nous familiariser avec les principales interprétations du texte de saint Paul aux Romains (13,1): «toute autorité vient de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu». Remarquons que plusieurs de ces interprétations relèvent plus du droit que de la morale. Mais comme l'indique déjà le titre de sa communication, l'auteur se range du côté de ceux qui conçoivent l'autorité comme un service. C'est ce qui confère une valeur morale à l'autorité, l'éloignant ainsi du pouvoir dont le fondement est juridique.

À la fin de cette deuxième partie, on trouvera *Fils prodigue (Luc XV) et mort de la loi*, par Léandre Boivert et André Bédard, tous deux de l'Université de Sherbrooke. Cette étude propose d'abord une exégèse de la parabole de l'enfant prodigue, en utilisant les catégories nouvelles de «l'allégorie thérapeutique». En deuxième partie de cette étude, on trouvera une «lecture théologique» de quelques affirmations pauliniennes sur la loi et, en particulier, de celle-ci: «la loi est morte et je suis mort à la loi» (*Gal.* 2,19).

Pour la troisième partie de ce livre intitulée «La Morale en question», nous avons retenu quatre communications. *Le Rapport entre la morale et le droit dans la pensée du magistère*, par Guy Durand, de l'Université de Montréal, est le fruit d'un vaste tour d'horizon de la pensée exprimée depuis 1960, dans des textes de papes, de congrégations romaines et de conférences épiscopales. L'auteur s'interroge sur la justesse de l'interprétation donnée à ces textes par beaucoup de pasteurs croyant à l'existence d'une morale. Passant habilement de la perspective du droit à celle de la morale et *vice versa*, cette communication nous a paru tout à fait apte à introduire les trois dernières études morales publiées dans ce livre. Celles-ci portent en effet sur des questions que suscitent les conclusions habituellement formulées par la morale «classique». Dans son article, *Morale et droit: rapports collusoires — rapports critiques. Le test de la prostitution*, Jean-Guy Nadeau, de l'Université de Montréal, étudie les positions majeures qui ont marqué l'histoire des rapports à la prostitution tant au plan moral que légal. Parmi les critères d'analyse retenus par l'auteur, il nous paraît important de signaler ici: le souci de l'ordre social menacé par la quête du plaisir masculin, le respect du corps racheté ou de la personne humaine, la sainteté de l'Église. Ce sont probablement les critères qui ont le plus influencé la réglementation sociale et la pratique pastorale envers les prostituées. Pour sa part, Éric Volant, de l'Université du Québec à Montréal, présente les divers moments de l'histoire légale et morale du suicide dans un article intitulé *Le Suicide: morale et droit*. Cette histoire démontre que les rapports avec la mort ont changé suivant les époques et les cultures. À notre époque et conformément à la direction prise par l'évolution de notre culture, peut-être sommes-nous parvenus ou sur le point de parvenir à classer le suicide parmi les actes légalement libres, mais au sujet desquels on peut se poser des questions d'ordre moral à propos de la personne qui se suicide.

La dernière communication de ce livre nous fait réfléchir sur plusieurs cas d'interruption de la vie. C'est l'article de Jacques Goulet, de Mount Saint Vincent University of Halifax: *L'Interruption de la vie: choix personnel ou destin aveugle?* Cette communication pose la question de «l'intrinsèquement mauvais» chaque fois que, volontairement, il y a suicide, avortement, euthanasie, etc. Choissant de développer son argumentation à partir du point de vue de la morale personaliste, de préférence à ce qu'on appelle une morale ontologique ou encore utilitariste, l'auteur maintient le caractère sacré et inviolable de la vie humaine. Celle-ci n'a cependant pas de valeur absolue et la mort aussi fait partie des décisions engageant la responsabilité morale.

Tels sont les questionnements qui ont surgi lors de notre congrès d'octobre 1985. À notre avis, ces questionnements demeurent d'actualité. Les valeurs éducatives et culturelles du droit, de la morale et de la théologie commandent toujours une réflexion renouvelée, en vue d'une action appropriée. Et tout cela ne reste pas l'affaire de quelques spécialistes. Si l'on voit poindre ici une invitation à une prise de conscience d'une situation urgente au plan social comme à un discernement chrétien des valeurs, nous tenons à rassurer. Il s'agit bien de cela.

Arthur Mettayer,
Université du Québec à Trois-Rivières,
président de la S.C.T.

Jean Drapeau,
Université du Québec à Rimouski,
membre de l'Exécutif de la S.C.T.

PREMIÈRE PARTIE

PANORAMA DE QUESTIONS
FONDAMENTALES

La loi: Instrument d'éducation populaire ou simple simple reflet de la volonté générale

Pierre Patenaude

Dans le *Devoir* du samedi 4 mai 1985, nous pouvions lire la déclaration suivante du président de la Conférence des évêques catholiques du Canada, Monseigneur John Sherlock:

Les gouvernements ont à faire davantage que d'être les témoins passifs de l'évolution des réalités sociales. Les lois doivent nous aider à prendre conscience de nos responsabilités sociales et à les assumer pleinement, promouvant ainsi les valeurs qui sont à la base de la société, c'est-à-dire le don de soi, la fidélité et la réconciliation.

Cet évêque critiquait alors le projet fédéral de loi visant à libéraliser le divorce.

Ce court extrait nous amène au cœur même de la question que l'on m'a demandé d'analyser: les lois doivent-elles éduquer le peuple ou ne sont-elles pas, au contraire, le simple reflet de la volonté générale? Certains considèrent que le droit aurait une mission d'éducation, en ce sens qu'il aurait comme fonction d'imposer au peuple une conduite morale, une éthique particulière. Est-ce là une fonction essentielle du droit? Évidemment, n'étant pas théologien, je traiterai cette question sous son aspect purement juridique et politique.

1. La loi, expression de la majorité

L'essence même de la démocratie, c'est que le pouvoir législatif doit agir au nom du peuple: la volonté législative du Parlement

doit être adéquate à la volonté générale¹. À moins donc d'opter pour une démocratie tronquée, où seuls les très instruits ou très riches pourraient voter, système très aristocratique, ou d'accepter de vivre sous un régime autoritaire, le droit doit être le miroir de la volonté populaire.

Jadis, au contraire, le fondement autoritaire de la loi provenait de la volonté dominatrice du Monarque ou d'une aristocratie: la norme juridique éduquait, en ce sens que la puissance disposait de moyens de coercition tels que le bas peuple devait se plier aux diktats de l'autorité. Il arrivait souvent alors qu'on ne trouve dans la loi que la consécration de la morale des gouvernants. Aujourd'hui encore, nous trouvons une telle situation dans certains États où n'existe aucune division entre pouvoir politique et pouvoir religieux.

L'obéissance aux lois et à une morale souvent moniste repose principalement sur la crainte de la répression. Ce n'est heureusement pas le cas dans notre pays! Ici, les citoyens se conforment d'ordinaire à la loi, car elle leur semble l'expression de la volonté de la majorité. Ce n'est que rarement que la police est appelée à en imposer le respect².

Les pouvoirs politiques en démocratie demeurent d'ailleurs légitimes tant qu'ils reflètent l'opinion générale: dès qu'un gouvernement démocratiquement élu cherche à imposer sa volonté à l'encontre de celle du peuple, il devient détestable et usurpe sa fonction *de facto*.

La réalité nous impose cependant une nuance: même en régime démocratique, la volonté créatrice du droit n'est pas toujours celle de la majorité, car le droit naît dans la lutte; il est ordinairement le triomphe des plus forts. Ihering a d'ailleurs déjà écrit:

Le droit est la politique de la force [...]. Si la paix est le but qu'il poursuit, il ne peut l'atteindre que par la lutte³.

En effet, si la volonté populaire était d'une parfaite homogénéité, la loi serait inutile! Au contraire, le législateur doit constamment choisir entre plusieurs intérêts conflictuels: il choisira l'option

-
1. RAYMOND CARRÉ DE MALBERG, *La Loi, expression de la volonté générale*, Economica, Collections Classiques, (1984), 228 p., à la p. 141.
 2. *Ibid.*, p. 149.
 3. IHERING, *La Lutte pour le droit*.

défendue de la façon la plus impérieuse. George Ripert écrivait très justement:

Dans la réalité, la règle juridique n'a été édictée que parce qu'une force sociale en a exigé l'existence, en étant victorieuse de celles qui s'y opposaient ou en profitant de leur indifférence [...]. Le plus fort sort vainqueur d'un combat dont la loi est le prix. Après, quoi le juriste déclare gravement que la loi est l'expression de la volonté générale. Elle n'est jamais que l'expression de la volonté de quelques-uns⁴.

Le droit éduque donc les perdants, en ce sens qu'il impose sa norme aux dissidents⁵. Le législateur doit néanmoins s'assurer d'une certaine concordance entre la volonté de la majorité et la norme légale, sinon il risque d'être battu lors des prochaines élections. Certaines démocraties ont d'ailleurs prévu un mécanisme, le référendum populaire, qui permet à l'électorat, souvent à son initiative, de contester une loi qu'il désapprouve ou, plus encore, d'imposer une règle légale⁶. Il importe alors cependant d'établir des balises qui assureront un résultat conforme à la volonté populaire: ainsi, un strict contrôle des dépenses publicitaires s'impose pour empêcher une propagande à sens unique⁷.

Bref, quels que puissent être les mécanismes, le système démocratique doit tendre le plus possible à assurer que la loi soit le reflet de l'opinion majoritaire.

Néanmoins, il peut arriver que le législateur assume un rôle d'éducation en imposant une voie suggérée par l'intelligentsia; mais encore faut-il que ce choix ne soit pas contraire à celui que le peuple maintiendrait. Ainsi, à titre d'exemple, il est connu que le législateur a opté récemment pour la société d'acquêts comme régime légal, alors que la collectivité favorisait celui de la séparation de biens. Mais il faut reconnaître qu'après avoir constaté le bien-fondé de cette décision, le public s'y est rallié. De même le

4. G. RIPERT, *Les Forces créatrices du droit*, L.G.D.J., Paris, (1955), 423 p., à la p. 81.

5. PIERRE PATENAUDE, «L'Objection éthique et de conscience: Impact de la Charte canadienne des droits et libertés», (1982-1983) 13 *R.D.U.S.* 315.

6. Voir à titre d'exemple, la Constitution Suisse.

7. PIERRE PATENAUDE, «La Réglementation des dépenses référendaires», dans les *Actes des Journées Juridiques Jean Dabin*, Université catholique de Louvain, 1985.

législateur a permis de donner un double nom aux enfants. Mais quel était alors le degré de consensus populaire? Remarquons que, par prudence, la liberté de choix est laissée aussi bien quant aux conventions matrimoniales que quant au double nom des enfants. Il est rare en effet que le Parlement redresse une situation de façon absolue sans suivre l'opinion majoritaire. La reconnaissance de l'égalité juridique des femmes et des enfants nés hors mariage sert d'exemple de cette exceptionnelle «bravoure» législative.

2. La crainte de la démocratie

On sent chez certains une grande méfiance face aux volontés populaires. Le droit, dit-on, devrait promouvoir certaines valeurs qui ne sont pas toujours partagées par le peuple.

D'où vient cette méfiance? Serait-ce que certains préféreraient un droit élitiste, aristocratique, ne représentant que l'opinion d'un groupe restreint? Pourquoi la démocratie serait-elle valable pour certains secteurs de l'activité humaine et suspecte pour d'autres?

Il est vrai que certains juristes et hommes d'Église se sentent plus à l'aise lorsqu'ils consultent les lois de jadis, alors qu'une morale uniforme était non seulement source de droit mais encore imposée par la loi; souvent issue d'un pouvoir oligarchique, la loi était une œuvre intellectuelle puissante dont la cohérence pouvait faire vibrer l'intellectuel. Quant à elle, la loi issue d'une réelle démocratie n'a pas toujours la même grâce; elle est le résultat souvent décevant de compromis, d'hésitations et de recherches.

Mais les deux premières créent une morale d'État; la dernière est issue d'une société de compromis entre des intérêts conflictuels: elle est à son image. Pourtant elle seule, si imparfaite soit-elle, cherche la Justice et non l'imposition des valeurs des possédants et des puissants.

3. Le rôle des penseurs

Les démocraties qui cherchent à faire œuvre de justice quêtent un absolu dans leurs tâtonnements.

Elles cherchent à connaître la grande Justice. Et il se peut bien, en effet, que «faire œuvre de Justice, ce soit vivre l'absolu»⁸.

8. H.A. SCHWARZ-LIEBERMAN VON WAHLENDORF, *Les Dimensions du droit*, L.G.D.J., Paris, (1978), 142 p., à la p. 20.

Si tel est le cas, il faut chercher à concilier la loi humaine à cet absolu non pas par la coercition mais par la persuasion. C'est à ce niveau que peuvent intervenir, dans le processus législatif, les hommes d'Église, les théologiens, les philosophes. Leur recherche de l'absolu doit transcender la loi objective pour chercher à atteindre la Justice. *A priori*, ils doivent influencer le législateur pour que sa volonté «s'exprime dans des conditions de conscience et de réflexion qui éloignent l'improvisation et écartent l'arbitraire»⁹. *A posteriori*, leur critique du droit objectif doit viser à convaincre le législateur de le rendre conforme à l'idéal. Mais surtout, leur recherche doit être rendue publique pour éduquer le peuple car lui seul doit décider! Ainsi donc, ce n'est pas la loi qui éduque, elle n'est que l'expression de la majorité; mais ce sont les penseurs qui doivent influencer le peuple pour que sa volonté soit conforme à l'idéal de Justice, en accord avec ses aspirations les plus profondes.

À la base même du droit, il doit donc y avoir une réflexion profonde sur l'essence même de la nature humaine. Puisque celle-ci perdure, on ne se surprendra donc pas de la pérennité, de l'immutabilité des règles fondamentales du droit: les droits civils de Justinien, de Napoléon, du Québec d'aujourd'hui reposent sur les mêmes principes de base. De même en est-il des Constitutions de la plupart des démocraties. Dans sa stabilité même, le droit peut quelquefois éduquer: en effet il dérange ceux qui nient l'expérience de l'histoire et l'apport de la raison.

Il arrivera donc que les lois dirigent et même combattent au besoin des goûts et des mœurs passagers. Là encore, cependant, la démocratie amène le législateur à une grande réserve: pour des motifs électoraux, il empêchera l'affrontement et s'efforcera de faire cadrer la norme aux désirs populaires, quitte à choisir la voie du compromis.

En soi, il n'y a là rien de mal, à la condition cependant que gouvernants et gouvernés aient pris le temps d'analyser les conséquences de leur choix.

Ici encore, les services des philosophes et des théologiens sont requis. Ils doivent rappeler la suprématie de la raison sur des impulsions passagères, la permanence des valeurs dans un monde en transition. Mais encore ici, ou le peuple sera convaincu de la

9. G. RIPERT, *Les Forces créatrices du droit*, op. cit., p. 8.

justesse de leurs propos, ou la norme juridique n'en tiendra pas compte.

4. L'exception à la souveraineté: les droits fondamentaux

Notre système juridique repose sur le principe de la souveraineté du Parlement, directement issu du positivisme juridique. Cependant, la doctrine du droit naturel tempère l'omnipotence du Parlement en imposant le respect de droits considérés fondamentaux: ces droits devraient, en principe, être inviolables quelle que puisse être l'opinion majoritaire, car leur irrespect détruit soit la vie elle-même ou la dignité humaine. Ce sont des droits naturels, préexistant à l'ordre juridique:

... Droits naturels, antérieurs et supérieurs à la Constitution de l'État politique, que l'homme ne peut aliéner même par le contrat social et qu'aucune violation ne peut lui faire perdre. Ils sont imposés par la justice et reconnus par la raison. Ils sont inaliénables pour l'homme et sacrés pour l'État¹⁰.

Souvent ils seront enchâssés dans une Loi constitutionnelle pour en assurer le respect. Il ne faudrait cependant pas confondre: ce n'est pas parce que des droits sont enchâssés dans une Constitution qu'ils deviennent fondamentaux. Ainsi en est-il, à titre d'exemple, du droit d'accès à l'école minoritaire ou à des services gouvernementaux dans la langue des minorités. Quelle que puisse être leur importance dans le contexte canadien, ils ne peuvent être qualifiés d'essentiels à la vie et à la dignité humaine. Il en va autrement des droits tels que le droit à la vie, le droit à la protection contre la torture, les libertés de conscience, d'expression et d'opinion. Ils sont fondamentaux! L'enchâssement dans une Charte n'ajoute rien à leur valeur intrinsèque. D'ailleurs le Royaume-Uni leur accorde une protection exemplaire même si ce pays n'a aucune Constitution écrite, alors que d'autres pays régis par un texte constitutionnel, souvent remarquable dans sa forme, portent honteusement atteinte à ces valeurs fondamentales. Force est donc de constater que souvent l'éducation est plus importante qu'un texte de loi! Philosophes, théologiens et politicologues ont une mission privilégiée à cet égard: être éducateurs pour convaincre de la prééminence de ces droits. On comprend certes que l'État puisse

10. G. RIPERT, *Le Déclin du droit*, L.G.D.J., Paris, (1949), 222 p., à la p. 18.

leur apporter les limites nécessaires à l'intérêt général, mais celles-ci devront être raisonnables et conformes à l'idéal démocratique¹¹. L'appréciation sera subjective, jugement de valeur auquel malheureusement les juristes sont souvent mal préparés.

Il faudra donc s'assurer que le choix soit pris sous un éclairage humaniste car:

Bien sûr, les droits individuels doivent être subordonnés au bien commun de la collectivité, mais celle-ci n'est elle-même respectable que dans la mesure où l'épanouissement de la personne est son objectif prioritaire¹².

Le théologien a ici un rôle important à jouer: rappeler l'éclairage évangélique. Son effort de sensibilisation sera dirigé principalement vers le pouvoir judiciaire puisque, au Canada, ce sont les juges qui sont investis du pouvoir d'apprécier la «raisonnabilité» des limites imposées aux libertés essentielles.

Conclusion

Revenons donc à notre point de départ: la volonté législative du Parlement doit concorder avec la volonté générale si on ne veut pas que l'obéissance aux lois repose principalement sur la répression. Il faut donc s'assurer que cette volonté populaire soit conforme à l'éthique fondamentale. Seule la formation morale du peuple assurera que le législateur édicte des lois respectueuses des valeurs.

Et ce dernier le fera, s'il est bien conseillé, car il sait que «le droit qui ne veut pas admettre la force créatrice d'une morale transcendante doit se résigner à ne pas demander le secours de la règle morale pour assurer son observation»¹³. Et alors, si la loi ne repose pas sur une éthique largement partagée le «sujet prisonnier des lois sera toujours plus habile que le législateur geôlier»¹⁴. Il sait que la désobéissance devient courante si la loi n'est plus jugée respectable.

11. *Charte canadienne des droits et libertés*, a. 1.

12. S. MARCUS-HELMONS, «Les Exigences du maintien de l'ordre et leurs limites» dans *Licéité en droit positif et références légales aux valeurs X^e Journées d'études juridiques Jean Dabin*, Bruylant, Bruxelles, (1982), p. 501.

13. G. RIPERT, *Les Forces créatrices du droit*, L.G.D.J., Paris, (1955), p. 188.

14. *Ibid.*, p. 187.

Le philosophe Hart a bien décrit cette réalité dans son ouvrage *Le Concept de droit*:

Une société dotée d'un ordre juridique englobe ceux qui estiment, en adoptant le point de vue interne, que ses règles forment des modèles admis de comportement et non pas simplement des prédictions fiables relatives à ce que leur infligeront les autorités publiques, en cas de désobéissance. Mais elle englobe aussi ceux auxquels ces modèles juridiques doivent être imposés par la force ou sous la menace de la force, parce qu'ils sont soit des malfaiteurs, soit de simples victimes impuissantes du système; ceux-ci ne se préoccupent des règles qu'en tant qu'elles représentent une source de châtement possible. L'équilibre entre ces deux composantes sera influencé par une série de facteurs différents. Si le système est équitable et pourvoit véritablement aux intérêts vitaux de tous ceux dont il réclame l'obéissance, il peut prospérer et recueillir la plupart du temps l'assentiment de la majorité et il jouira, en conséquence, de stabilité. Par contre, on peut imaginer un système organisé étroitement et exclusivement dans l'intérêt du groupe dominant, dans lequel on augmente continuellement la répression et l'instabilité sous la menace latente d'un soulèvement¹⁵.

Bref, si la loi doit être porteuse de valeurs éthiques, ce ne sera pas parce ce qu'elle sera instrument d'éducation mais bien miroir des volontés du peuple qui, lui, aura été formé à découvrir les valeurs inscrites dans la conscience.

Je mettrai ma Loi au plus profond d'eux-mêmes; je l'inscrirai dans leur cœur (*Jr.* 31, 31).

15. H.L.A. HART, *Le Concept de droit*, Publication des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, 314 p. à la p. 241.

Un concept unidimensionnel de justice

Michel Dion

Introduction

Dans le monde où nous vivons, nous entendons souvent dire que les lois sont complexes. C'est l'avis non seulement de la population en général mais aussi des avocats eux-mêmes. D'ailleurs, nul ne pourrait prétendre être à jour dans tous les secteurs du droit. De nombreux juges se sont également élevés contre la complexité des lois, mais il reste encore beaucoup à faire pour en arriver à un droit exigeant moins de vulgarisation. Le droit fiscal en est l'illustration la plus frappante. Cependant, la vulgarisation juridique a ses limites. D'une part, il semble très difficile au législateur d'éviter la complexité dans la rédaction des lois et règlements, ceci étant dû en particulier à la complexité elle-même des conditions de la vie moderne. D'autre part, la communication interpersonnelle est faite de distorsions dans l'émission de tout message et dans sa réception. Tout cela contribue à créer une atmosphère tendue lorsqu'une discussion porte sur les lois et la justice qu'elles visent.

Dans la mesure où la vulgarisation juridique est limitée dans sa portée, nous parlons des normes juridiques selon nos valeurs, notre personnalité, notre statut social, notre religion et notre engagement politique individuels. Collectivement, toute culture a ses propres normes de justice que nous ne pouvons pas imposer à une autre culture. Ainsi, nous prenons conscience que personne (individu ou collectivité) n'a le droit de s'identifier à la justice et, donc, d'identifier son adversaire à l'injustice. S'approprier ce droit serait croire que l'on détient la vérité absolue, que l'on sait ce qui est bien ou mal pour une société donnée. Par contre, reconnaître le «pluralisme» dans la réflexion humaine sur la justice, ce n'est pas abandonner notre quête de vérité. C'est plutôt une façon de nous

prémunir contre la croyance (idolâtrique) qu'un individu ou un groupe puisse détenir la vérité ultime sur la société et son histoire. Cela implique que la quête de justice, exprimant la recherche existentielle de la vérité, comporte l'échange de points de vue différents, voire contradictoires. La vérité consisterait alors dans l'unité de tous les sens possibles qui sont manifestés dans la communication interpersonnelle. Ainsi, la vérité serait «relative» pour deux raisons: 1) elle n'est pas unique, elle ne peut être circonscrite dans un seul énoncé universellement valable; 2) elle est «en relation», en ce sens qu'elle dépend de l'échange entre l'être humain et son monde. C'est dans cette communication que la vérité se dévoile et que la justice se fait jour¹.

Nous comprenons aisément que tous les domaines de la connaissance humaine expriment des énoncés qu'ils supposent «vrais». Cela caractérise d'ailleurs le processus d'acquisition humaine de la connaissance. Nous savons que la vérité est relative, que les énoncés supposément vrais des différents domaines de la connaissance peuvent se contredire et qu'ainsi les critères pour déterminer «ce qui est vrai» varient avec le dialogue multidisciplinaire. Mais il devient subitement plus difficile de comprendre comment la justice peut être relative. Bien sûr, nous admettons tous que le concept de justice varie selon les individus et les collectivités. Cependant, comment la justice peut-elle être «relative» au sens où elle varie selon les contenus de la communication interpersonnelle? Dans la mesure où cette communication interpersonnelle est toujours enracinée dans l'un ou l'autre domaine de la connaissance — le discours humain porte souvent l'empreinte du droit, de la morale, de la politique ou de la théologie, par exemple —, nous proposons un concept de justice issu d'un dialogue multidisciplinaire à son sujet. C'est pourquoi nous parlons d'un concept «multidimensionnel» de justice.

Pour dégager un tel concept, nous avons choisi quatre domaines de la connaissance qui traitent de l'expérience de la justice et de l'injustice: le droit, la morale, la politique et la théologie. Il y a, bien sûr, interpénétration entre ces différents domaines. Ainsi, toute décision politique présuppose généralement une éthique, c'est-à-dire un ensemble de valeurs et de normes propagées par des institutions sociales, acceptées par ce qui est considéré comme les

1. LABARRIÈRE, PIERRE-JEAN, «La Véri-fication.», dans *La Vérité* (Collection *Philosophie*, no 8), Paris, Beauchesne, Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1983, pp. 272-273.

«mœurs nationales» et censées être en continuité avec l'histoire de la collectivité en question. De la même façon, un droit n'est réel que s'il est respecté et exécuté par un pouvoir politique. Le recours moral aux droits de l'être humain exige la présence d'États capables de faire reconnaître ce droit.

Notre méthode consistera d'abord à comprendre ce qu'englobe chacun de ces domaines (droit, morale, politique, théologie) et ce vers quoi il est orienté. Puis, nous décrirons le type de justice qui y est recherché. Enfin, nous présenterons la réalité particulière de l'injustice qui est vécue selon le droit, la morale, la politique et la théologie, ainsi que la quête particulière de libération qui en découle. Nous proposerons finalement des moyens concrets pour actualiser un concept multidimensionnel de justice.

1. Le principe de sens

Dans chaque domaine de la connaissance, il doit y avoir un principe qui lui donne tout son sens. Sinon, il n'y aurait aucune connaissance puisque l'acte de connaître implique que l'on donne une signification concrète à ce qui est connu et une orientation ultime au sujet connaissant. D'une part, le principe de sens doit être «concret» puisqu'il veut définir un objet concret. Il nous permet de développer une vision du monde différente selon l'objet auquel nous nous référons. Le principe de sens est la manifestation de ce qui est caché, il exprime l'immanence de l'objet connu. D'autre part, le principe de sens doit être «ultime» puisqu'il vise à remplir le vide existentiel qu'il y a en tout être humain. Il donne une orientation, une profondeur à l'existence humaine. Le principe de sens est le dépassement de la «simple-présence-dans-l'existence», il exprime la transcendance du sujet connaissant par rapport à lui-même. Ainsi, par exemple, dans toute découverte scientifique, l'objet connu devient immanent et le sujet connaissant se transcende en actualisant ses potentialités.

Dans la *morale*, tout comportement et toute décision semblent régis par le principe de *respect*. Nous ressentons habituellement le respect comme une attitude de bienveillance, sans violence ni jugement envers soi-même ou une autre personne. Certains appellent ce principe l'*amour*. Qu'on le définisse comme *libido*, *philia*, *eros*, *epithymia* ou *agapè* importe peu, cela revient généralement au partage du plaisir ou au désir du bonheur. Le principe de respect

a l'avantage d'exprimer l'essentiel de l'amour, tout en évitant les querelles d'écoles. Ce principe implique une connaissance «pré-philosophique»² des principes éthiques fondamentaux. D'une part, il présuppose le besoin de se comprendre soi-même ainsi que les autres (préoccupation du «concret»). Le principe de respect manifeste l'immanence de l'objet qui est le soi ou l'autre. Par contre, ce principe inclut le désir de saisir la profondeur inépuisable qui nous anime ou celle de l'autre (préoccupation de l'«ultime»). Il exprime la transcendance du sujet: l'être humain se dépasse lui-même en découvrant et en actualisant la capacité qu'il a de se dépasser. Ainsi, le principe du respect donne un sens à la morale, c'est-à-dire une signification concrète (compréhension) et une orientation ultime (saisie de la profondeur de l'être humain).

Ce qui, dans la *politique*, donne un sens à tout engagement est probablement le principe de *pouvoir*. Dans la politique, le pouvoir est à la fois manifestation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire détenus par l'État comme autorité politique socialement reconnue (préoccupation du «concret»), et expression du pouvoir d'être, de s'actualiser comme un soi ayant un monde (préoccupation de l'«ultime»). Dans la politique, le pouvoir manifeste à la fois l'immanence de l'objet (les pouvoirs de l'État) et la transcendance du sujet (le pouvoir qu'a l'être humain de s'actualiser et de dépasser ses potentialités). Ainsi, le principe de pouvoir donne un sens à toute philosophie politique, c'est-à-dire une signification concrète à l'autorité politique socialement reconnue (les pouvoirs de l'État) et une orientation ultime à tout être humain (pouvoir d'être, de s'actualiser).

Ce qui, dans le *droit*, donne un sens à toute relation juridique semble être le principe de *justice*. Le droit se réclame cependant d'être l'unique lieu d'actualisation de la justice. Dans le droit, la justice a des sources «concrètes» (lois et règlements, jurisprudence) qui peuvent être scientifiquement relevées. C'est pourquoi on parle de «justice positive». Le principe de «justice» exprime l'immanence de l'objet, qui est le droit positif. Par contre, il y a des sources «ultimes», dont nous ressentons l'existence par l'interpénétration

2. Sur la connaissance «pré-philosophique» de Dieu, consulter: MARITAIN, JACQUES. *Approches de Dieu*. Paris, Éditions Alsatia, 1953, 136 p.

du droit et de la morale dans le principe d'équité³. Ce principe manifeste une préoccupation de sauvegarder l'égalité (principe moral) tout en restant le plus conforme possible à l'esprit de la loi. Le principe de justice révèle la transcendance du sujet: le sujet se dépasse en changeant l'objet (le droit) selon ses propres exigences et par l'interpénétration avec d'autres objets (le lien droit-morale dans le principe d'équité). Ainsi, le principe de justice donne un sens au droit, c'est-à-dire une signification concrète (justice positive) et une orientation ultime (équité).

Dans tous ces domaines (morale, politique, droit), les principes, de sens (respect, pouvoir, justice⁴) peuvent être considérés comme moyens d'actualiser la faculté de comprendre notre réalité (ou «raison»). Notre raison est, nous l'avons vu, orientée vers le concret et vers l'ultime, vers l'objet immanent et vers le sujet qui se transcende dans la connaissance.

La finitude de notre raison et de ses principes (respect, pouvoir, justice) nous conduit au domaine de la connaissance qui traite de l'infini: la *théologie*. Ce qui, dans la théologie, est le principe qui fonde tout discours sur l'infini semble être la *révélation* du divin à l'humain, révélation qui constitue une réponse à la finitude de la raison humaine et de ses principes. La théologie comme discours (*logos*) sur le divin (*theos*) peut porter l'accent sur le message de la révélation («théologie kérygmatique») ou sur la façon dont l'être humain reçoit ce message («théologie philosophique»)⁵. L'accent sur le message de la révélation (*theos*) est l'insistance sur le concret. Nous y décelons l'immanence de l'objet, qui est le message divin. Par contre, l'accent sur le médium de réception de ce message (*logos*) correspond à l'insistance sur l'ultime. Il exprime la transcendance du sujet: le sujet se dépasse dans l'interprétation du message divin. Le principe de révélation donne donc un sens à la théologie, c'est-à-dire une signification concrète

3. GORPHE, F., «Les Applications philosophiques en justice». *Archives de philosophie du droit*. No 3 — «Le Rôle de la volonté dans le droit». Paris, Sirey, 1957, pp. 153-158; BAXTER, IAN F.G., «Pour la Justice». *Archives de philosophie du droit*. No 5 — «La Théologie chrétienne et le droit». Paris, Sirey, 1960, pp. 133-153.
4. Pour une discussion des principes d'amour, de pouvoir et de justice, consulter TILLICH, PAUL, *Love, Power and Justice, Ontological Analysis and Ethical Implications*, New-York, Oxford University Press, 1969 (1954), 127 p.
5. TILLICH, PAUL, «Philosophy and theology», dans *The Protestant Era*. Chicago, Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1948 (1941), p. 84.

(le message divin) et une orientation ultime (la réception humaine du message divin).

2. Une typologie de la justice

Nous faisons face à une conception de la justice différente selon que nous nous référons au droit, à la morale, à la politique ou à la théologie.

Dans le *droit*, la «justice positive» a pour caractéristique l'*extériorité*. Ce qui est juste selon le droit est visible extérieurement, surtout dans le droit codifié et la jurisprudence. La bonté recherchée par la justice positive résulte de l'imposition d'une conception particulière de la justice par un groupe social dominant les autres groupes («hétéronomie»). Il y a nécessairement ici interpénétration du droit et de la politique, puisqu'il appartient à l'essence même de l'État d'imposer sa loi souveraine contre la domination d'autres groupes. Mais c'est aussi le lieu d'interpénétration de la politique et de la morale, puisque le règne de la loi impose aux individus de renoncer à «se faire justice eux-mêmes». Même si le droit est entremêlé avec la politique et la morale, la justice positive qu'il vise a finalement pour but unique le respect de la *légalité*, le respect par les membres de la société des lois édictées par l'État.

Dans la *morale*, la «justice naturelle» a pour caractéristique l'*intériorité*. Elle est issue de la connaissance «pré-philosophique»⁶ des principes éthiques fondamentaux, de cette connaissance que possède tout être humain de ce qui est bien et mal. La bonté de la justice naturelle vient de l'autonomie de la loi naturelle, des règles de conduite que tout être humain connaît, de par sa «nature». Lorsque nous nous référons à une justice naturelle, nous remettons en question l'idée qu'il suffise qu'une loi soit promulguée pour qu'elle soit juste et morale. Nous instaurons un lien dialectique entre la politique et la morale. L'essentiel de ce lien consiste dans le respect de la dignité de tout être humain, c'est-à-dire de la *liberté*, de l'*égalité* et de la *fraternité*. Dans ce contexte, même si l'infidélité à la loi viole toujours un principe important — puisque nous légiférons toujours en vue de ce qui nous apparaît comme juste —, certains auteurs admettent que des lois suffisamment

6. MARITAIN, JACQUES, *Approches de Dieu*. Paris, Éditions Alsatia, 1953, 136 p.

injustes nous laissent libres de désobéir⁷. Une telle désobéissance est alors basée sur le respect des principes moraux d'égalité, de liberté et de fraternité.

Dans la *politique*, la justice a pour caractéristique la *légitimité*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autorité politique d'un groupe social par d'autres groupes⁸. Ce qui est considéré comme juste ou injuste ici est le fruit d'une analyse des divisions sociales par une autorité politique socialement reconnue. Dans l'État, le désir d'imposer sa propre conception de la justice semble toujours présent. La «*justice légitime*» tend à contredire l'autonomie de l'être humain dans le but de justifier l'existence et les actions d'un groupe social dominant. La légitimité représente, tout de même, le principe d'équilibre entre l'autonomie des individus et l'hétéronomie de l'État. Elle exprime la présence d'une perspective éthique dans la politique. Le point de vue moral permet d'orienter la recherche d'une solution «*juste et efficace*» à un conflit social, en prenant en considération différents points de vue et en accentuant la portée humaine de toute décision politique. La justice légitime a pour but la recherche de l'intérêt collectif. Elle veut sauvegarder l'ordre et la continuité dans une collectivité, tout en faisant la promotion de changements destinés à la rendre plus forte et plus efficace. La bonté de la justice légitime vient de l'intérêt politique d'une collectivité saisi par un groupe qui se présente comme représentant cet intérêt en son nom et qui est reconnu par elle à ce titre. Notre rôle de citoyen est de promouvoir les intérêts de la collectivité à laquelle nous appartenons.

Dans la *théologie*, la justice a pour caractéristique la *considération*, tant pour soi-même que pour l'autre, *de la profondeur de l'être*, c'est-à-dire ce qui donne un sens à notre être et à notre existence. Dans la théologie, la justice a pour but la *réconciliation entre les êtres humains sur la base d'un dialogue à propos du fondement de leur être et de leur existence*. Ce qui est juste ici transcende la justice autonome (naturelle) et hétéronome (positive et légitime). C'est ce qui est conforme au plan divin décrit dans

-
7. LYONS, DAVID, «On Formal Justice». *Cornell Law Review*, vol. 58, no 5, juin 1973, pp. 833-861; LYONS, DAVID, *Ethics and the Rule of Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 81, 85, 211.
 8. RAZ, JOSEPH, *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Oxford, Clarendon Press, 1983 (1978), pp. 3-33.

la révélation, à la loi (*nomos*) du divin (*theos*). La bonté de la «justice transcendante» est donc dans la théonomie comme dépassement de la finitude de la justice actualisée par la raison humaine dans le droit, la morale et la politique. La justice transcendante est une «réponse» à la question posée par la finitude de la justice humaine, tout comme la révélation constitue une «réponse» à la finitude de la raison et de ses principes.

3. Réalité de l'injustice et quête de libération

L'injustice que nous subissons aliène notre être, le distorsionne en quelque sorte, dans la mesure où elle nous fait perdre une part de la dignité à laquelle nous avons droit comme personne humaine. Cette aliénation peut exister par rapport à notre moi (psychologique), à notre monde (sociale), ou au divin comme ce qui donne un sens à notre être et à notre existence (ontologique)⁹.

L'*aliénation psychologique* est le fait de l'*injustice morale*, c'est-à-dire la contradiction des principes d'égalité, de liberté et de fraternité. L'injustice morale consiste dans l'oppression qu'une personne fait subir à une autre en empiétant sur sa liberté, en n'agissant pas avec respect envers elle. Elle implique non seulement l'expérience d'une situation de souffrance absurde mais aussi l'impossibilité d'introduire du sens en soi-même et dans le monde, dans notre société et son histoire. Dans la morale, la quête de justice naturelle constitue la recherche d'un *mieux-être individuel*. Nous voulons nous libérer d'une aliénation que nous vivons par rapport à notre moi. En ce sens, la quête de justice naturelle est une quête de *libération psychologique*. C'est une dénonciation du mal que l'on supporte et l'introduction d'un sens (davantage de justice) dans l'histoire que nous créons. La quête de justice naturelle (morale) est aussi politique. Elle exprime le désir de transformer non seulement notre moi mais aussi notre monde. La quête de justice naturelle comporte la reconnaissance de l'univers politique dans lequel nous entrevoyons d'agir, mais elle ne nous assure pas que le monde se conformera à nos désirs.

L'*aliénation sociale* est le fait de l'injustice juridique et politique. D'une part, l'*injustice juridique* consiste, en particulier, dans

9. Sur une conception tripartite de l'aliénation, consulter TILLICH, PAUL, *Systematic Theology*, Volume Two, Chicago, The University of Chicago Press, 1957, pp. 44-78.

la contradiction de la loi, la dérogation à la loi (ou contrevenance). D'autre part, l'*injustice politique* réside, particulièrement, dans la contradiction des intérêts de la collectivité à laquelle nous appartenons. La quête de «justice positive et légitime» constitue la recherche d'un *mieux-être collectif*. Cette injustice est liée aux interactions conflictuelles entre les différents groupes sociaux. Comme membres d'un groupe social donné, nous sommes aliénés par les pressions sociales qu'exercent sur nous les autres groupes. L'État ne réussit jamais à maîtriser totalement l'exercice de la violence, quel que soit le type de régime politique qu'il instaure. Dans la politique comme dans le droit, la quête de justice est une quête de *libération sociale*. Nous voulons nous libérer de cette aliénation que nous ressentons par notre participation au monde. Toute philosophie politique semble ainsi surgir d'une critique des maux sociaux. L'action politique exige la prise de conscience d'une injustice, d'une structure sociale déficiente. Mais, pour agir politiquement, il faut aussi que cette prise de conscience vienne en conflit avec nos valeurs primordiales (comme la justice). En ce sens, c'est la morale (en tant que révolte contre l'injustice) qui pousse à l'engagement politique. La morale s'actualise dans la politique. Cela caractérise d'ailleurs toute quête de libération sociale.

L'*aliénation ontologique* est le fait de la distorsion de notre relation au fondement de notre être et de notre existence. C'est le phénomène du «démonique». À un premier niveau, le «démonique» inclut l'absolutisation d'une représentation particulière du divin, absolutisation qui constitue une négation de la liberté religieuse. Plus radicalement, le «démonique» constitue surtout la distorsion de notre relation au divin, à ce qui fonde notre être et notre existence. L'essentiel de cette distorsion consiste à tenter de faire de soi-même le critère par lequel le monde et le divin sont définis, le fondement sur lequel l'un et l'autre s'appuient pour exister. Dans la mesure où la communauté serait un lieu de rassemblement des êtres humains autour de ce qui donne un sens à leur être et à leur existence, la quête de la justice transcendante viserait un *mieux-être communautaire*. Elle chercherait un bien-être qui serait au-delà des préoccupations exclusivement individuelles ou exclusivement collectives. Dans notre quête de justice transcendante, nous voulons nous libérer de notre aliénation ontologique. Nous sommes en quête d'une *libération ontologique* (ou salut).

Notre façon d'être, c'est-à-dire être un soi relié au monde et au divin, implique que toute injustice que nous subissons change

selon qu'elle touche notre moi, notre monde ou notre relation au divin. Il en est de même pour la libération qui est recherchée dans chacun de ces cas.

4. Relativisation de la justice

Comprendre la justice comme étant à la fois «positive, naturelle, légitime, transcendante» signifie relativiser chacun de ses fondements (droit, morale, politique, théologie, etc.), se référer à la réalité dynamique qui unit la justice et l'injustice. Relativiser la justice¹⁰, c'est-à-dire élaborer un concept multidimensionnel de justice, signifie libérer l'être humain de son asservissement au droit, à la morale, à la politique, à la religion.

Dans la quête humaine de justice, l'ouverture à l'universel, au multidimensionnel devrait être suscitée. Nous devrions cesser de croire qu'une institution sociale ou un domaine de la connaissance sur lequel elle se base puissent représenter le lieu de réconciliation totale entre les êtres humains, le lieu d'actualisation d'une justice idéale. La quête de justice, enracinée dans toutes les cultures et religions, ne devrait en idolâtrer aucune. Toute conception culturelle (juridique, morale, politique) ou religieuse de la justice est un outil pédagogique dans le cheminement de notre être vers son accomplissement total. Ce qui est juste n'est que le fruit d'une rencontre, d'un échange entre êtres humains dans l'histoire.

Un tel concept multidimensionnel de justice pourrait impliquer, en pratique, la formation de groupes multidisciplinaires ayant pour but d'éclairer le plus possible les personnes en position de devoir faire un choix parfois vital et de leur donner la plus grande gamme de choix possibles¹¹. Ainsi, dans le cas de l'avortement volontaire,

10. Sur le «relativisme culturel», consulter WELLMAN, CARL, «The Ethical Implications of Cultural Relativity». *The Journal of Philosophy*, vol. LX, no 7, 28 mars 1963, pp. 169-184; LYONS, DAVID, *Ethics and the rule of law*, pp. 15-35; *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. par PAUL EDWARDS), Vol. 3, New-York, The Macmillan Company and the Free Press, 1967, pp. 75-78.

11. Cela implique d'éviter toute interprétation philosophique ou théologique qui constitue une justification idéologique de l'injustice (v.g. PARAIN-VIVAL, JEANNE, «La Souffrance infligée par la peine juridique peut-elle être juste?» *Archives de philosophie du droit*. Tome 28 — «Philosophie pénale», Paris, Sirey, 1983, pp. 141-154; CACATRE-ZILGIEN, ANDRÉ, «Propos sur la peine de mort», *Archives de philosophie du droit*, Tome 25 — «La loi», Paris, Sirey, 1980, pp. 367-383.

il serait utile aux femmes de pouvoir échanger davantage sur leur vécu mais aussi de recevoir plus d'informations afin de faire un choix éclairé. Nous pourrions ainsi encourager la création de groupes multidisciplinaires ayant pour but d'informer les personnes concernées sur les multiples façon de percevoir l'avortement dans tous les domaines pertinents de la connaissance plutôt que de toujours se référer uniquement à la disposition du Code Criminel qui en parle et à l'interdiction promulguée par la hiérarchie catholique-romaine.

La relativisation de la justice crée une diminution de la responsabilité et de la culpabilité «excessives», imposées par le droit absolutisé ou la religion absolutisée. Une responsabilité éclairée est le nouvel outil des intéressés. Ainsi, par exemple, tant que l'on considérera le système carcéral sous le mode absolutisé de la «punition-récompense», nous continuerons à porter atteinte à l'humanité du détenu. Sans un profond changement des mentalités, nous ne pourrons sortir du cercle vicieux dans lequel nous entraîne une justice absolutisée. Ce serait le même cas si le mode «compréhension-rééducation» était absolutisé. Cette «idolâtrie» éliminerait la responsabilité et l'humanité du détenu, puisque l'être humain ne se sent humain que dans la mesure où il est responsable de ses actes. Un concept multidimensionnel de justice implique alors l'équilibre entre le mode «punition-récompense» et le mode «compréhension-rééducation», équilibre qui pourrait nous faire sortir du cercle vicieux d'une justice absolutisée et ainsi transformer profondément les mentalités.

La relativisation de la justice vise à éviter le piège tendu par son absolutisation: le désespoir existentiel issu de l'utopisme. Lorsque nous absolutisons une certaine notion de la justice, cela peut nous conduire au désespoir existentiel, dans la mesure où cette conception idéale de la justice n'a aucune correspondance dans la réalité. Lorsque nous concevons la justice comme ayant pour fonction l'intégration dans la société, l'édification des êtres humains par le progrès infini et le cours ininterrompu du monde, nous sommes alors portés à croire, de manière utopique, que la justice humaine pourra, un jour, devenir parfaite, qu'il sera possible d'éliminer toutes les injustices¹². Dans une attitude de relativisation de

12. JEROME HALL, «Justice in the 20th Century». *California Law Review*, vol. 59, no 3, mai 1971, pp. 752-753; DESPOTOPOULOS. CONSTANTIN, «Les Concepts de juste et de justice selon Aristote», *Archives de philosophie du droit*. Tome XIV — «Le Droit et la crise universitaire — Récents apports sociologiques à la philosophie du droit», Paris, Sirey, 1969, pp. 292-296.

la justice, nous espérons dans le potentiel humain¹³, même si nous avons conscience que la justice actualisée est toujours en cheminement, qu'elle est «relative», issue de la communication interpersonnelle entre êtres humains¹⁴.

Conclusion

Tant que l'être humain recherchera de nouvelles normes de justice, il découvrira que cette quête est l'occasion d'injustices particulières. Aucun acte de justice n'est exempt d'injustice, puisque toute action sociale interfère dans un rapport de forces. Il est impossible de trancher radicalement la société en deux camps de purs exploités et de purs exploités. Dans la mesure où nous cessons de rêver à une unité sociale idéale et où nous prenons en considération les conflits inhérents à notre société moderne, nous sommes portés à croire dans un certain pluralisme sur la justice elle-même. Les conflits d'intérêts et de valeurs servent alors de base à la création d'une unité sociale «relative», en cheminement.

Aucun concept de justice ne peut expliquer toutes les injustices et, donc, nous devons relativiser toute conception possible de «ce qui est juste», c'est-à-dire faire de la communication interpersonnelle le lieu d'émergence de la justice. La justice pourrait être considérée comme naissant d'un tissu de relations humaines qui exprime le processus d'acquisition de la connaissance. Ce qui est vrai ou juste serait alors le fruit d'un apprentissage continu et de l'expérience de l'échange avec les autres. Le dépassement d'une conception unidimensionnelle, absolutisée de la justice signifierait l'ébranlement du *statu quo* qui préside dans les institutions reliées à la question de la justice, et surtout l'acceptation d'un «éternel inconnu» dans notre quête de libération.

13. GOYARD-FABRE, S., «La Place de la justice dans la doctrine kantienne du droit», *Archives de philosophie du droit*, Tome 20 — «Réformes du droit de la famille», Paris, Sirey, 1975, pp. 235-257.

14. GOLDSCHMIDT, WERNER, «La Science de la justice (Dikélogie)», *Archives de philosophie du droit*, No 6 — «La Réforme des Études de Droit — Le Droit Naturel», Paris, Sirey, 1961, pp. 157, 160.

La loi du père ou la père-version de l'expert

Raymond Lemieux
Marlène Maltais

*De quoi s'occupe le droit?... D'un objet de
distraction.*

VERDIGLIONE, 1981

Le droit est l'expression de la société.

LAURENT, 1878

Notre objectif dans ce texte est de montrer qu'il y a un lien intime entre la question du droit, telle que nous pouvons en observer les manifestations dans l'actualité, et la question de Dieu. Autrement dit, la remise en question du droit se résoudrait, en dernière analyse, dans une interrogation religieuse.

À première vue, une telle position peut ne pas sembler très sociologique. Pourtant elle l'est bien, et radicalement, si on considère que la religion, telle que la sociologie la plus classique en a toujours construit le concept, est «ce qui divise le monde en sacré et profane»¹ et a pour fonction, par le fait même, de définir (au sens concret du terme: établir une finitude, des limites) les frontières du monde manipulable. Jouant un rôle essentiel dans la construction sociale du monde, structurant nos perceptions², la religion est

1. DURKHEIM, ÉMILE, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1960 (4^e édition).
2. BERGER, PETER et LUCKMANN, THOMAS, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Penguin Books, 1976.

appelée à fournir aux hommes vivant en société une identité³, c'est-à-dire la possibilité de se reconnaître les uns parmi les autres. Or ceci implique bien le désirable et l'indésirable, l'*inclusion* et l'*exclusion*⁴, bref, le *droit*. L'exercice de ce dernier, *dire le droit*, représente l'intégration ultime de la société dans le langage. Il suppose en même temps fonction sacerdotale et pouvoir des clercs.

Non seulement la religion génère-t-elle un droit qui est l'expression pratique de son ordre du monde, mais encore prétend-elle *fonder* tout droit. Comment pourrait-il en être autrement si elle porte la *vérité de l'histoire*? Il nous faut prendre ici au sérieux l'expression *sacer-dos*: dispenser le sacré, c'est donner au monde sa loi essentielle, celle qui le fonde en vérité. Il ne peut, dans un tel ordre, y avoir de lois concurrentielles, mais seulement des lois qui s'impliquent les unes les autres, du général au particulier, de la loi fondamentale jusqu'à la considération des circonstances atténuantes, des principes jusqu'à la jurisprudence. S'il existe, dans une société encore mal organisée, des lois concurrentielles, la vérité de l'une implique l'erreur de l'autre. Bien sûr on peut montrer toute charité, toute compréhension, pour l'erreur de l'autre. On peut même, de cet autre, se faire un ami. Ceci ne change rien au fait que sa loi étant indésirable, elle doit être exclue. Si on admet, désormais, qu'il n'est pas toujours nécessaire de détruire l'homme pour extirper le mal, il reste que le mal doit être détruit pour que l'homme vive.

Il n'est dès lors pas surprenant, d'un point de vue sociologique, qu'une société en crise religieuse présente, de façon concomitante, une crise du droit. Nous proposons tout simplement, ici, de partir de cette dernière pour éclairer quelque peu la première. Dans un premier temps, nous considérerons donc, dans quelques-unes de ses manifestations, cette crise du droit. Nous n'avons ici aucune prétention à l'exhaustivité ou à l'*idéal-typologie*. Nous ne connaissons pas de sociologie du droit qui nous permette, actuellement, d'aller aussi loin. Plus prosaïquement, nous choisirons quelques cas qui ont fait la manchette des mass-media au cours des dernières années. Chacun de ces lieux, à sa façon, nous pose une même question, celle de l'*autorité*. Au nom de quoi, ou de qui,

-
3. BERGER, PETER, «Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge», in *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, 105-115.
 4. BOURDIEU, PIERRE, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII, 1971, 295-334.

une loi s'applique-t-elle? À travers les cas qui auront été rapidement présentés, nous interrogerons la constitution même de l'univers légal. Nous verrons que la recherche de fondements qui semble actuellement y être exacerbée n'y est pas accidentelle: au contraire, elle en constitue la dynamique nécessaire. Elle met en cause, dans la contemporanéité, les figures archétypiques du *père* et de l'*expert* ou, si l'on préfère, du *politique* et du *savant*⁵.

Dès lors s'y insinue une question centrale, celle du *sujet* du droit, question à la fois psychanalytique, politique et religieuse. Quel Dieu se profile derrière les réponses qui lui sont données?

1. Le droit mis en scène

Nous n'entreprendrons évidemment pas ici une étude détaillée des remises en question du droit que nous rencontrons quotidiennement. Non pas qu'une telle étude ne nous paraisse pas utile et nécessaire, mais elle dépasserait l'objet de notre propos. Bien sûr, idéalement, celui-ci devrait être empiriquement fondé sur une telle étude. Mais puisque nous sommes, dans l'état actuel des choses, incapables de produire en preuve les pièces à conviction qui soumettent le droit à la question, nous nous contenterons d'explicitier quelques-unes des hypothèses qui nous orientent dans cette recherche, en les illustrant de quelques cas qui nous paraissent patents.

La première de ces hypothèses concerne la compétence du droit. Qui parle à travers le droit?

Il est facile, bien sûr, de répondre que celui-ci *représente* la volonté de la société, le bien commun mis en code, sujet d'entente, sinon de convention ou de conviction sociale. Mais une société n'est toujours qu'un être de raison. Si les forces qui s'y exercent dépassent les individus, elle reste néanmoins inerte quand on oublie d'y considérer les *acteurs* sociaux individuels.

Pour comprendre ce qui est en cause, utilisons la métaphore de la représentation d'une façon plus systématique que nous n'avons l'habitude de le faire. Voyons — on est toujours de quelque façon spectateur — ce qui se passe au théâtre. Une représentation suppose une mise en scène, c'est-à-dire l'encadrement, la définition des limites spatiales et temporelles d'une action. La scène tire sa réalité des *décors*, simulacres d'un réel qui est supposé ailleurs et qui est

5. WEBER, MAX, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1963.

ici rendu au spectacle de la vérité à travers ses artifices. Tous les *arts* du spectacle et, derrière eux, tous les arts, consistent à faire exprimer ainsi, à travers le simulacre, l'aveu de la vérité. On y est très proche, on le voit, d'une autre scène de l'aveu, celle du droit.

Le décor définit l'espace scénique: il établit la cohérence de l'action qui va s'y dérouler. C'est en grande partie grâce à lui qu'on y comprendra quelque chose, parce qu'il *inclut* et *exclut*. Il définit la scène comme lieu d'appropriation de l'action, ensemble d'aires d'évolution et de discours qui prendront leurs valeurs relatives d'être mis en *relation* les uns avec les autres dans l'avant-scène, l'arrière-scène, les côtés, la hauteur, la profondeur, le champs clos, etc. Une scène est comme une peinture: chacun des éléments qui la composent prend sa valeur de sa relation avec l'ensemble des autres éléments qui y sont présents, dans l'espace et dans le temps. Mais le décor définit aussi l'*obscène*, c'est-à-dire ce qui doit être caché au regard, ce qui ne peut être vu mais permet à la représentation de tenir, de constituer sa vérité à travers la fiction: les comédiens en train de se maquiller ou, pis, dénudés de leur maquillages, renvoyés à leur réalité d'objets pulsionnels; les techniciens en train de jurer à propos de l'équipement défectueux; le metteur en scène en train d'orchestrer tout ce beau monde et d'y faire, littéralement, sa loi; voire tout le travail de nettoyage du texte, ce texte qu'on dissèque pour en enlever les éléments superflus, qu'on manipule pour en faire ressortir, sur scène, le trait saillant mettant en valeur la répartition brillante du jeune premier...

L'*obscène* est ce qui est interdit au regard parce que la convoitise du spectateur n'y est pas réglée. Il représente donc un danger pour l'ordre de la représentation. La mise en scène du théâtre le renvoie à l'insignifiance, à l'indifférenciation d'un monde exclu, dont on ne parle pas, dont on n'a rien à savoir. Pour être signifiant, le spectacle doit être lavé des scories de son élaboration; il doit se présenter comme un produit fini, tout comme le texte d'un auteur qu'on lave de ses fautes de frappe, de ses répétitions, de ses mauvaises tournures de phrases avant de le publier.

Précisément, la mise en scène théâtrale suppose, elle aussi, un texte. Et du texte, elle nous renvoie à son auteur. Elle suppose donc, en dernière instance, que la vérité de la représentation dépend du désir de cet auteur, de sa détermination à *vouloir dire* quelque chose. Le metteur en scène, les comédiens, voire les techniciens ne sont pas forcément, à cause de cela, de simples exécutants. Ils investissent, eux aussi, quelque chose de leur désir dans la produc-

tion présentée au public. Ils prennent des risques. Ils créent. Du moins peut-on le supposer. Cependant leur désir reste une collaboration au désir de l'autre, l'auteur, celui qui est généralement absent, à partir duquel il est possible de moduler bien des lignes sémantiques, bien des harmonies, mais contre lequel on ne peut aller à moins de choisir la parodie.

On juge normalement d'une production d'après sa *fidélité* au texte, ce qui montre bien qu'on y est tributaire d'une épistémologie du texte, donc de l'auteur. L'ultime réussite est de manifester de ce texte une vérité nouvelle, inédite, qui par l'effet de la mise en scène apparaîtra dans toute sa clarté. On dira alors que cette vérité était déjà là mais restée cachée, que la mise en scène en a dévoilé la profondeur, qu'à travers elle le texte montre une autre facette de son universalité, qu'il parle à toutes les époques, se modulant selon les différentes sensibilités de ses lecteurs, qu'il est riche au-delà de toute prévision.

Au théâtre, la vérité de la représentation acquiert ainsi une double dimension. La première est celle de l'auteur dans son désir de dire quelque chose, désir de vérité et plus encore, *vérité du désir*. L'autre est celle de l'interprète, metteur en scène, comédien, éclairagiste, décorateur, musicien, bref de l'artiste, du technicien qui met son savoir-faire au service d'un désir qui n'est pas d'abord le sien mais qu'il s'approprie et à travers lequel, véritable créateur lui aussi, il fait valoir son propre désir. Ces deux dimensions sont tributaires l'une de l'autre: la représentation est impensable sans l'une et l'autre. Elles peuvent d'ailleurs se trahir l'une l'autre: un texte mal joué devient insipide, même s'il peut autrement être sublime; les meilleurs artistes restent sans recours devant un mauvais texte, la technicité ne peut jamais en combler complètement le vide. Mais quand l'artiste règle son désir sur celui qu'il suppose à l'auteur et le fait sien, il arrive qu'une vérité toute neuve soit mise au monde, qu'une conscience toute nouvelle de la beauté et de la vérité soit mise en lumière.

L'auteur nous renvoie à *l'autorité* du désir. Il est celui dont s'autorise la mise en scène et c'est en son nom que se déroule la représentation. En ce sens, le metteur en scène, les comédiens et, d'une façon générale, tous ceux qui pratiquent les arts dits d'interprétation sont les herméneutes de la vérité du désir de l'autre, les *co-laborateurs* de cette vérité. La mettre en scène, c'est la rendre à l'existence, la faire sortir de l'indifférence et de l'obscène. Bien sûr, cette vérité n'est toujours reconnaissable que dans son après-

coup, dans les effets que produit la représentation chez le spectateur. Au théâtre, contrairement à ce qui peut se passer sur d'autres scènes de l'existence, on *sait* qu'on est en présence d'une représentation, d'une fiction faite de situations et de personnages construits. Il n'y a pas d'illusion possible. Pourtant cette fiction produit des *effets de vérité*. À travers des situations et des personnages qui, dans la vie quotidienne, seraient probablement incroyables, elle fait venir à la conscience des réalités enfouies. Elle mobilise l'affectivité et émeut, proposant au spectateur des jeux plus ou moins complexes d'identification avec ce qui se passe sur scène. L'émotion, n'est-ce pas tout simplement cette mise en *mouvement* de la conscience qui, à travers le jeu des acteurs sociaux, reconnaît *sa* propre vérité, laisse émerger une subjectivité qui autrement, sur la scène de la vie quotidienne, reste occultée, masquée par les impératifs de la régulation sociale.

On pourrait aller beaucoup plus loin encore dans l'analyse de la métaphore théâtrale, si on pense que toute vie sociale est *représentation* et que la scène où se produit l'artiste ne présente, au fond, de différence significative avec les autres scènes que de se donner, elle, dans la réalité de sa fiction. Ce n'est pas vraiment cette direction qui nous intéresse ici cependant. Nous nous contenterons de retenir la double dimension de la vérité que notre analyse a permis de mettre à jour: son rapport à l'autorité, d'une part, et son rapport à la technicité, d'autre part.

Ce qui vient d'être dit de la vérité peut se dire aussi du droit. Toute loi repose sur une tension fondamentale entre sa visée, d'une part, et la capacité de la mettre en application, d'autre part. Sa visée représente l'axe de l'auteur. On ne peut y éviter la question de l'autorité: *au nom de quoi* se permet-on d'inscrire dans un code une vision du monde? Quel désir sur le monde y vient à émergence, assez fort pour rendre possibles des effets d'inclusion et d'exclusion tels qu'une société (ou un groupe) s'en constitue et s'y donne son identité? Sa mise en application représente l'axe du technicien, c'est-à-dire de celui qui possède un savoir-faire (ce qui peut représenter tout aussi bien un recours à la force brutale qu'à l'intelligence organisationnelle) le rendant *capable* d'atteindre les buts qu'il se donne, ou qu'on lui donne.

Ces deux axes nous mettent donc en présence d'une distinction majeure entre *autorité* et *habileté*, deux conditions interactives de l'action qui en sont aussi deux dimensions essentielles. Nous les avons évoquées dans notre titre par la référence à la réalité du

père, figure prototypique du désir (le père n'étant rien d'autre que celui qui désire l'enfant) et par la référence au discours de l'expert, figure prototypique de l'efficacité, celui qui sait *comment faire*.

2. Au nom de quoi?

Cette dialectique du père et de l'expert devient de plus en plus importante dans de multiples champs de l'expérience humaine. Elle y pose essentiellement la question de la possibilité d'une éthique. On le voit très bien, par exemple, dans les discussions qui concernent la vie, la mort, la génitalité, la sexualité. La mise en question du droit y émerge d'une façon non équivoque: de quel droit, en effet, mettre au monde des enfants que l'ordre naturel des choses aurait, jusqu'ici, refusés? Mais qu'est-ce que l'ordre *naturel*? Problème philosophique et éthique, aux résonances très concrètes.

Voyons ce qui s'est passé en France, à ce propos: «Le statut juridique de l'enfant né par IAD [insémination artificielle avec donneur *qui n'est pas le conjoint*] a, si l'on peut dire, joué de malchance... Il se trouve, en effet, normalement régi [...] par la présomption de paternité du mari de la mère (le fameux *Pater is est*). [Cela ne devait] pas poser de problème majeur dans le cas d'IAD à partir du moment où l'insémination était pratiquée avec consentement explicite du mari [...]. Le clash est venu, non de la loi elle-même, mais d'une décision de justice qui a fait jurisprudence [Nice, 1976]: les juges ont accepté qu'un père désavoue son enfant né par IAD, alors qu'il y avait explicitement consenti, et ce, sur la seule base de sa stérilité. [...] Cette décision a semé un vent de panique dans les milieux concernés, car c'était ouvrir la porte à d'autres désaveux ou à d'autres reconnaissances de paternité, toutes contestations qui se fonderaient, elles aussi, sur la seule vérité biologique»⁶.

On ne saurait mieux mettre en cause les rapports multivariés entre la raison du père et celle de l'expert. Non seulement désir et savoir-faire s'y confrontent-ils mais on ne sait plus, ici, qui est le père, ni quel est le fondement du discours de l'expert.

Dans un autre domaine, également rattaché à la question de

6. DELAISI DE PARSEVAL, GENEVIÈVE et JANAUD, ALAIN, *L'Enfant à tout prix*, Paris, Éditions du Seuil, coll. *Points*, 1983.

la génitalité, souvenons-nous de l'âpre débat juridique, insoluble, dont la pratique du docteur Morgentaler est devenue le symbole au Canada. Dans les faits, la pratique d'avortements sur demande contrevient à la loi. Aussi, les forces policières sont-elles en droit, voire en devoir d'intervenir pour en arrêter les acteurs, quand une plainte est portée. On assiste dès lors à une véritable corrida judiciaire. Lié par la loi, le juge ne peut que considérer la preuve et appliquer les sanctions prévues par la loi, retenant plus ou moins de circonstances atténuantes. Il représente la technicité de la loi. Un jury, cependant, est tributaire d'une autre logique. Au delà de la technicalité du droit, il peut faire valoir une certaine conception de l'équité. Peut-être conclura-t-il alors que la pratique dont il doit juger est non seulement défendable, mais qu'elle mérite d'être innocentée. Et le cycle recommencera...

La *démo-compétence*, c'est-à-dire la capacité de reconnaître et de définir des valeurs, semble s'opposer alors à la *techno-compétence*, la capacité de dire le droit. Le juge est un expert du droit. Sa lecture des faits est régie par sa connaissance des codes de loi et de leur interprétation. Il n'a pas à définir les valeurs ni les orientations que devrait prendre la société mais, étant donné que certaines valeurs fondatrices ont présidé à la construction du code, il doit s'efforcer d'appliquer celui-ci de façon à respecter l'esprit de la loi. Le jury, lui, n'a pas de compétence juridique préalable. Il représente les pairs de l'accusé. Sa sensibilité à l'ordre culturel ambiant, aux enjeux sociaux du débat, peut lui donner une tout autre lecture de la réalité que celle du juriste. Elle mettra alors en évidence des aspects contestables de la lecture purement légale des faits. Elle n'est pas d'abord une habileté juridique mais une habileté interprétative, à la limite celle de monsieur tout le monde quand il se fait son idée à partir de l'opinion publique. Au lieu de mettre en scène uniquement le code, elle met en scène des enjeux sociaux.

Normalement, cette démo-compétence appartient aux instances politiques, supposées représenter la volonté du peuple (*Vox populi, vox Dei*) et qui, à travers les mécanismes législatifs, sont en mesure de définir le droit⁷. Il arrive cependant qu'en période de changements sociaux, certains champs de valeurs soient obscurcis et que les instances politiques ne soient pas en mesure de trancher des

7. BERGERON, GÉRARD, *Fonctionnement de l'État*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1965.

débats dont les coordonnées échappent, par bien des côtés, à l'emprise rationnelle. Les tribunaux acquièrent alors un rôle privilégié.

Alors que la loi, normalement, est claire puisqu'elle *définit* les conditions du jeu social, l'interprétation de l'expert, elle, ouvre des débats indéfinis. On sait comment, par le mécanisme des recours en appel à des instances supérieures, une décision légale peut rester longtemps contestable. On débat alors, entre experts, non pas le fait qui a conduit à une quelconque mise en accusation, mais la forme du droit qui seule garantit la justesse d'interprétation de ce fait. Le juge statue en droit.

L'expertise, cependant, peut exister par rapport à toutes sortes de disciplines qui, dans leurs champs propres, sont indépendantes mais sont appelées à venir éclairer des points de droit. Au cours des dernières décennies, on a vu certaines d'entre elles, notamment la psychiatrie, prendre en ce sens une importance considérable.

Que se passe-t-il alors? Il s'agit, au fond, de décider si un accusé est justiciable ou non. Encore là, il ne s'agit pas de contester les faits qui l'ont mis en accusation, mais de montrer si, oui ou non, la loi s'applique *dans son cas*. Si on peut démontrer, par exemple, l'irresponsabilité de l'accusé, si on peut faire la preuve qu'au moment des faits il n'était pas en pleine possession de ses facultés, il devient évident qu'il ne tombe plus alors sous la coupe de la loi, mais que son cas relève d'autres instances, nommément l'instance médicale.

Or l'expert peut dissoudre la responsabilité légale à l'infini. La scène juridique nous fait régulièrement assister à ces débats prométhéens où des experts s'associent à des argumentations juridiques contradictoires, chacun interprétant pourtant les faits au nom de la science. Un psychiatre peut toujours en contredire un autre, et un sociologue aussi... Il lui suffit pour cela d'adopter une position théorique légèrement différente de celle de son vis-à-vis. Il en est de même de tout discours technico-scientifique. La théorie n'est pas un dispositif de vérité, elle est une «modélisation», une *simulation* qui permet de régler, avec le maximum de cohérence et d'efficacité auquel on peut prétendre dans un espace-temps donné, des pratiques d'intervention sociale. Elle renvoie, structurellement, à la relativité d'un point de vue. Le débat contemporain sur la santé mentale, mettant en cause les concepts de maladie et de folie (concepts scientifiquement indéfinis), nous en présente le plus bel

exemple. Si la science est la «conscience de l'erreur»⁸, si, dans la tradition cartésienne comme dans la tradition empirique, elle est la mise en doute de toute représentation, comment peut-elle définir qui est justiciable et qui ne l'est pas, autrement que dans la relativité d'un point de vue contestable?

Le cas Lortie, de notoriété majeure puisqu'il a concerné un événement socialement traumatisant, nous a montré un de ces conflits d'experts où sont intervenus non seulement juristes, psychiatres et psychanalistes, mais même un linguiste. Personne, ici encore, ne peut nier le fait que l'accusé a véritablement commis des actes violents. Mais culpabilité (matérielle) ne veut pas dire justiciabilité. Pour qu'un juge puisse conclure à cette dernière, il lui faut encore démontrer que l'accusé est véritablement *sujet de droit*. Le débat, à ce niveau, ne concerne qu'une seule question: l'accusé était-il, au moment où il a commis ces actes, pleinement conscient de leur réalité. À partir du moment où on se pose une telle question, il faut faire intervenir une théorie de la conscience, ce qui n'est pas une mince affaire, puisqu'on entre précisément dans un des domaines scientifiques les plus violemment contestés, de l'intérieur même des pratiques qui y ont cours: aux théories neuro-physiologiques qui définissent la maladie mentale comme un traumatisme biologique s'opposent les théorisations psychanalytiques qui font intervenir l'histoire sociale du sujet. À l'intérieur même de chaque configuration disciplinaire, une infinité de variantes explicatives mènent à des positions souvent inconciliables. Si pour certains, par exemple, la psychose est incurable, pour d'autres, loin d'être une maladie elle représente une structure psychique relativement commune, ni plus ni moins dangereuse que d'autres, voire rentabilisable pour un sujet donné dans la mesure où son articulation au social est rendue possible.

Bien sûr, nous ne trancherons pas ce débat ici. Pour ce faire, il faudrait *prendre une position théorique déterminée* qui justifierait et ouvrirait un certain axe de discours, c'est-à-dire une cohérence qui lui serait propre. De l'extérieur, on ne peut juger que de la cohérence de l'argumentation, non de la position théorique elle-même. Cette dernière, de fait, ne reçoit de valeur sociale que par son efficacité.

Mais comment un tribunal, lui, pourrait-il en décider? Il faut

8. POPPER, KARL, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

pourtant qu'il le fasse. Il faut qu'à un moment donné la preuve soit close, même si le débat entre experts se continue, indéfiniment.

Le juge (qu'il soit président de tribunal, juré ou tout simplement l'honnête homme qui se fait une opinion) est alors appelé à trancher un débat dont, pour une part, les considérants techniques lui échappent. Il doit déclarer *recevable* une certaine argumentation, *irrecevable* l'argumentation concurrente. Et cela se fait, normalement, en fonction d'un certain sens commun. Il n'est pas du tout évident que dans dix ans, dans vingt ans, on arriverait aux mêmes conclusions.

Heureusement, ou malheureusement, le droit évolue. Sa pratique contemporaine est bien loin de celle du début du siècle. Une de ses caractéristiques est d'ailleurs le fait qu'il prend de plus en plus de temps. Dans l'extrême complexité des systèmes de la preuve qui se mettent en place, la première garantie de justice élémentaire devient le temps laissé à la disposition des justiciables pour s'y mouvoir. Mais à la limite, tout ceci peut n'être que stratégie pour reculer les échéances: il faut bien, un jour, trancher.

Autrement dit, il faut qu'un jour s'exerce un *arbitraire*.

N'entendons pas ce terme dans son sens négatif, qui connote un droit despotique, un pouvoir sans autre règle que le bon plaisir du prince. Entendons-le plutôt dans son sens premier, positif, désignant *l'aire de l'arbitre*, c'est-à-dire celui dont le jugement ne peut s'exercer que s'il est laissé à sa seule liberté d'interprétation des règles, sans que rien, de l'extérieur, ne puisse venir le menacer.

L'arbitraire de la loi, c'est précisément ce en quoi elle échappe à toute expertise. Et en ceci, elle est condition de possibilité du jeu social.

Pour comprendre ce qui est en cause, prenons un autre exemple. Dans la pratique des sports, surtout de ceux qui mettent en scène des équipes concurrentes, l'arbitre est celui qui, indépendant de chacun des antagonistes, applique de façon *définitive* la loi qui instaure le jeu. On a vu, en 1985, un cas fort intéressant se produire au hockey: une équipe a marqué un point en plaçant la rondelle dans le but adverse alors que celui-ci avait été légèrement déplacé, dans la mêlée. Le litige, chez les amateurs, devint vite le suivant: la rondelle a-t-elle véritablement passé *en avant* du filet ou n'a-t-elle pas plutôt glissé *en dessous*? Âpre débat... Qui plus est, des arguments *techniques* sont désormais disponibles pour appuyer les points de vue. Les gros plans télévisés laissent voir,

selon un certain angle, une rondelle qui effectivement semble glisser sous le filet... Mais la télévision, heureusement, ne fait pas partie du jeu. De fait, l'arbitre a accepté le point. On peut, à la rigueur, contester la qualité du travail de l'arbitre, mettre en cause son équité; on ne peut cependant contester le point, une fois que cette équité est établie.

L'arbitre, dans la relativité de son point de vue, est la condition pour que le jeu continue. Ses décisions portent sur les limites des interprétations plausibles. S'il fallait les contester au nom d'une expertise (toujours possible), il est évident qu'il serait préférable d'arrêter de jouer immédiatement. La possibilité du jeu repose sur l'acceptation d'un arbitraire *qui fait autorité*.

Il existe donc, ici, un lien essentiel entre l'arbitraire et l'autorité, et c'est de ce lien que se constitue la scène sociale. L'autorité, ce n'est rien d'autre que ce qui *représente* le désir de continuer de jouer. C'est pourquoi elle doit être au delà de toute contestation à partir du moment où on s'est bien assuré de son équité (il est bien évident que si le jeu consistait à punir systématiquement une équipe, on ne pourrait plus parler de sport, mais plutôt de supplice, de perversion sociale, de mise en scène de la cruauté). L'autorité de l'arbitre, et dès lors l'arbitraire de son autorité, qui échappe à toute mise en preuve *en dehors* des limites du jeu, est ce *au nom de quoi* on continue à jouer, c'est-à-dire ce qui justifie le fait de la loi, les règles qui codifient le jeu et permettent de dire qu'à tel moment un point a été compté ou qu'à cause de telle transgression une sanction a été infligée.

En dehors de ce qui, ainsi, fait autorité pour un jeu social donné ou, autrement dit, codifie le désir de vivre ensemble d'un groupe (ou d'une société), la loi n'a pas de fondement autre qu'elle-même.

C'est bien ce que nous montrent les nombreuses définitions du droit. Nous ne prétendons pas en détenir une liste exhaustive, mais voyons-en tout de même quelques-unes: «Les lois forment le droit et la connaissance de ces lois constitue la science du droit qui nous régit»⁹; «résultat ou ensemble et collection des règles»¹⁰;

9. DURANTON, ALEXANDRE, *Cours de droit français selon le code civil*, Paris, Librairie de la Cour de cassation, 1825, 22 vol.

10. DEMILOMBE, 1865.

«le droit est l'expression de la société»¹¹; «adoption humaine de la justice»¹²; «le droit est un certain ordre régnant dans une société, ordre voulu et protégé par le pouvoir organisé de cette société»¹³. Les définitions du droit ne peuvent pas ne pas être tautologiques, puisqu'elles instituent l'aire de l'arbitre, condition de la vie.

Pierre Legendre^{14,15}, de son côté, parle du droit comme d'une «science des échafaudages, c'est-à-dire une science qui nous assure, nous garantisse contre l'effondrement des échafaudages, contre la ruine des productions juridiques». Un des lieux les plus explicites de cette réalité est sans doute celui de la prolifération des chartes dites des «droits de l'homme». Une des caractéristiques remarquables est ici la conjonction du spécifique et de l'universel. Ces chartes sont différentes, dans leurs principes comme dans leurs applications, elles sont compétitives dans leurs fondements, mais elles prétendent toutes êtres *universelles*. Aucune pourtant ne peut véritablement être fondée dans son universalité autrement que par sa visée d'universalité. Autrement dit, chacune est une arme pour sanctionner le voisin, celui qui ne joue pas le même jeu.

Luc Ferry et Evelyne Pisier Kouchner¹⁶ en stigmatisent le paradoxe, dans l'introduction de leur article de l'*Encyclopaedia Universalis*: «L'homme a des droits contre l'État que l'État lui assure»...: «cette affirmation éminemment paradoxale, rationalisation contemporaine d'un long processus historique, n'a jamais été davantage contredite par la réalité. Plus des deux tiers des États membres des Nations Unies la violent délibérément, alors même qu'ils ne cessent, toujours plus nombreux, de ratifier des déclarations de portée supra-étatique, voire universelle»... «Aussi bien, la

-
11. LAURENT, FRANÇOIS, *Principes de droit civil*, Bruxelles, Bruyant-Christophe, 1878, 33 vol.
 12. SAVATIER, RENÉ, *Cours de droit civil*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1947-1951, 3 vol.
 13. COULOMBEL, PIERRE, *Introduction à l'étude du droit et du droit civil*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969.
 14. LEGENDRE, PIERRE, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
 15. LEGENDRE, PIERRE, *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1983.
 16. FERRY, LUC et PISIER KOUCHNER, ÉVELYNE, «Les Fondements des droits de l'homme», in *Les Enjeux*, supplément de *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1984, pp. 52-57.

référence actuelle aux droits de l'homme n'est-elle possible qu'à condition d'être la source d'institutions particulières destinées à les garantir au sein de «l'État de droit»: ainsi que l'expression, organisée au sein du social, des revendications et des critiques à l'encontre des défaillances et des contradictions de ce même État de droit.»

Le droit, comme tout savoir, est un lieu de fiction. Il a donc besoin, comme la religion, d'une construction imaginaire de sa vérité, d'une croyance qui la fonde, c'est-à-dire d'une représentation qui l'instaure en quête de sens.

3. La loi du père

Ce lieu fictionnel de la vérité, c'est précisément ce que nous devons entendre par la loi du père. Toute société, socialiste ou démocratique, fonctionne d'après un juridisme étagé, hiérarchisé, construit dans la certitude d'une instance suprême, instance aux résonances religieuses dans son histoire et sa liturgie, même si dans les sociétés modernes elle se cache derrière le paravent technique du positivisme. Lorsque, dans les atours du juge, elle demande l'aide d'expertises diversifiées à l'extrême, quand elle s'approprie le supposé savoir du scientifique, y a-t-il perversion de la loi du père?

Dans la mesure où les sociétés deviennent incapables de nommer les fictions qui sont à la base de leurs procédures «sociétales», telle, par exemple, la fiction juridique du «bon père de famille» garantissant le droit de gestion, elles ont besoin d'autres représentations de base. Or c'est bien là qu'entre en scène l'expert, dans un double mouvement.

D'une part, l'incapacité de nommer l'arbitraire inaugure la recherche à jamais insatisfaite d'un ordre nécessaire: il faut remplacer la vérité du désir, l'autorité aléatoire puisqu'elle est celle d'un auteur, par une vérité qui ne saurait être remise en question et que chacun pourrait reconnaître. Cette vérité, on ne peut la chercher que dans l'ordre supposé des déterminations naturelles. Les discours médicaux et psychiatriques, quand ils sont utilisés dans une procédure juridique, sont là pour rendre compte du *possible* à l'ordre du *nécessaire*. L'ordre du possible, en effet, est celui qui est fondé sur le consensus, sur la représentation d'un désir de coexistence, par lequel une société reconnaît ses sujets dans l'acte par lequel ils se reconnaissent tributaires de la même loi; l'ordre nécessaire est celui qui s'impose parce qu'il échappe au consensus, parce qu'il est déterminé de l'extérieur.

D'autre part, le discours scientifique, ainsi appelé à contribuer à l'ordre social, est investi d'un pouvoir de vérité qui échappe à ses propres procédures. Lorsque le juge, par exemple, demande aux savants témoins de décliner d'abord leur curriculum, d'exhiber les signes de leur compétence, il s'approprie précisément cette dernière pour fonder son propre discours. Le discours scientifique est mis en représentation et investi d'une valeur sociale qui lui est étrangère puisqu'elle n'a rien à voir avec le doute et la vérification qui définissent ses limites spécifiques, c'est-à-dire sa scientificité.

Les experts deviennent ainsi des juristes sans le nom, efficaces dans la mesure où leur discours s'inscrit au sein de la fiction juridique, quand leur message dit scientifique vient se traduire en procédure du dire-vrai, en plaidoirie susceptible de séduire parce qu'elle atteste de l'ordre de la vérité. C'est la mise en scène de leur discours qui importe dès lors, et non pas la logique scientifique qui est censée y être présente mais que personne ne peut vraiment vérifier. On croit l'expert parce qu'il est reconnu croyable; aussi, la procédure de contestation consistera-t-elle à lui opposer d'autres experts, tout aussi croyables. Ce qui compte alors, encore et toujours, est l'accomplissement de la fonction de gestion sociale: la mise en place d'une symbolique capable de faire reconnaître sa puissance d'arbitrage. Dans l'économie dogmatique de la vérité, Dieu peut disparaître comme symbole ultime; il sera toujours remplacé, fût-ce par la science des sympathisants d'une science sans pouvoir.

Ainsi donné à croire, le discours de l'expert devient donc lui-même objet d'une perversion. Il est ainsi appelé à participer à l'arbitrage au nom de son supposé savoir, de la supposée certitude de ses approches techniques. Il est ainsi appelé à soutenir le simulacre d'une vérité nécessaire, dont l'existence serait indépendante de la volonté de coexistence des sujets sociaux (et à la limite pourrait fort bien être négatrice de cette volonté). Il est versé dans la logique de celui du père, qu'il révèle et maquille en même temps. C'est pourquoi nous en parlons comme d'une *pèrersion*. Il bénéficie ainsi d'une présomption de vérité qui ne peut avoir de sens que dans la déification de l'ordre social lui-même.

Le père, en manque de crédibilité, fait appel à la supposée vérité que lui apporte l'expert. L'expert, en manque de vérité puisque son discours repose sur des approches relatives, fait appel à la crédibilité que met en scène la procédure juridique. Nous sommes donc en présence d'un système de transaction où se complè-

tent, mais aussi s'affrontent, deux modèles de régulation sociale.

Que devient, dans cette conjoncture, le sujet de droit?

L'enjeu de ces transactions, en effet, n'est rien de moins que la possibilité du sujet. Ce dernier, si on s'inspire des enseignements freudiens, ne peut en effet se représenter que dans la rencontre, provisoire et instable, des pulsions et des contraintes, du désir et de la socialité. Il inscrit, dans une histoire sans cesse en train de se faire, l'irréductible originalité de cette rencontre pour chaque être.

Mais dès lors, la loi ne peut être conçue que comme la condition de possibilité structurelle du sujet, et son énoncé, comme sa condition de possibilité immédiate, conjoncturelle. Un désir sans loi, en effet, ne pourrait se signifier lui-même que comme un délire, une parole hors langage, dont le sens et la créativité, peut-être réels, restent non repérables pour les autres et donc hors socialité sinon anti-sociaux. Le désir par ailleurs traverse la loi, comme la parole dans le langage il lui fait porter l'inédit. Il crée, à travers la loi, de nouvelles conditions de coexistence, tenant compte de la différence et de l'originalité de toute expérience, de tout vécu. S'il est en ce sens *transgression*, ce n'est pas en ce qu'il nie la loi, mais bien du fait que le sujet est prêt à prendre le risque de son existence, voire à en payer le coût quand son désir, traversant l'ordre social, se confronte aux désirs des autres, déplace les privilèges acquis et les sécurités imaginaires.

Le juge, dans cette perspective, devient l'arbitre des subjectivités. S'il est le dépositaire de la loi, c'est pour l'*interpréter*, c'est-à-dire prêter aux uns et aux autres le lieu possible de leur désir et rendre ainsi à nouveau possible la coexistence là où les désirs se heurtent, là où il y a risque d'éclatement. Le juge, en ce sens, ne parle jamais qu'au nom d'un présumé désir de coexistence, animant chacun des sujets du droit. C'est là son autorité. Ce n'est que de là qu'il peut trancher, tel Salomon désignant la mère non pas selon un ordre soi-disant naturel, mais selon l'ordre symbolique, d'après son désir de laisser vivre l'enfant^{17,18}. Ce *consensus* peut évidemment se donner des fondements dans une vision religieuse du monde, inscrivant l'histoire conjoncturelle dans une Histoire révélé-

17. VASSE, DENIS, «Le Vrai et le faux dans la psychanalyse», *Recherches et débats du Centre Thomas-More*, no 9, L'Arbresle, mars 1976, pp. 27-48.

18. VASSE, DENIS, «Le Tranchant de la parole», in *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil, 1978, 31-70.

lée. La religion, quand elle exerce sa fonction de légitimation de l'ordre social, lui donne une force explicite. Aucune religion cependant ne pourrait l'imposer là où il n'est pas. Les guerres de religion, opposant précisément des intérêts sociaux au nom de tels fondements rendus concurrentiels, sont dans l'histoire de l'humanité, et encore à notre époque, les plus redoutables. Elles ne laissent place à aucun compromis puisque leur légitimité est absolue.

Écriture se donnant à lire à tous (*nul n'est censé ignorer la loi*) l'ordre symbolique de la loi constitue le sujet du droit comme celui qui reconnaît la loi. Elle l'assujettit à l'ordre du désir puisque désormais sa vie consistera à confronter son propre désir à celui des autres, à travers le supposé désir de l'Autre signifié par la loi du père, symbole de l'autorité.

Un tel *sujet de droit* est tout à fait à l'opposé du sujet naturel que voudrait mettre à jour une conception positiviste de la science. Dans ce dernier cas, il ne s'agit pas, en effet, de reconnaître une autorité, fût-ce en la revêtant des atours d'un Dieu législateur, mais de révéler un ordre immanent, caché au commun des mortels mais réel, et nécessaire puisque réel. La fonction du savoir, ici, n'est pas d'autoriser mais d'exprimer un ordre déjà là, *impératif*, en dévoilant des conditionnements qui structurent l'existence à l'insu des sujets.

L'ordre naturel, à la limite, ne peut concevoir de sujet. À moins d'admettre, comme c'est le cas du christianisme, un libre arbitre consenti par l'Auteur du monde et en contretemps des structures dévoilées par l'intelligence empirique, le sujet y est essentiellement le résultat de conditionnements. Et l'ordre social lui-même, déterminé par l'environnement et l'histoire, ne peut être qu'un ordre qui s'impose. On est dès lors en présence d'un sujet *assujetti*, non plus au droit et à l'espace fissuré du désir, mais à une loi nécessaire, si opaque qu'on n'aura jamais terminé sa mise à jour.

Ce sujet assujetti, on lui reconnaît bien sûr plus ou moins de liberté selon la conception qu'on se fait de la connaissance qui en est rendue possible par l'opération des processus rationnels. Nous avons évoqué ici, à dessein, une science positiviste, ce qui n'est plus heureusement, en cette fin de XX^e siècle, la seule possibilité de la science. Mais il est bien probable que le débat des pères et des experts, quand il se déroule sur la scène du droit, met en présence le personnage de la science le plus imbu de son savoir, puisqu'il ne consiste pas à évaluer la valeur scientifique des propos

qui y sont tenus mais à créditer une opinion ou une position juridique du prestige de la science. Ce pourquoi d'ailleurs un certain nombre de scientifiques, désormais, refusent ce débat.

À la limite en effet, nous y sommes en présence de deux religions: celle dont la figure du Père est le prototype, celle dont la science figure le sacerdoce universel. La première se donne comme religion du désir, articulant les initiatives individuelles au désir fondateur d'une autorité créatrice: toute paternité n'est-elle pas, en dernière analyse, participation à la seule paternité véritable, celle de l'Autre absolu. La seconde se donne, non pas comme religion, mais comme résolution des besoins. Elle est cependant, elle aussi, une religion en ce qu'elle suppose le mythe d'une satisfaction possible et, pour l'obtention de cette satisfaction, l'inlassable décryptage de l'Écriture cachée du monde.

* * *

Le débat de la loi du Père et de la religion naturelle n'est certes pas nouveau dans l'histoire de l'Occident. Les grandes mobilisations sociales s'inscrivent, à leur façon, dans une crise récurrente du droit. Elles en manifestent chaque fois une facette: déification de la Raison à la Révolution française; absolutisation d'une histoire nationale dans les révolutions fascistes du XX^e siècle; radicalisation de la lutte des classes dans les révolutions prolétariennes.

La crise actuelle du droit occidental, dans cette perspective, est un autre de ses avatars. Elle manifeste la difficulté sinon l'impossibilité du consensus social dans une société dont les frontières ont éclaté, pour épouser les configurations de l'univers connu, et où les identités sont devenues fuyantes et éphémères du fait de la multiplicité des expériences sociales. Les valeurs de base ont perdu leur évidence, ce qui est peu dire si on considère qu'aucune image du Dieu créateur ne semble désormais capable de s'y imposer, de représenter véritablement le désir de l'Autre sur la scène de l'existence et d'être ainsi le lieu d'une confrontation effective des désirs individuels exacerbés.

Il n'est pas du tout évident, non plus, qu'un débat théologique puisse désormais régler cette crise du droit, même si cette dernière est tributaire d'une crise religieuse. Pourtant il nous semble qu'un tel débat ne puisse désormais être évité. Il est une question, en effet, qui ne peut être adressée à d'autres qu'au théologien, dans la mesure où ce dernier, acceptant d'être dépositaire de la quête

d'intelligence dans la communauté de foi, accepte par là une responsabilité historique: peut-on fonder l'ordre social autrement que dans l'imaginaire de son unité? Ne peut-on pas le penser aussi comme épiphanie de la diversité, reconnaissance radicale de la pluralité, tel que semble le suggérer l'histoire même du christianisme: n'est-elle pas l'inscription radicale de l'Altérité dans l'histoire des hommes?

Loi et Évangile chez saint Thomas d'Aquin

Jean Drapeau

Avant d'aborder l'étude que saint Thomas a faite de l'Évangile ou Loi nouvelle dans la *Somme théologique*, nous aimerions examiner brièvement les positions respectives des Réformateurs, Luther et Calvin notamment, sur la question des rapports entre Loi et Évangile. Pour cela, nous nous inspirons d'un article du professeur Jean-Louis Leuba intitulé «La loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel»¹. L'exposé de Leuba est distribué en trois moments: éléments fondamentaux communs, différence d'accents, impact actuel des différences confessionnelles intra-protestantes.

1) Premier moment: les éléments communs. Le principe de la foi seule, dont l'affirmation entraîne immédiatement la question de la Loi. Loi et Évangile sont deux manières nettement différentes selon lesquelles l'unique volonté de Dieu atteint les hommes. Dans son rapport à l'Évangile, la Loi a trois fonctions classiques chez l'ensemble des théologiens protestants, à l'exception de Luther: amener le pécheur à reconnaître son péché, usage élenctique ou d'accusation; maintenir discipline et honnêteté dans la société civile, usage politique; conduire l'obéissance des croyants, usage didactique. C'est sur ce dernier point que Luther et les luthériens orthodoxes divergent.

2) Deuxième moment: éléments différents. «Luther et le luthéranisme s'orientent sur la foi, d'où découle l'action. Calvin et la Réforme réformée s'orientent sur l'action, qui découle de la foi.»² D'où l'importance de l'usage didactique chez ces derniers et l'ab-

1. LEUBA, JEAN-LOUIS, «La Loi chez les Réformateurs et dans le protestantisme actuel», dans *Loi et Évangile (Le champ éthique)*, 5), Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 91-109.

2. LEUBA, JEAN-LOUIS, *loc. cit.*, p. 101.

sence de cet usage chez les premiers; d'où encore le rôle des bonnes œuvres. Chez Calvin, celles-ci confirment à l'homme qu'il est élu et qu'il a la foi, alors que chez Luther, la considération des bonnes œuvres ramène toujours la Loi dans son usage élenctique; d'où enfin deux conceptions différentes de la doctrine des deux Règnes. Luther sépare complètement le règne spirituel et le règne temporel; Calvin pense qu'il est possible que le gouvernement temporel s'inspire progressivement du Christ.

3) Troisième moment: considérations actuelles. Plusieurs théologiens protestants estiment que relativement à la Loi, le protestantisme d'aujourd'hui s'inspire davantage de Calvin que de Luther et se rapproche par là du catholicisme romain. Ce sentiment est confirmé par les propos du professeur U. Kuhn dans son livre *Via Caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*:

[...] La théologie évangélique de nos jours [...] ne doit pas se perdre dans un existentialisme intra-mondain ni éprouver l'action de Dieu comme une fatalité que l'on accepte dans une pure passivité, mais elle doit avoir le courage de parler de Dieu comme de celui vers qui l'homme s'avance sur la «via caritatis», la voie de la charité, et qui, ayant créé l'homme comme son partenaire, le met en état d'ordonner à Lui tout son être selon toutes ses dimensions³.

Quant au professeur Pierre Gisel, dans un article intitulé «La Loi, la christologie et le monde. Perspective à partir de Calvin et Luther»⁴, il dénonce le défaut de réflexion relatif à la nécessité et à la valeur de la loi, à sa positivité. D'où le risque d'illumination dans l'engagement politique des Églises. Pour lui, penser théologiquement la Loi de manière positive conduit à attester que «l'homme visé par l'acte indissolublement créateur et sauveur de Dieu est l'homme-sujet-de-la-Loi, et non seulement l'homme sujet-de-la-seule-grâce»⁵, et à affirmer que la Loi n'est pas «d'abord accusatrice, mais bien ouverture d'un espace de vie qu'elle rend possible (qu'elle crée)»⁶.

3. Cité par PINCKAERS, SERVAIS (Th.), «La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon s. Thomas», dans *loc. cit.*, p. 78.

4. GISEL, PIERRE, «La Loi, la christologie et le monde. Perspective à partir de Calvin et de Luther», dans *loc. cit.*, pp. 110-118.

5. GISEL, PIERRE, *loc. cit.*, p. 116.

6. GISEL, PIERRE, *loc. cit.*, p. 116.

De notre point de vue, l'étude que saint Thomas a faite de la Loi nouvelle dans la *Somme théologique* peut réellement nous apporter des éléments importants pour la réflexion actuelle sur la Loi et l'Évangile et favoriser, à ce sujet, le dialogue entre protestants et catholiques. C'est pourquoi nous voudrions montrer que le traité de la Loi nouvelle de saint Thomas (et nous n'en soulignerons que quelques aspects) manifeste la dimension évangélique de la morale de ce dernier — dimension évangélique qui n'a guère retenu l'attention des commentateurs⁷, mais qui pourtant assume tout l'esprit de la Bonne Nouvelle, capte aussi la vigueur et l'audace de la doctrine paulinienne proclamant la souveraine liberté des enfants de Dieu.

1. L'expression Loi nouvelle

Informé et engagé dans une tradition scripturaire, patristique et scolastique, saint Thomas aborde l'étude de la Loi nouvelle. Ce terme, selon le parti que marque bien la formule du prologue de la q. 106, «la loi évangélique qu'on appelle la Loi nouvelle»⁸, donne leur titre aux trois questions qu'il leur consacre dans la *Somme* (1-11, q. 106-108), et il revient régulièrement sous la plume de l'auteur. Observons qu'il n'est pas dans l'Évangile. Lorsque Jésus parle de la loi, il entend invariablement celle de Moïse; et lui-même n'a pas désigné par ce mot l'ensemble des prescriptions qu'il confirmait ou réformait, comme si elles ne devaient pas constituer un régime légal. Saint Paul, pour sa part, recourt au mot loi afin de marquer l'opposition qu'il établit entre le régime judaïque et la vie chrétienne. Il l'accompagne de déterminations inattendues, destinées à traduire la qualité spirituelle du principe animant et dirigeant désormais les enfants de Dieu. Il vise néanmoins le précepte de la charité lorsqu'il parle de la loi du Christ (*Ga* 6, 2)⁹, autorisant ainsi le théologien à recouvrir du même mot l'ensemble des com-

7. Faut-il rappeler que Cajetan, qui fut l'interlocuteur de Luther, se dispense, à la fin de son long commentaire du traité de la loi dans la *Prima-Secundae*, d'expliquer le traité de la Loi nouvelle? Il précise qu'il ne voit rien à écrire à son sujet, si ce n'est de conseiller au lecteur de la confier à sa mémoire (de fait, Cajetan n'a que quelque vingt lignes pour tout le traité).
8. «Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova» (1-II, q. 106, Prol.).
9. Voir S. THOMAS, *Super Exp. ad Galatas lectura*, c. 6, l. 1, n. 348. (Pour les commentaires sur la Bible de saint Thomas nous avons utilisé l'édition Marietti, Rome, 1953).

mandements et conseils reçus du Seigneur. En outre, l'attribution à la loi du caractère de liberté, dont parle saint Jacques (*Jc* 1, 25), est un autre exemple du sens inouï que reçoit ce terme en christianisme. Il invite aux approfondissements que nous allons rencontrer dès le premier article de saint Thomas. Quant au terme Loi nouvelle, qui n'est employé ni dans les écrits apostoliques ni dans l'Évangile, il fait bénéficier la loi du Christ d'une valeur revendiquée pour la vie chrétienne en général dans tout le Nouveau Testament.

La nouveauté de la vie chrétienne, en effet, est l'un des thèmes manifestes tant de l'Évangile que des écrits apostoliques. Jésus l'a illustré par la comparaison de la pièce neuve qu'on ne met pas sur les vieux vêtements et du vin nouveau qu'on ne verse pas dans les vieilles outres (*Mt* 9, 16-17; *Mc* 2, 21-22; *Lc* 5, 36-39). Il a qualifié de nouveau le commandement de s'aimer les uns les autres qu'il légua à ses apôtres (*Jn* 13, 34). Il a prononcé à coup sûr le mot de «nouvelle alliance» (*Lc* 22, 20; *Mt* 26, 28), scellée dans son sang; dès lors, la loi s'en trouve renouvelée, s'il est vrai que, fidèlement observée, elle est la condition de toute alliance de la part de ceux qui en bénéficient. La même formule est requise par saint Paul (*1 Co* 11, 25); son sens est longuement expliqué par l'auteur de l'épître aux Hébreux (8, 6-13; 9, 15; 12, 24): ce dernier y voit l'accomplissement de la prophétie où Jérémie (*Jr* 31, 31-34) caractérisait la nouvelle alliance par l'inscription des lois dans le cœur des sujets. La même référence à une loi spirituelle distingue d'ailleurs pour Paul les ministres de la nouvelle alliance (*2 Co* 3, 6). Cette nouveauté de l'alliance en Jésus est telle, que celle contractée au Sinaï est désormais dite ancienne (*2 Co* 3, 14). Aussi bien le chrétien est-il un être renouvelé, qu'il soit désigné comme nouvelle créature (*2 Co* 5, 17; *Ga* 5, 15) ou exhorté à revêtir l'homme nouveau (*Col* 3, 10; *Éph* 2, 15; 4, 24) en opposition au vieil homme (*Rm* 6, 6; *Col* 3, 9; *Éph* 4, 22). Il doit marcher dans la nouveauté de la vie (*Rm* 6, 4) et servir Dieu dans la nouveauté de l'Esprit, ici encore opposée à la vétusté de la lettre (*Rm* 7, 6). L'expression Loi nouvelle, entendue de la Loi évangélique, est à comprendre comme chargée de toutes les intentions que portent ces différents textes.

Cette formule s'était introduite peu à peu dans l'usage. Et si saint Thomas l'emploie abondamment, il n'est pas le premier toutefois à le faire. Saint Augustin ne semble pas y avoir recours, du moins dans les passages que nous avons consultés. Au moyen

âge, on le voit employé par Hugues de Saint-Victor dans le *De Sacramentis fidei christianae*¹⁰ et par l'auteur de la *Summa Sententiarum*¹¹.

En revanche, Robert de Melun s'en tient à dire Loi et Évangile¹². Pierre Lombard observe la même règle, qui prévaut encore dans la *Somme d'Alexandre de Halès* où la Loi nouvelle apparaît bien dans un titre, «*De latore Novae legis*»¹³, mais où le plus souvent sont distingués la Loi et l'Évangile, à moins qu'on ne trouve: «*lex evangelica*», «*lex evangelii*». Avec saint Albert dans son traité *De Bono*¹⁴, la manière de parler de Hugues de Saint-Victor tend à devenir courante. Sans négliger les autres formules, saint Bonaventure se montre acquis à celle-ci¹⁵, qui devient usuelle sous la plume de saint Thomas dès le *Commentaire des Sentences*¹⁶. Le prologue de la question 106 atteste que le caractère interprétatif et encore prudent de l'expression était senti. Le sommaire «*quod dicitur*» («qu'on appelle») de cet endroit évoque l'itinéraire sémantique et historique que nous venons d'esquisser.

2. La Loi nouvelle: Loi de l'Esprit

Le document par excellence de la Loi nouvelle est l'Évangile. À ce titre, celle-là se présente comme une loi écrite à l'instar de la loi ancienne ou des lois humaines. En posant la question «la Loi

10. *De Sacramentis fidei christianae*, 1. 1, p. 12, c. 7; PL. 176, 359.

11. *Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 2; PL. 176, 120; *ibid.*, tr. 4, c. 3; PL. 176, 120, sur le présumé auteur de la *Summa Sententiarum*, voir LOTTIN, O., «À propos des sources de la *Summa Sententiarum*», dans *RTAM* 25 (1958), pp. 42-58.

12. *I Sent.*, 1. 1, c. 3; éd. R. M. Martin, Spec. Lovan, fasc. 21, 1932, pp. 160-162.

13. *Summa theologica*, 1. III, Pars 2, inq. 4, tr. 1, Quaes. 10, c. 1 éd. Quaracchi, t. IV, 1924-48, p. 868.

14. «*De Bono*», tr. 5 De justitia, Q. 2, a. 2, *Opera*, éd. Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster, t. XXVIII, 1951, p. 287.

15. *III Sent.*, d. 40; éd. Quaracchi, t. III, 1882-1902, p. 884; *ibid.*, d. 40, q. 1, pp. 884-885; *ibid.*, d. 40, q. 2, p. 887.

16. *Scriptum super Libros Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 2; III, d. 34, q. 2, a. 2, sol. 1; d. 37, q. 1, ad 5; IV, d. 15, q. 3, a. 2, q¹a 2, ad 1; d. 25, q. 2 q¹a 1, ad 3. (Nous avons consulté l'éd. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929).

nouvelle est-elle une loi écrite?»¹⁷, saint Thomas doit se donner, dès l'entrée de son traité, la détermination capitale dont dépendra la suite de sa doctrine. Il y va du sens que prend le mot loi lorsqu'on l'entend de la Loi nouvelle. Il ne niera pas qu'elle soit une loi écrite, notifiant au chrétien, selon des formules portées à son attention, des règles de vie. Mais il remarquera que la promulgation de l'évangile s'accompagne, chez qui le reçoit, de la grâce du Saint-Esprit répandue dans l'âme, laquelle correspond aux obligations notifiées par le document écrit. Saint Thomas découvre un double rapport selon lequel il faut comprendre cette correspondance. Le contenu de l'Évangile ou bien dispose à recevoir la grâce intérieure ou bien il en définit le dynamisme. Il opère la disposition préparatoire soit en fournissant à la foi ses objets, qui se résument dans la divinité et l'humanité du Christ, soit en détachant le cœur des biens périssables par l'enseignement du «*contemptus mundi*». Il exprime le dynamisme de la grâce en l'accordant avec les diverses prescriptions relatives à la conduite chrétienne¹⁸. Selon cette conception, le chrétien est bien mis en présence d'obligations variées certes, mais données au service d'une réalité intérieure et en conformité avec les exigences de son être divinement renouvelé. Le texte de la loi est inséparable cette fois d'une certaine adaptation vivante du sujet à cette loi. L'expression Loi nouvelle recouvre l'ensemble de la situation ainsi comprise. Bien plus, elle s'entend premièrement de la rénovation intérieure et spirituelle; le texte écrit n'est que second, en regard de la disposition à la grâce et de son dynamisme¹⁹. Saint Thomas dira sans hésiter que la lettre elle-même de l'Évangile pourrait tuer, au sens de saint Paul, si l'on n'avait pas intérieurement la grâce de la foi qui guérit²⁰. Il affirme ainsi la nouveauté de l'Évangile et la primauté de l'Esprit d'une manière

17. I-II, q. 106, a. 1: «*Utrum Lex nova sit lex scripta*». — Pour cette question, nous renvoyons à PINCKAERS, SERVAIS (Th.), *Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, (Études d'Éthique Chrétienne), Fribourg, Éd. Universitaires, 1985, pp. 174-194; voir: bibliographie, pp. 486-487.

18. I-II, q. 106, a. 1, ad 1.

19. I-II, q. 106, a. 1c.

20. I-II, q. 106, a. 2. Saint Thomas invoque ici le chapitre du traité *De Spiritu et Littera*, où saint Augustin établit que les préceptes moraux, passés de l'ancienne loi dans l'Évangile, si excellents qu'ils soient, demeurent lettre morte, tant qu'ils ne sont qu'une lettre notifiée à des auditeurs. Voir saint Augustin, *De Spiritu et Littera*, I, 14-18; *PL.* 44, 215-219.

dont ni saint Augustin ni Luther n'ont dépassé la force, en mettant tout l'accent sur l'intériorité plutôt que sur l'extériorité de la lettre (son insistance est telle qu'on se demande ce qui adviendrait si l'on appliquait ses énoncés à la lettre).

Le principal, le plus excellent de la Loi nouvelle, ce en quoi réside toute sa force, est la grâce du Saint-Esprit, qui est donnée par le moyen de la foi au Christ²¹.

Seule la loi naturelle fournit une analogie pour cette transposition hardie du mot loi. Avec la Loi nouvelle, elle a de commun d'être gravée («*indita*»)²² et pour cette raison, la dictée impérieuse en quoi elle consiste ne va pas sans l'inclination de nature à accomplir ses prescriptions²³. Une première différence serait que la loi naturelle peut n'être accompagnée d'aucun document écrit, tandis que la Loi nouvelle exige le texte écrit de l'Évangile. Notons une seconde différence, plus profonde encore: la Loi nouvelle n'est point donnée avec la nature, mais signifie dans la nature une réalité surajoutée²⁴. Ainsi, si Dieu n'a pas répandu dans les cœurs la grâce du Saint-Esprit sans leur proposer en même temps de l'extérieur les règles qui en guident l'activité, il n'a pas, non plus, extérieurement proposé les règles de la conduite chrétienne sans les accompagner de la grâce de l'Esprit-Saint. Mais pour établir cette notion, le théologien n'est pas réduit à raisonner sur une analogie (du reste consacrée par saint Paul dans *Rm* 2,15). Il reçoit directement de l'Écriture l'affirmation que des lois divines sont inscrites dans le cœur des hommes. Car prophétisant la nouvelle alliance, Jérémie, cité par l'auteur de l'épître aux Hébreux (8, 8-12), la caractérise précisément par ce trait: les lois de Dieu, désormais, seront mises dans le cœur de ceux qui ont à les observer. Passage de la pure

21. I-II, q. 106, a. 1c.

22. «Le terme «*indita*» est le participe passé du verbe «*indere*» qui signifie: 1. mettre sur, appliquer, 2. mettre dans, introduire. Par exemple «*indere pavorem alicui*»: inspirer de l'effroi à quelqu'un. «*Inditus*» désigne donc une action venant de l'extérieur et pénétrant à l'intérieur de l'homme pour produire en lui sentiment et action.» PINCKAERS, SERVAIS (Th.), «La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon s. Thomas», dans *loc. cit.*, p. 63, n. 5. Ainsi, la Loi nouvelle est-elle insérée («*indita*») et inscrite dans les cœurs.

23. I-II, q. 94.

24. I-II, q. 106, a. 1, ad 2.

obligation imposée du dehors à l'opération intime de Dieu inclinant le cœur dans le sens de ses lois. Certaines expressions employées par saint Paul portent la même intention. Car il oppose à la loi des œuvres la loi de la foi, l'entendant comme justificante, c'est-à-dire équivalente de la grâce (*Rm* 3, 27-28). Surtout il proclame une loi opposée à la tyrannie du péché et de la mort et qui est la présence de l'esprit de vie chez les fidèles du Christ (*Rm* 8, 2).

Tandis qu'ailleurs il oppose l'esprit à la loi (*Ga* 5, 18), il estime ici que la loi tient d'un tel sens qu'elle puisse relever de l'esprit. Lorsqu'il dit de la loi en général ou même de la loi de Moïse qu'elle est «spirituelle» (*Rm* 7, 14), il faut comprendre qu'il se situe du côté de l'origine divine des prescriptions de la loi, contraires aux désirs charnels de la nature. L'identification de la loi avec l'esprit de vie reste le privilège du Nouveau Testament. Saint Thomas, pour établir sa conclusion, a choisi les textes de l'Écriture les plus propres à la justifier²⁵. On observera qu'il ne retient rien de la «lettre» de l'Évangile; le mot loi, dans la bouche de Jésus, s'entend invariablement de la loi ancienne; il n'a pas fait valoir un type distinct de loi, mais il a affirmé la nouveauté de la vie chrétienne dans l'Évangile.

De là, nous sommes conduits à nous demander quelle différence distingue la Loi nouvelle de la grâce. Il est sûr que la Loi nouvelle n'est pas sans la grâce; encore faut-il que les deux notions ne se recouvrent pas, sous peine d'équivoque. La grâce désigne cette dimension d'intériorité causée par Dieu et qui pénètre le cœur du juste. La loi nouvelle désigne cette même intériorisation dynamique, mais en tant qu'elle est mise en rapport avec le document écrit habituellement appelé loi. Si l'on rallie la grâce à la loi, discernons deux intentions. D'une part, le chrétien est sous la loi (*hyponomon*). Il n'échappe pas à cette condition. On ne fait pas de lui un «*anomos*», un sans-loi (1 *Co* 9, 21), émancipé de toute règle. Mais sa règle et sa loi sont en dedans de lui. Il porte dans son cœur les dispositions ou stipulations que les législateurs humains doivent confier à l'écriture, de la manière même dont Dieu, au début, les a promulguées. Le régime est tout différent si l'on obéit à des lois impérieuses au lieu de se porter d'un mouvement intime

25. En ce sens, lire les textes énergiques de saint Thomas: *Super Ep. ad Rom. lect.*, c. 8, l. 1, n. 602-603; *Ibid.*, c. 3, l. 4, n. 316; *Ibid.*, c. 7, l. 3, n. 557; *Super Ed. ad Hebr. lect.*, c. 8, l. 2, n. 404.

et spontané vers les actions requises²⁶. Jérémie et saint Paul cités plus haut (et même saint Augustin dont saint Thomas rapporte abondamment les paroles) ont célébré cet admirable changement intervenu en faveur des chrétiens. Ils veulent dire que l'effusion de l'Esprit se concilie avec la soumission du chrétien aux prescriptions d'un texte et aux formules d'un document législatif. La grâce est sa règle; mais elle s'accorde avec l'ensemble des préceptes promulgués par l'Évangile. Le fidèle ne relève pas à ce point de l'inspiration intérieure qu'il puisse se passer de toute discipline. Le contenu légal de la prédication du Christ ne s'explique que par la nécessité à laquelle il demeure sujet: dans-la-loi-du-Christ («*en-nomos Christou*»), a dit lui-même saint Paul (1 Co 9, 21; Ga 6, 2). Entre les excès contraires d'un assujettissement littéral et d'un pneumatisme déréglé, cet article de saint Thomas trace la juste voie. Dans la Loi nouvelle, les textes sont subordonnés, la réalité spirituelle est principale: ce qui met l'écrit au service de la grâce. Il est de la plus grande conséquence de respecter cette hiérarchie. Pensons encore que les «*quasi secundaria*» ne sont rien de moins que l'enseignement de la foi, la lettre même de l'Écriture, les préceptes, les conseils, aussi les sacrements. Ils n'appartiennent à la Loi nouvelle qu'en raison de leur rapport avec le cœur de cette loi, qui est la grâce du Saint-Esprit.

Saint Thomas n'avait pas encore abordé la question traitée par cet article. Elle représente pour lui un effort de définition et de systématisation dans une matière complexe. Cette idée de la Loi nouvelle écrite dans les cœurs est courante chez les théologiens qui l'ont précédé; ils la reçurent des mêmes sources que saint Thomas, mais aucun d'entre eux n'avait entrepris de la définir en regard de la lettre de l'Évangile et de la notion même de loi²⁷.

Cet article de saint Thomas nous semble être l'expression théologique directe la plus achevée de l'évangélisme du XIII^e siècle.

26. Voir I-II, q. 93, a. 6, ad 1; q. 96, a. 5, ad 2; II-II, q. 104, a. 1, ad 1. En parlant de la Loi nouvelle le père BOISMARD écrit: «... Cette Loi nouvelle ne se contente pas d'indiquer à l'homme ce qu'il doit faire pour accomplir la volonté de Dieu; elle lui donne également la force d'agir en accord avec la loi, parce que cette Loi est l'Esprit, et l'Esprit est Puissance de Dieu, habitant maintenant le cœur de l'homme» («La Loi et l'Esprit», dans *Lumière et Vie* 21 (1955), p. 75.

27. *La Somme d'Alexandre de Halès* ne contient pas cette question, alors qu'elle décrit longuement la Loi nouvelle et sa supériorité sur l'Ancienne (*Summa Theologica*, 1. III, p. 2^a, inq. 4, éd. Quaracchi, t. IV, pp. 387-939).

De ce renouveau spirituel ont surgi les ordres mendiants animés par le souci de vivre l'Évangile dans sa force et sa pureté, en pleine apparition d'un monde urbain et de la création des universités. Ces dernières, d'ailleurs, seront un des principaux champs d'action où se distingueront les nouveaux ordres religieux par l'enseignement de l'Évangile sous la forme d'une théologie renouvelée par la méthode scolastique²⁸.

En outre, la solution équilibrée de saint Thomas sur les rapports entre Loi et Évangile apparaît dépendante de certaines opinions historiques — notamment la discussion avec les spirituels franciscains — à l'égard desquelles il a voulu prendre position. Dans un article subséquent, où il se pose la question «La loi nouvelle doit-elle durer jusqu'à la fin des temps?»²⁹, il fait allusion, sans qu'aucun nom propre ne soit prononcé, aux théories de Joachim de Flore et de son disciple, le franciscain sicilien Gérard de Borgo San Domino. On sait que Joachim de Flore professait, sur l'histoire de l'humanité, la théorie des trois âges³⁰. L'Ancien Testament était plus particulièrement l'âge du Père; le Nouveau, dominé par le grand fait de l'Incarnation, était l'âge du Fils; une troisième période, encore obscure mais prochaine, serait présidée par l'Esprit. Avec l'avènement de l'âge de l'Esprit, les moines détiendraient la primauté que les clercs se voient attribuer actuellement et que les gens mariés auraient exercée sous l'âge du Père. Bien qu'épargnée par l'autorité ecclésiastique, cette théorie des trois âges n'est pas sans rapport avec le trithéisme condamné en 1215 par le IV Concile du Latran³¹. Quant à Gérard de Borgo San Domino, il prétendait dans son *Introductorium in Evangelium aeternum* que l'Esprit de vie s'était retiré des deux testaments et il substituait à l'Évangile du Christ un évangile nouveau ou évangile

28. Voir: PINCKAERS, SERVAIS (Th.), «La Loi évangélique, vie selon l'Esprit et le Sermon sur la montagne», dans *Nova et Vetera* 45 (1985), p. 218; CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, pp. 200-207.

29. I-II, q. 106, a. 4: «*Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi*»

30. Voir: JORDAN, E., «Joachim de Flore», dans *DTC*, t. 8b, col. 1432 ss.

31. «*Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum quam Abbas Joachim contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia trinitatis appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis... Si quis igitur sententiam seu doctrinam praefati Joachim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tanquam haereticus ab omnibus confutetur.*» (Conc. Lat., IV, a. 1215, Dz. 431-432).

éternel³². Cette ère nouvelle de l'Esprit était annoncée pour l'an 1260 exactement. San Domino cependant n'eut pas la chance de son maître et ses théories furent condamnées par une Bulle du pape Alexandre IV. À l'époque où il écrit la I-II, saint Thomas a jugé utile de marquer son opposition à ce courant d'idées, soit qu'il l'ait estimé dangereux ou du moins troublant, soit qu'il ait voulu séparer nettement sa cause, comme celle de tous les mendiants, d'un mot que Guillaume de Saint-Amour avait jadis exploité contre l'ensemble de ses adversaires³³. Saint Thomas s'en prend donc vigoureusement à cette doctrine. La partie démonstrative de l'article fait valoir sur un seul argument l'immutabilité de la Loi nouvelle³⁴. Contre Joachim de Flore, saint Thomas remarque, sans entrer dans le détail du système, que la Loi nouvelle est déjà loi de l'Esprit-Saint³⁵. Quant à San Domino, son opinion reçoit de saint Thomas, pourtant d'habitude si discret, le qualificatif de «*stultissimum*»: «Il est parfaitement sot de dire que l'Évangile du Christ n'est pas celui du Royaume»³⁶.

3. La Loi nouvelle: Loi de liberté

Dans ce traité de la Loi nouvelle, saint Thomas consacre une question (I-II, q. 107) aux relations entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et il reprend, pour l'essentiel, la position des Pères de l'Église: une dialectique qui à la fois oppose et relie

32. JORDAN, E., *loc. cit.*, col. 1443.

33. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, dans son *Liber de Antichristo et ejusdem ministris* et ensuite dans son *Libellus de periculis novissimorum temporum*, attribua sans probité l'*Introducturium in Evangelium aeternum* aux dominicains. Ce mensonge eut une assez grande fortune et favorisa la fameuse controverse entre séculiers et réguliers à l'Université de Paris. Voir CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *loc. cit.*, pp. 291-294. Saint Thomas lui-même lutta contre Guillaume de St-Amour: l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* est, en partie, une réfutation du *De Periculis* de Guillaume, mais il répond aussi à toutes les attaques des séculiers entre 1255-1256, attaques dont saint Thomas avait été lui-même victime.

34. I-II, q. 106, a. 4c.

35. I-II, q. 106, a. 4, ad 3. Autres allusions à Joachim de Flore dans les écrits de saint Thomas: «In Decretalem II expositio, *Opuscula Theologica*, t. 1, n. 1187-1198; *Contra Errores Graecorum*», p. 1, c. 4, *Ibid. op.*, n. 1032; 1, q. 39, a. 5; *IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 3, q^{1a} 2, ad 3; «*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*», *Opuscula Theologica*, t. II, n. 533 et 534.

36. I-II, q. 106, a. 4, ad 4.

la loi ancienne à la Loi nouvelle. Tout d'abord il révisé l'affirmation et l'explication de la nouveauté ou différence³⁷ de la Loi nouvelle par rapport à l'Ancienne, notamment sur le point de la justification: la loi ancienne ne peut justifier; la Loi nouvelle confère la justification par la foi au Christ. Dans un second mouvement, saint Thomas montre comment la Loi nouvelle assume l'ancienne et l'accomplit³⁸, de sorte que ces deux lois s'ordonnent entre elles comme l'imparfait au parfait, comme l'enfance à l'âge adulte, en vue d'une même fin qui est l'âge parfait dans le Christ. Invité à confronter les deux lois, saint Thomas se demande laquelle est la plus lourde³⁹. La question touche à une des différences sensibles des deux lois. Au fond, elle n'engage rien de moins que le thème capital de la liberté chrétienne.

La difficulté comparée de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle

En faveur du moindre poids de l'Évangile reviennent aussitôt à l'esprit de saint Thomas les paroles de Jésus:

Venez à moi vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger (*Mt*, 28; voir aussi *Mt* 23, 4; *Ac* 5, 10; 1 *Jn* 5, 3).

Mais avant de commenter le Sermon sur la montagne, comme expression de la Loi nouvelle, saint Thomas fait une distinction établie dès le début de la partie morale de la *Somme* — là où il analyse les actes humains⁴⁰. Les actes extérieurs sont ceux qui tombent sous la loi extérieure. Les actes intérieurs engagent les mouvements du cœur, de l'intelligence et de la volonté où résident la racine et la cause libre de nos actions.

37. I-II, q. 107, a. 1; I-II, q. 106, a. 2.

38. I-II, q. 107, a. 2 et 3.

39. I-II, q. 107, a. 4. La question est courante chez les théologiens. Nous la retrouvons dans la *Somme d'Alexandre de Halès*, 1. III, p. 2, inq. 3, tr. 1, q. 4; t. IV, pp. 402-406; *ibid.*, inq. 4, tr. 1, q. 6, n. 2, c. 3; t. IV, pp. 854-56. Saint Bonaventure se pose aussi la question dans ses *Sentences*, d. 40, a. 1, q. 3. Voir aussi saint Bernard, *Ep.* 72, n. 2; PL. 182, 185-186.

40. I-II, q. 107, a. 4c; I-II, q. 19 et 20.

La Loi nouvelle va se caractériser, d'abord, par la réduction des préceptes concernant les actes extérieurs à ce qui est nécessaire pour l'exercice et le déploiement de la vertu — tels sont les préceptes de la loi de Moïse (le Décalogue) et de la loi naturelle. Saint Thomas va aborder à ce moment le délicat problème des lois de l'Église.

Aux obligations marquées dans le Nouveau Testament, celle-ci n'a-t-elle pas beaucoup ajouté? Et la vie chrétienne n'en a-t-elle pas été durcie d'autant, si bien qu'elle se rapprocherait, à mesure que les siècles passent, de ce que fut avant le Christ la condition des Juifs dont nous avons été libérés? Saint Thomas convient que des additions furent faites par l'Église aux préceptes primitifs. Il ne met pas en doute la légitimité de ces interventions non plus qu'il inviterait le chrétien à s'y soustraire. Mais il adresse aux autorités dans la foulée de saint Augustin lors d'une réponse à Januarius⁴¹, un avertissement à la modération. Ayant trait aux observances cultuelles, la recommandation augustinienne est même applicable aux préceptes moraux et marque d'une note générale de sobriété l'activité du législateur chrétien. Si nécessaires que soient les prescriptions nouvelles et détaillées, la condition des Juifs avant Jésus pose une limite que jamais plus ne doit atteindre la société issue de l'Évangile.

Ainsi a-t-on jugé des actes extérieurs. Des dynamismes intérieurs, la difficulté propre est tout autre, car elle se prend non de leur contenu mais du sujet agissant. Elle ne se mesure que d'après la correspondance qu'ils refusent ou suscitent chez qui doit les produire. Vaincre une telle difficulté, c'est-à-dire rendre l'acte léger de lourd qu'il était, n'engage rien d'autre qu'une modification du sujet, en regard de ce qui lui est demandé. Le «ce qui est à faire» se confond avec «la manière de le faire». Un tel acte délesté de son contenu ne devient pas plus facile; il prend sa valeur dans la manière dont il est assumé.

En outre, l'entière et absolue rectification des actes intérieurs est la prétention propre à l'Évangile. Nous n'irons pas jusqu'à dire que l'Évangile commande le mode vertueux, comme s'il devait procéder d'un habitus au sens aristotélicien, avec toutes les perfectionnements qui s'ensuivent; l'Évangile veut que le cœur soit accordé avec

41. Le passage d'Augustin provient d'une Réponse à Januarius (*Ep.* 55, c. 19,35; *PL* 33, 21).

ses actes ou avec ses omissions⁴². Telle est la difficulté distincte de la Loi nouvelle.

Mais avec la difficulté, la Loi nouvelle apporte de quoi la vaincre. Elle prescrit au chrétien d'agir d'une certaine manière, certes, mais ne répand-elle pas aussi dans les cœurs la grâce et la charité qui les accordent avec leurs exigences intimes? La position de saint Thomas sur la Loi nouvelle comme force justifiante résout le problème que nous venons de rencontrer. Non seulement la Loi nouvelle prescrit l'amour, mais elle le garantit sous la force éminente de la charité⁴³. Par l'effet de cette disposition intérieure et pénétrante, les actes les plus secrets se purifient et se rectifient. L'amour engage l'origine même de la vie affective; il n'est plus un seul sentiment qui n'en subisse l'influence.

Et puisque les actes extérieurs proviennent de la même source, nous comprenons que, difficiles en eux-mêmes, ils deviennent légers à celui qui aime. Fidèle à l'une des insistances de saint Augustin (entre la loi et l'amour existe désormais une affinité qui transforme l'observation de la loi: elle n'était jadis que principe d'obligation, elle suscite maintenant le mouvement par lequel nous nous empressons de lui obéir), la théologie de saint Thomas retient donc la déclaration du Seigneur sur la légèreté de son joug. Mais nous voyons qu'elle a résolu le problème⁴⁴, selon la voie de l'amour «*propter amorem, in quo lex ipsa consistit*».

Un pouvoir transformant est donc attaché à l'amour, grâce auquel l'intolérable devient facile et l'ardu joyeux. Solution héroïque, convenons-en. Mais la force totalisante de la Loi nouvelle, encore une fois, ne relève pas d'une pure prescription: elle est principalement don de l'Esprit-Saint et de la charité.

42. «Jésus n'est pas venu abolir la Loi, mais la porter à son point le plus parfait d'accomplissement. On voit ce qu'il faut entendre par là. C'est méconnaître la volonté de Dieu que de s'arrêter à la lettre de la Loi; il faut encore en pénétrer l'esprit. Le but de la Loi, c'est de donner aux hommes une norme d'agir qui les rende purs et saints. Mais cette pureté ne consiste pas en ablutions purement extérieures, qui n'engagent pas le cœur; elle est avant tout spirituelle; elle est conditionnée essentiellement par l'amour, par la rectitude du cœur. Celui dont le cœur est purifié par l'amour, celui-là accomplit toute la Loi» (BOISMARD, MARIE-ÉMILE, *loc. cit.*, p. 71).

43. À ce sujet, lire les très beaux textes de saint Thomas; I-II, q. 93, a. 6; *Super Ep. II ad Cor. lect.*, 1. 2, n. 90; I-II, q. 107, a. 1, ad 4. Voir aussi les excellentes remarques du père STANISLAS LYONNET dans *La Vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, Cerf, 1965, pp. 169-195.

44. I-II, q. 107, a. 4, ad 2.

Loi de liberté

En déclarant que la Loi nouvelle est plus légère que l'ancienne, saint Thomas va mettre en valeur la liberté caractérisant le régime de l'Évangile⁴⁵.

Cette notion est fondée par le mot explicite de saint Jacques (*Jc* 1,3) désignant la loi parfaite, c'est-à-dire celle que Jésus a accomplie, comme loi de liberté (*Jc* 2, 12). Sans interpréter cette manière de parler de saint Jacques comme une émancipation à l'égard de la loi de Moïse, il est remarquable que nous recevions de lui une formule qui traduit les plus fortes revendications du Nouveau Testament en faveur des prérogatives chrétiennes. Jésus avait dit aux Juifs: «La vérité vous libérera» (*Jn* 8, 32), entendant que la foi en lui est la seule force propre à les garder du péché, qui est servitude par excellence. Saint Paul retient et exploite cette pensée du péché comme servitude et de la justice comme liberté, en spécifiant que la loi mosaïque fut impuissante à opérer la justification. Celle-ci ne s'obtient pas par les œuvres, mais par la foi en Jésus-Christ. Il est sûr cependant que la libération à l'égard du péché engage le chrétien dans un service où se retrouvent pour lui les obligations morales imposées par la loi. Dans ces termes, la liberté chrétienne ne serait pas sans affinité avec la conception stoïcienne de l'homme libre, c'est-à-dire maître de ses passions et conforme à sa nature, avec toute la différence qui sépare une doctrine morale d'une doctrine religieuse et la glorification de l'homme de la reconnaissance du salut reçu en Jésus-Christ. Mais la liberté chrétienne selon saint Paul s'entend en corrélation avec l'abrogation de la loi, ce qui ne va pas sans l'émancipation à l'égard des observances cérémonielles et notamment de la circoncision. En faveur de la liberté, cette seule spéculation fait une différence considérable entre le chrétien et le Juif. Mais la présence de l'Esprit dans l'âme rénovée du chrétien projette la liberté sur sa vie; d'une part, il échappe à des prescriptions littérales jadis souveraines, d'autre part, la vie morale elle-même en est transformée pour lui. L'affirmation de saint Paul: «Le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (*2 Co* 3, 17), entendue en conformité avec ses diverses déterminations, traduit à merveille le mouvement de sa pensée et sa conception de la vie chrétienne.

45. I-II, q. 108, a. 1 ad 2. Voir DI MONDA, ANTONIO M., *La legge nuova della liberta secondo San Tommaso*, Napoli, Conv. S. Lorenzo Maggiore, 1954, pp. 52-71 et 89-175.

Cette liberté en nous est l'effet de la libération opérée par le Christ: «C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés» (*Ga* 5, 1).

Une donnée aussi ferme et aussi importante devait être retenue par les docteurs chrétiens⁴⁶. Saint Thomas reçoit directement de saint Augustin et du Nouveau Testament la conception qui associe la Loi nouvelle et la liberté. Selon saint Paul dans l'épître aux Romains (*Rm* 6), les chrétiens ne sont plus sous la loi: saint Thomas entend qu'ils ont cessé de subir la contrainte de la loi, dont n'est retenue du reste que la loi morale, puisqu'ils en remplissent les obligations avec amour. À ce compte, les Juifs étaient esclaves, les fidèles de la Loi nouvelle sont libres⁴⁷. La même sentence de l'Apôtre dans l'épître aux Galates: «... Si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la loi» (*Ga* 5, 18), conduit saint Thomas à des explications équivalentes fondées sur la distinction des deux genres de préceptes et, quant aux préceptes moraux, sur la différence entre l'obligation et la contrainte⁴⁸. Il convient pareillement avec *I Tm* 1,9, que la loi n'a pas été instituée pour le juste; pour lui, le poids ne s'en fait plus sentir par l'effet de sa bonne disposition intérieure. En outre, il n'importerait plus d'édicter des lois si tous étaient justes, les justes étant à eux-mêmes leur loi⁴⁹.

Enfin, commentant *II Co* 3,17, il affirme qu'obéir à l'Esprit-Saint, c'est être libre, alors que limiter son obéissance à des lois extérieures, Dieu en fût-il le législateur, constitue une aliénation:

Celui qui évite le mal, non parce que c'est un mal, mais en raison d'un précepte du Seigneur, n'est pas libre. En revanche, celui qui évite le mal parce que c'est un mal, celui-là est libre. Or, c'est là ce qu'opère le Saint-Esprit qui perfectionne intérieurement notre esprit en lui communiquant un dynamisme nouveau, si bien qu'il s'abstient du mal par amour, comme si la loi divine le lui commandait; et de la sorte, il est libre, non qu'il ne soit pas soumis à la

46. Nous pensons ici spécialement à saint Augustin. Voir *De Natura et Gratia*, c. 69; *PL.* 44, 289; *De Perfectione justi hominis*, c. 10; *PL.* 44, 302; *Contra Adimatum*, c. 15; *PL.* 42, 152 sq. Ajoutons la *Somme d'Alexandre de Halès* où la liberté distingue avec la miséricorde et l'amour la Loi évangélique (1. III, p. 2, inq. 4; tr. 1, q. 6 m. 2, c. 3; t. IV, 854).

47. *Super Exp. ad Rom. lect.*, c. 6, l. 13, n. 497.

48. *Super Exp. ad Gal. lect.*, c. 5, l. 3, n. 318.

49. *Super Ep. 1 ad Tim. lect.*, c. 1, l. 3, n. 23.

loi divine mais parce que son dynamisme intérieur le porte à faire ce que prescrit la loi divine⁵⁰.

La vie chrétienne ne dispense pas de l'obéissance⁵¹. Et bien que saint Thomas reconnaisse que l'autorité humaine a des limites, qu'elle a bien des façons d'être injuste, qu'elle peut demander l'impossible et qu'on n'est donc pas tenu de lui obéir en tout⁵², il affirme avec vigueur que les hommes spirituels dans la mesure où ils sont conduits par l'Esprit-Saint sont soumis aux lois humaines⁵³. Cependant, ils doivent mettre dans leur obéissance ce qu'ils ont de plus avisé dans leur propre conseil et de plus prompt dans leur libre arbitre⁵⁴. Saint Thomas veut bien que certains hommes soient sujets, d'autres les maîtres; mais il entend que les sujets le soient dans l'entier respect de leur dignité d'êtres humains. C'est pourquoi il attribue aux sujets, au titre même où ils le sont, la vertu par excellence du gouvernement qui s'appelle la prudence⁵⁵. Il insiste pour que tout homme, sujet tant qu'on voudra, se gouverne lui-même où il suit la motion impérieuse de son supérieur. La prudence du sujet consiste en ce qu'il juge bon et convenable pour lui d'accomplir l'ordre du supérieur; et l'ayant ainsi jugé, en ce qu'il se décide d'agir. Sans cette intervention du sujet et de l'exercice de sa raison et de son libre arbitre, il serait conduit par son supérieur à la façon d'une chose ou d'un animal. Le sujet est un homme, donc responsable de l'action qu'il va accomplir. Il ne peut se décharger sur personne, et non pas même sur son supérieur, d'une responsabilité liée à sa nature d'être raisonnable. À ce titre, il lui appartient de vérifier si l'ordre qu'il reçoit est digne qu'il l'exécute. Son jugement et sa décision viennent s'insérer entre le commandement entendu et le commandement exécuté. Et ce jugement concerne la relation de l'acte à poser (la convenance de l'acte dont il s'agit) et de l'homme qu'il est. Ou bien il est bon ou bien il est mauvais

50. *Super Ex. 11 ad Cor. lect.*, c. 3, 1. 3, n. 112.

51. II-II, q. 104, a. 6.

52. II-II, q. 104, a. 6, ad 3; q. 105, a. 1, ad 3; q. 60, a. 5, ad 2; q. 120; I-II, q. 96, a. 4, ad 1 et ad 3; *Ibid.*, a. 6.

53. I-II, q. 96, a. 5, ad 2. Lire les remarques judicieuses du père SPICQ, CELSAS, «Le Saint-Esprit dans l'Église primitive», dans *Lumière et Vie* 10 (1953), pp. 19-20.

54. II-II, q. 104, a. 1, ad 1 et ad 3.

55. II-II, q. 50, a. 2.

pour lui d'agir comme on lui commande — bon ou mauvais à l'égard de la loi morale dont sa raison est auprès de lui le mandataire décisif. Dans le premier cas, le sujet se conforme à l'ordre reçu, mais en toute liberté et au nom de la décision dont il est l'auteur. Dans le second cas, il refuse l'obéissance. La liberté du sujet s'affirme dans une telle résistance comme elle s'affirme dans la soumission empressée. Il n'est aucune condition de servitude qui doive priver un homme de cet usage de sa raison et de sa liberté. Là se marque la limite qu'aucune souveraineté d'un homme sur un autre ne saurait franchir. L'exercice de l'autorité n'en est pas rendu plus facile. Mais à ce prix les tyrannies sont évincées et l'homme échappe à toute oppression. Saint Thomas concilie donc avec une rare maîtrise les deux exigences divergentes de la prudence et de l'obéissance: obéissance qui ne prive point de sa dignité humaine l'homme qui obéit; prudence qui ne prive point celui qui la possède du mérite d'obéir. Ainsi, on s'aperçoit que la liberté chrétienne est moins une situation de fait qu'une conquête dont chaque fidèle reste chargé. N'est-il pas clair que pour saint Thomas une obéissance aliénante n'est pas encore cette obéissance chrétienne dont l'exigence indéfinie est libératrice pour le croyant?

Nous espérons avoir quelque peu mis en lumière, comment saint Thomas, malgré des catégories et un vocabulaire étrangers à ceux des écrivains bibliques, n'a pas contaminé l'esprit de l'Évangile, mais au contraire lui est resté fidèle dans ses plus pures inspirations. Saint Thomas a analysé et précisé les notions révélées, il a structuré le message divin, l'a organisé scientifiquement, mais le point de départ de sa théologie, sa source, son guide jusqu'au bout est la Parole de Dieu. Tant au bachelier biblique qui écrit dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*: «C'est dans l'Évangile qu'on trouve l'essentiel de la foi chrétienne et la règle de toute la vie chrétienne»⁵⁶, tant au maître en théologie qui affirme dans son chef d'œuvre: «Le Sermon sur la Montagne contient la totalité de ce qu'il importe de savoir pour vivre chrétiennement»⁵⁷, on ne peut refuser à sa morale d'être une morale selon l'Évangile. Du Sermon sur la Montagne et des grands thèmes de saint Paul à la théologie de saint Thomas, il nous semble n'y avoir

56. *Super Ev. s. Matth., Epist. dedicatoria, prope finem*. Voir GUINDON, ROGER, *Béatitude et Théologie Morale chez s. Thomas d'Aquin. Origine — Interprétation*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1956, p. 167, n. 26.

57. I-II, q. 108, a. 3.

qu'une différence, celle du chemin qui conduit de la foi à la théologie en les reliant l'une à l'autre: «*fides quaerens intellectum*» — la foi en quête d'intelligence. Par là, aussi, nous ne prétendons pas que la morale de saint Thomas soit la seule morale évangélique possible. Qui pourra jamais s'illusionner au point de croire qu'il a épuisé le message du Christ? Sans doute, saint Thomas n'a pas tout dit, mais on admettra qu'il peut nous aider, nous catholiques, à renouer avec la grande tradition des Pères, en replaçant l'Évangile au point de départ et au centre de la morale, d'une façon directe et explicite. Mais surtout, au plan de l'agir moral, il nous sollicite à rendre à l'Esprit Saint son rôle principal, rôle qui l'emporte sur toutes les obligations extérieures, et à dépasser la tentation du légalisme muée aujourd'hui en antilégalisme. Saint Thomas peut être aussi très utile à nos frères protestants dans le rétablissement d'une connexion entre l'Évangile et la Loi, comme base à l'éthique; plus profondément, pour relier la justice que nous confère le Christ par la foi avec la sainteté comme l'œuvre de l'Esprit-Saint en nous⁵⁸.

58. Nous empruntons ces dernières remarques au père PINCKAERS, SERVAIS (Th.), «La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon s. Thomas», *loc. cit.*, pp. 74-75.

Rapport entre théologie et droit canonique

Viateur Boulanger

Introduction

Je veux aborder dans cette communication la question des rapports entre la théologie et le droit canonique. Si le sujet n'est pas absolument nouveau, il a suscité un intérêt certain durant la période de la révision du Code de droit canonique; intérêt alimenté certainement par la critique conciliaire faite au juridisme dans l'Église et par l'ouverture d'esprit manifestée par bon nombre de canonistes dans le sillage de Vatican II.

La démarche interdisciplinaire s'imposant de plus en plus dans le champ scientifique, les canonistes ont dû s'ouvrir à des domaines fort variés tels que la théologie, la pastorale, l'oecuménisme, sans oublier les sciences humaines telles que la sociologie, l'anthropologie, la psychologie. Passé donc le temps où un canoniste pouvait se contenter de commenter ou d'interpréter la loi et se livrer à une casuistique pointilleuse pour ne pas dire un byzantinisme juridique. Ajoutons que la réflexion ecclésiologique menée à Vatican II a fait prendre conscience de la nécessité de repenser la place et le rôle de la loi dans l'Église et, en conséquence, de revoir les rapports entre théologie et droit canonique. Il ne faut pas non plus minimiser ici l'élan que Paul VI a donné à la réflexion tout au long de son pontificat, en stimulant la révision du code par des discours et des écrits vigoureux¹.

1. Pour une analyse de la pensée de Paul VI sur les rapports entre Droit canonique et théologie, on lira avec intérêt: J. BEYER, «Paul VI et le droit canonique», dans *Les Quatre Fleuves* 18 (1984): *Liberté et loi dans l'Église*, pp. 43-75. L'auteur relève vingt-deux discours dans lesquels Paul VI développe sa pensée sur la nature du droit ecclésial. On pourra lire également J. GRELON et E. HAREL, «Nature et légitimité du droit canonique: Pour une lecture des discours de Paul VI», dans *Praxis juridique et religion*, 1 (1984), pp. 59-65.

Il faut souligner enfin que le juridisme fut, avec le triomphalisme et le cléricalisme, l'un des trois reproches majeurs faits à l'Église par Vatican II. Là se trouve l'explication de la mince place qu'occupe le droit canonique dans les textes conciliaires et la mauvaise presse qu'il a connue depuis ce temps dans de larges secteurs de l'Église.

Une telle situation a eu au moins l'avantage de susciter un renouvellement de la réflexion et de forcer les canonistes à se livrer à une nouvelle recherche du fondement des rapports entre l'Église et le droit et, par voie de conséquence, entre la théologie et le droit canonique. On a même vu apparaître une nouvelle discipline: la théologie du droit canonique, le droit canonique accédant au statut de science théologique ou encore de discipline théologique parmi d'autres². Ont alors paru plusieurs écrits sur les rapports entre théologie et droit canonique ou encore sur le fondement théologique du droit canonique.

Si l'existence de tels rapports suscite facilement un assentiment unanime, la nature et la configuration de ces rapports donnent lieu à des divergences notables. Une étude complète de la question nous conduirait sûrement à un nombre élevé de nuances dans les essais pour déterminer les rapports qu'entretiennent ou doivent entretenir la théologie et le droit canonique. Mais, pour respecter le cadre restreint de cette communication, je vais me permettre une simplification et centrer mon propos sur trois courants qui me paraissent retenir davantage l'attention.

Premier courant: «déthéologisation» du droit canonique et «déjuridisation» de la théologie³

Le mot d'ordre de «déthéologiser» le droit canonique et, par voie de conséquence, de «déjuridiser» la théologie a été lancé par

-
2. B. FRANK n'hésite pas à affirmer ce qui suit: «Le droit canonique, même s'il est un droit, ne l'est qu'accidentellement et accessoirement, car il est essentiellement et principalement une théologie — non pas la théologie, mais une discipline théologique parmi d'autres. On peut distinguer des disciplines plus théologiques et celles plus ordonnées à la pratique. Parmi les premières: l'exégétique (biblique), la patristique, la dogmatique. Parmi les secondes: l'éthique, la catéchétique et l'homélique, la canonistique et la pastorale». *Vers un nouveau droit canonique*, Cerf, 1983, p. 257 et note 6.
 3. Je m'inspire ici de l'étude de F. MARTZ et J.-F. RALITERA, «Une théologie de l'ordre canonique», *Praxis juridique et religion*, 1, 1984, 40-46.

P. Huizing (et ses collaborateurs) dans l'éditorial de la revue *Concilium*, no 8 de 1965. Si les termes utilisés peuvent paraître incisifs, le contenu n'est pas de nature à susciter la panique. Concrètement, la pensée de Huizing s'articule autour de deux grandes idées.

a) La théologie et le droit canonique ont entre eux des rapports essentiels

Huizing développe cette idée de la façon suivante. La théologie fournit au droit de l'Église ses bases préjuridiques, c'est-à-dire les données immuables de la constitution sociale, hiérarchique et sacramentelle de l'Église. Elle lui fournit également son but métajuridique, c'est-à-dire le «*salus animarum*». La théologie, précise Huizing, doit présenter au canoniste des impératifs génériques stables. À ce dernier revient la tâche de formuler ces impératifs en lois canoniques concrètes, lesquelles demeurent nécessairement variables selon les époques et les lieux.

Dans un autre article du même numéro de *Concilium*⁴, Huizing souligne que la différence essentielle entre droit canonique et droit civil est fournie par les bases théologiques de l'Église, une communauté fondée sur le triple mandat du Christ: sanctification, prédication et charge pastorale. Et c'est sur ces bases théologiques qu'un système de droit canonique peut être établi.

b) Caractère relatif du droit canonique vs caractère absolu de la norme théologique

Le caractère fondamental de la théologie, observe l'auteur, permet de ne pas identifier les règles théologiques et les règles du droit. «Il faut considérer, précise-t-il, la nature essentiellement relative des nombreuses dispositions canoniques, rendue possible par le caractère générique de leurs bases théologiques.»⁵ Pour illustrer cet avancé, Huizing définit la fonction propre du canoniste et la compare à celle du théologien:

4. P. HUIZING, «La Réforme du Droit Canon», *Concilium*, 8, 1965, 91-117.

5. P. HUIZING, «Éditorial», *Concilium* 8, 1965, 7.

La fonction propre du canoniste relève en vérité, de la technique plutôt que de la science. L'étude scientifique de la réalité ecclésiale dans tous ses aspects est le rôle de l'exégète, du spécialiste en patrologie, de l'historien, du théologien, du moraliste... Le canoniste ne s'inquiète que des différentes manières de donner à cette réalité un certain ordre au moyen de règles faisant autorité. C'est ainsi que le théologien étudie *ce qu'est* le collège des évêques, ce que doit être la relation nécessaire qui unit le Pape et les évêques entre eux. Le canoniste, lui, examine les différentes manières d'exprimer ces rapports de façon cohérente et appropriée en une série de règles ecclésiastiques. La théologie pastorale établit les meilleures façons d'exercer l'autorité, d'administrer les sacrements... Le canoniste cherche à savoir dans quelle mesure les décrets de l'autorité sont efficaces et lesquels présentent une utilité particulière pour faire passer dans la communauté et dans l'Église les conclusions de la théologie pastorale. Le canoniste dépend donc continuellement des autres pour découvrir ce qu'on attend de l'ensemble de ses décrets. En lui-même, le système est sans valeur⁶.

Cette longue citation permet de mieux saisir ce que l'auteur entend par «déthéologiser» le droit canonique. Il ne s'agit pas pour lui de placer la théologie et le droit canonique sur des voies parallèles ou en opposition radicale. Il s'agit plutôt de mettre en relief les fondements théologiques des normes canoniques, de faire une distinction plus nette entre les bases théologiques solides et stables du droit et ses règles relatives dans le temps et l'espace. Il s'agit enfin de laisser entre le droit et la théologie une distance, un intervalle qui sera rempli par les exigences et les réalités de la pastorale.

Deuxième courant: une théologie de l'ordre canonique

Même si j'annonce un second courant, il ne faut pas l'opposer automatiquement au précédent puisqu'il vient du même auteur, P. Huizing, et est développé dans un article, paru en 1972, dans la revue *The Jurist*⁷. Alors que dans l'éditorial du no 8 de *Concilium*,

6. «La Réforme du droit canonique», *Op. cit.*, 111.

7. «The Sacramental Structure of the Church and its Implications», *The Jurist*, 32, 1972, 479-493.

Huizing s'était fait le promoteur d'une nette distinction entre ce qui relève de la théologie et ce qui relève du droit canonique, voici que sept ans plus tard il propose une théologie de l'ordre canonique. On est alors spontanément conduit à se demander si la pensée de l'auteur aurait évolué au point de renier ses positions antérieures, ou s'il s'agit plutôt du développement d'une pensée déjà en gestation sept ans plus tôt.

Disons tout de suite que la théologie qu'Huizing veut exposer est une théologie de l'ordre canonique basée sur le concept d'une Église comprise comme communauté sacramentelle dans sa double dimension de communauté christologique et de communauté humaine⁸. Retenons les grandes lignes de ce développement.

Du fait qu'elle est une communauté, l'Église a besoin de structures organisationnelles. Mais, comme il s'agit d'une communauté christologique, ces structures ont un caractère original. Le caractère propre et unique de la communauté catholique est d'être une communauté sacramentelle. L'Église est sacramentelle dans la relation au Christ de l'ensemble de ses membres ainsi que de chacun d'eux en particulier. De là découle que la structure fondamentale de l'Église est une structure sacramentelle⁹.

Dans la même logique, Huizing affirme que, de cette structure sacramentelle, peut découler un ordre juridique qui est sacramentel. C'est d'ailleurs ce qui donne au droit de l'Église sa raison d'être et lui confère des caractères spécifiques, faisant du droit canon un système substantiellement différent de tout autre système juridique. Parmi les caractères spécifiques, Huizing souligne les deux suivants:

1. Le droit dans l'Église ne peut émaner simplement de la communauté des fidèles (modèle démocratique) ni être fabriqué et imposé par une hiérarchie (modèle de droit positif). Il doit se construire dans l'obéissance au Christ qui a assigné à l'Église sa mission fondamentale. Le droit vient donc préciser dans la mobilité du temps et de l'espace les modalités d'accomplissement de la mission fondamentale confiée, dans les sacrements, à l'Église tout entière, autant les fidèles que les ministres. En conséquence, les relations juridiques humaines dans l'Église ne peuvent fonctionner dans une totale autonomie, mais sont toujours en dépendance de la volonté du Christ. «L'unique modèle de toutes les relations entre

8. *Ibid.*, 492.

9. *Ibid.*, 482.

les personnes qui existent dans l'ordre canonique est celui-ci: ces relations sont et doivent être des expressions de la relation commune des deux parties avec le Christ.»¹⁰

2. Une deuxième spécificité de cet ordre canonique est qu'il ne règle pas de façon immédiate la relation des personnes avec Dieu, mais qu'il est au service de cette relation. L'ordre canonique présuppose de telles relations qui sont de l'ordre de l'amour, de la foi, de l'obéissance, relations qui ne peuvent être imposées par des normes canoniques. Ainsi, par exemple, lorsque la loi exige la profession de foi, ce n'est pas pour imposer la foi, ni même la manifestation de cette foi. La loi suppose qu'il y a une expression libre d'une foi libre et non un acte d'obéissance. En fait, si la loi peut exiger la profession de foi, c'est seulement pour déterminer qu'une condition indispensable à la vie et à des activités spécifiques de l'Église est remplie.

C'est donc dire que l'ordre canonique de l'Église présuppose la foi chez les membres. Si la foi fait défaut, il n'y a plus de fondement à la communauté sacramentelle et à son ordre canonique. On comprend alors qu'il est futile d'imposer des obligations aux personnes qui sont en dehors de l'Église ou qui l'ont quittée; et que l'Église a fait preuve de bon sens en laissant tomber le vieux principe selon lequel les non catholiques sont sujets des normes canoniques. La fonction du droit canonique en est une d'aide dans le domaine du «*salus animarum*». Il a une finalité d'ordre pastoral et est au service de la pastorale.

De la théologie de l'ordre canonique élaborée par Huizing, on peut retenir les éléments suivants.

- Le principe directeur de sa position est que le droit canonique est au service de la pastorale. En effet, pour lui, le fondement existentiel du droit canonique se situe dans la conception d'une Église christocentrique, d'une Église composée d'hommes et de femmes ayant foi en Jésus-Christ. Cette foi est fondée sur l'unique autorité de Dieu et non sur celle de la hiérarchie. Le gouvernement du magistère prend lui aussi racine dans cette foi au Christ et ne peut dès lors être exercé que comme un service. Voilà pourquoi le droit canonique doit être au service de la pastorale. En fait, faut-il le constater, la théologie de l'ordre canonique de Huizing est un approfondissement de sa théologie pastorale.

10. *Ibid.*, 483.

● Il paraît important aussi de retenir que sa théologie pastorale et sa théologie de l'ordre canonique sont avant tout des disciplines à visée pratique. Il ira jusqu'à écrire: «la valeur pratique et effective de l'ordre canonique est beaucoup plus importante que sa validité formelle»¹¹. On imagine les conséquences qui peuvent en découler.

● Si en 1965 Huizing invitait à une «déthéologisation» du droit canonique, en 1972 il semble s'orienter vers une «théologisation» du même droit canonique. Je ne crois pas pour autant qu'il s'agisse d'une volte-face. Il me paraît plus juste de penser qu'il y a évolution de sa pensée dans le sens d'un approfondissement, d'un élargissement dans la fidélité aux principes posés initialement; et aussi, semble-t-il, de la modération dans le ton.

● En 1965, Huizing voulait qu'on distingue plus nettement entre certaines bases solides et universelles et les règles et normes relatives dans le temps et l'espace. Il fallait cesser d'absolutiser théologiquement les normes canoniques. Mais il n'entendait pas couper les ponts entre droit et théologie.

En 1972, Huizing élabore les fondements préjuridiques et le but métajuridique du droit canonique en les insérant dans la condition d'un Peuple de Dieu concrètement situé. Le droit canon conserve toujours pour lui un caractère instrumental. S'il y a une théologie du droit, c'est une théologie de l'ordre canonique qui s'enracine dans la pastorale et qui se développe dans une synthèse entre la primauté de la relation à Dieu et les limites imposées par la communauté sacramentelle. Huizing n'en reste pas cependant à une affirmation des principes, il en tire des conséquences concrètes pour la vie de l'Église¹².

Troisième courant: une théologie du droit canonique

Ce courant a comme promoteur A.-M. Rouco-Varela de l'Université pontificale de Salamanque. Il a formulé sa pensée dans un article, paru en 1973, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*¹³. Sûrement bon pédagogue, l'auteur juge nécessaire, avant d'exposer sa propre position, de tracer un tableau des

11. *Ibid.*, 482.

12. Cf. «The Sacramental Structure...», *Op. cit.*, 486.

13. «Le Statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique», *Rev. des sc. ph. et th.*, 57, 1973, 203-227.

orientations ecclésiologiques et canoniques tant de l'avant-Concile que de l'immédiat après-Concile. Ce parcours est éclairant. Je vous propose donc de le suivre.

1) *L'horizon ecclésiologique et canonique pré-Vatican II*

Avant Vatican II, rappelle Rouco-Varela, l'ecclésiologie et les disciplines canoniques s'articulaient, dans un contexte polémique, autour de la notion de société parfaite, concept emprunté à l'école de droit naturel et développé sous l'influence du «*Jus publicum ecclesiasticum*»¹⁴.

Dans ce contexte, la méthodologie du droit canonique se rapproche fortement de la méthodologie du droit des sociétés séculières. Cela explique pourquoi les manuels et les traités d'ecclésiologie d'avant Vatican II traitent abondamment de pouvoir dans l'Église, de la constitution hiérarchique de l'Église et du binôme épiscopat-primauté. Même si on reconnaît que l'Église est un État d'un genre particulier, en raison de sa finalité spécifique (le «*salus animarum*»), cela ne constitue pas pour autant un phénomène particulier. Cette notion de «société parfaite», souligne l'auteur, a joué un rôle avant tout apologétique, celui d'assurer à l'Église un droit de cité parmi les sociétés sécularisées de l'époque moderne¹⁵.

Durant la période préconciliaire, une première élaboration théologique se fait jour qui tente de rendre compte de la nature socio-juridique de l'Église, à partir du mystère de l'Incarnation. Elle n'a pas réussi cependant à influencer sérieusement la réflexion sur les fondements de la dimension juridique spécifique de l'Église. Les thèses de droit public ecclésiastique ont continué de s'imposer jusqu'au Concile. D'ailleurs, observe Rouco-Varela, la notion de visibilité de l'Église déduite du principe de l'incarnation «implique existence visible et communautaire mais pas nécessairement exis-

14. Dans l'Église, cette ligne de pensée a été défendue en particulier par Ottaviani dans son *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*, qui a connu plusieurs éditions.

15. «La thèse selon laquelle l'Église est une «societas perfecta», pensée comme axe systématique de tout le traité, était destinée non à assurer les fondements d'une compréhension théologique du phénomène juridique intraecclésial, mais à consolider le point de départ théologique susceptible de prouver que la souveraineté n'était pas une propriété exclusive de l'État, mais également une qualité propre de l'Église.» ROUCO-VARELA, *Op. cit.*, 209.

tence communautaire juridiquement ordonnée. Visibilité communautaire et caractère juridique ne sauraient être identifiés»¹⁶.

2) *La pensée ecclésiologique et canonique postconciliaire*

L'auteur constate que, parmi les préoccupations doctrinales et pastorales qui ont caractérisé Vatican II, «aucune ne concernait la recherche par voie d'autorité d'un chemin pour résoudre le problème de la relation entre Église et droit ecclésial»¹⁷. Selon lui, le succès qu'ont connu les attaques contre le juridisme de l'Église préconciliaire rendait psychologiquement impossible l'émergence d'une conscience conciliaire apte à saisir l'urgence de cette problématique. De fait, même si les textes produits regorgent de principes doctrinaux à incidence canonique, nulle part, même dans la constitution *Lumen Gentium*, le Concile n'a abordé directement la question du droit comme dimension interne, immanente à l'être et à l'existence de l'Église. Pourtant, souligne-t-il fortement, «dans l'enseignement conciliaire sur l'Église, on trouve une thèse porteuse d'un germe d'une incalculable fécondité ecclésiologique pour une fondation satisfaisante du droit canonique: la thèse de la sacramentalité fondamentale de l'Église»¹⁸. Il lui faut alors déplorer que, dans les ouvrages parus après le Concile, on continuera à éluder le problème. Il s'emploie ensuite à relever les insuffisances de deux tentatives pour résoudre la crise du droit canonique: la formule de «déthéologisation» du droit canonique de la revue *Concilium* et celle du renouvellement des méthodes positives par les canonistes de l'Université de Navarre. Il porte sur ces deux mouvements une critique très sévère qu'il résume par un mot: évasion. Venons-en maintenant aux grandes articulations de sa propre position.

3) *La position personnelle de l'auteur*

L'intention de Rouco-Varela est d'offrir des critères de base, méthodologiques et doctrinaux, pour élaborer une théologie du droit canonique ou, en d'autres termes, déterminer le statut ontologique et épistémologique du droit canonique.

Pour ce faire, il faut, au point de départ méthodologique, poser correctement la question. Deux conditions sont alors préa-

16. *Ibid.*, 212.

17. *Ibid.*, 213.

18. *Ibid.*, 214.

lables: a) «Il n'est pas possible logiquement de connaître le statut épistémologique du droit canonique sans avoir auparavant fixé sa structure ontologique»¹⁹; b) Il ne s'agit pas «simplement de savoir si l'Église tolère le droit comme élément déterminant de sa vie ou si elle en a besoin comme nécessité externe». [...] la question est celle-ci: l'Église, comme telle, [...] a-t-elle de nécessité interne besoin du droit pour être elle-même, pour être ce sacrement du salut chrétien[...]?»²⁰

Le développement de sa pensée consiste à démontrer que, tant dans son statut ontologique qu'épistémologique, le droit canonique est théologique. Il le fait en s'appuyant sur le principe que, pour définir le droit canonique, il faut partir de la considération de tout le mystère de l'Église. «Il ne faut pas espérer, souligne-t-il avec force, trouver une solution théologiquement satisfaisante du problème de l'existence du droit ecclésial en concentrant son attention de manière unilatérale sur l'un des aspects partiels de la réalité de l'Église[...]»²¹. Il faut au contraire «parcourir le processus progressif par lequel s'acquiert la compréhension théologique des données fondamentales en laquelle se révèle le mystère de l'Église»²².

Pour l'auteur, ce processus se réalise de la manière suivante: a) la considération de l'Église comme peuple de Dieu, où s'enracine l'ultime fondement de l'aspect communautaire de l'être de l'Église; b) cette communauté est christologique et, par le fait même, incarnée, visible; c) par sa nature christologique, l'Église (visible) est sacrement dans la Parole et les sacrements, et possède une structure kérygmaticque; elle est une communauté articulée; d) cette communauté articulée par le kérygme et le sacrement se réalise existentiellement comme communauté apostolique. C'est précisément cette considération progressive du mystère de l'Église, conclut Rouco-Varela, qui dévoile son «articulation socio-communautaire» ou, en d'autres termes, sa «dimension canonique».

Pour ce qui est du statut épistémologique du droit canonique, Rouco-Varela le dit également théologique, et cela dans ses trois phases: sapientielle (connaissance des principes et structures fonda-

19. *Ibid.*, 220.

20. *Ibid.*, 221-222.

21. *Loc. cit.*

22. *Loc. cit.*

mentales), historique (connaissance du développement et du déroulement à travers les âges), scientifique et pratique (connaissance de la législation canonique en vigueur). Ces trois phases, souligne-t-il, ont toutes trait aux «réalités de l'univers de la foi»²³.

Quelques réflexions critiques

Il ne fait pas de doute que l'entreprise de Rouco-Varela vise à contrer la menace qui pèse sur le droit canonique dans la crise antijuridique des années 60. Pour y parvenir, il faut trouver un fondement intrinsèque à l'obligation de la loi canonique. Or, à ses yeux, la christologie et l'anthropologie chrétiennes ne sont pas en mesure de fonder adéquatement le caractère contraignant d'obligation dans l'ordre religieux. Les chrétiens ne peuvent, selon lui, se comporter dans l'ordre religieux comme les citoyens dans les démocraties libérales en faisant appel, par exemple, à des droits pour contrer l'autorité. Pour le canoniste espagnol, ce qui prime, ce ne sont pas les droits des chrétiens, mais l'Église, instrument de salut. Voilà pourquoi la clef de voûte de son système est l'ecclésiologie, laquelle conduit à une «théologisation» indubitable du droit. Il s'agit donc de fonder théologiquement le droit en le situant dans la réalité ecclésiale elle-même, et non seulement de le justifier par une volonté extrinsèque du Christ, par exemple.

Si cohérente et séduisante soit-elle, la position de Rouco-Varela n'en suscite pas moins certaines interrogations, la suivante en particulier: la tentative de «théologisation» du droit ne constitue-t-elle pas une justification idéologique d'un pouvoir de domination au sein de l'Église et, par voie de conséquence, un appui solide à une autorité hiérarchique forte? C'est là une question que pose Djovi Gally dans un article au titre évocateur: «Théologie du droit: théologie ou idéologie?»²⁴. Même s'il élabore peu sa réponse, l'auteur présente quelques arguments qui, à mon avis, appellent considération.

Un premier argument, de nature théorique, est que le droit est de sa nature philosophique. Le droit indique, en effet, ce qui, socialement, doit être fait ou pas, est permis ou illicite, ce qui, socialement, confère un pouvoir à quelqu'un ou le lui retranche.

23. *Ibid.*, 225.

24. *Praxis juridique et religion*, I, 1984, 66-71.

Droit et société sont irrémédiablement liés. En conséquence, l'existence d'un droit divin, auquel doit faire appel la théologie du droit, est antinomique avec l'essence du droit. Même la théologie, comme réflexion sur le «donné» révélé, ne peut fonder le droit qu'à partir des catégories de la raison, laquelle s'appuie sur la praxis sociale. Gally refuse donc qu'on veuille soustraire le droit (canonique) à la philosophie pour l'insérer dans la théologie. Il note d'ailleurs que l'apparition de la théologie du droit coïncide, comme par hasard, avec l'abandon «officiel» du «*Jus publicum ecclesiasticum*». De plus, à ses yeux, cette recherche systématique d'une légitimité théologique du droit de l'Église est suspecte à plus d'un titre. Il y voit d'abord une régression par rapport à l'esprit d'ouverture qui s'est manifesté au Concile. En second lieu, cette théologie ne réussit pas en fait à se détacher du «*Jus publicum ecclesiasticum*» tout en le combattant, puisqu'elle conduit à une «juridisation» de la théologie. Comme le droit, affirme-t-il avec justesse, est par définition porteur d'idéologie, l'effort pour situer le droit canonique dans le domaine de la théologie ne peut que donner un relent idéologique à la sphère du théologique. Et si, à la limite, la théologie peut supporter un tel transfert, la foi, elle, ne le peut pas. Enfin, la théologie du droit apparaît suspecte à un troisième titre. C'est que, au lieu d'analyser les causes profondes de la crise de confiance qui s'accroît entre la société et l'institution ecclésiale, cette tentative constitue plutôt une fuite en avant. L'Église est, elle aussi, une communauté humaine. À ce titre, elle ne peut se soustraire à la loi de l'évolution qui sévit dans toutes les sociétés. Le droit ne peut qu'accompagner cette évolution. Le fonder théologiquement, c'est en fait lui enlever cet attribut pourtant essentiel à la réalité même du droit.

Une telle critique conduit l'auteur, on le comprend facilement, à manifester de fortes réserves face à la tentative de la «théologisation» du droit et à se déclarer plutôt partisan de la «déthéologisation». Par là, il rejoint avec assez d'aisance la position de Huizing.

Pour ma part, j'avoue être sensible à ce type de critique, surtout parce qu'elle met en garde contre une tendance, si bien intentionnée soit-elle, à absolutiser, pour ne pas dire «sacraliser», le droit canonique. Il est vrai que l'Église Peuple de Dieu, réalité sacramentelle, mystère de salut, ne peut être identifiée aux autres sociétés humaines. Il n'en reste pas moins que, dans sa dimension visible, humaine, elle a besoin d'une organisation, d'un droit et d'un ensemble de règles. Mais même si la nature et la finalité de

l'Église appellent un droit d'un type particulier, ce droit n'en demeure pas moins un droit humain, imparfait et susceptible d'adaptations constantes. «*Jus canonicum semper reformandum.*» Vouloir l'élever au statut de droit «divin», c'est, me semble-t-il, risquer de lui retirer son caractère de contingence et d'imperfection. En voulant faire du droit canonique un objet spécifique de la théologie, comme le veut la théologie du droit, ne risque-t-on pas de fausser le droit lui-même? Et, à la limite, n'y a-t-il pas un danger pour la foi elle-même? Une question à approfondir.

Les droits de la personne dans le nouveau Code de droit canonique

Henri Beaumont

Le titre qui a été suggéré pour cet exposé est le suivant: «Les droits de la personne dans le nouveau Code de droit canonique». L'ancien Code ne contenait aucune section particulière traitant de cette question. Dans la partie concernant les clercs, on énumérait cependant les droits et privilèges, de même que les obligations des clercs¹; on faisait de même quand il était question des religieux². Dans la courte section traitant des laïcs, on ne mentionnait que leur droit à recevoir des clercs les biens spirituels et l'aide nécessaires au salut (c. 682).

Dans le nouveau Code toutefois, une section traite «des obligations et droits de tous les fidèles»³ et une autre, des «obligations et droits des fidèles laïcs»⁴. Toutefois, avant de passer à l'étude de ces «obligations et droits», il nous faut préciser le sens des termes utilisés, qui sont parfois fort ambigus et même, à certains égards, piégés. Louis de Naurois définit comme suit les droits et libertés de l'être humain:

On entend par droits et libertés de l'homme l'ensemble des prérogatives dont il peut se prévaloir, soit en face de ses semblables, pris individuellement, soit en face des institutions dont il fait partie, et plus particulièrement de l'État: droit à la vie, droit à l'assistance, liberté de circuler, liberté de culte, etc. Les termes de droits et de libertés sont du reste équivoques: je puis aussi bien dire que j'ai

1. *Codex Juris canonici*, 1917, livre II, 1ère partie, titres 2 et 3, cc. 118-144.
2. *Ibid.*, livre II, 2ème partie, titre 13, cc. 592-625.
3. *Code de Droit canonique*, latin-français, Centurion-Cerf-Tardy, 1984, Livre II, Titre 1, cc. 208-223.
4. *Ibid.*, Livre II, Titre 2, cc. 224-231.

le droit, ou que je suis libre de circuler; il y a une différence importante entre mon droit à la vie, entendu comme pouvoir de m'opposer aux agressions et mon droit à l'assistance, entendu comme pouvoir d'exiger les secours dont, indigent, j'aurais besoin. L'examen du fondement de ces prérogatives permettra de préciser cette terminologie⁵.

Ce fondement n'est autre que le respect de l'être humain comme personne. Ce qui est propre à une personne humaine, c'est son intelligence, sa liberté, sa capacité d'assumer des responsabilités. Par son intelligence elle peut discerner son bien, sa fin ultime et les moyens qui sont à sa disposition pour atteindre cette fin. Libre, elle peut entreprendre la poursuite de cette fin, choisir les moyens qui lui apparaissent les plus aptes, ou même renoncer à poursuivre son bien. En définitive, la personne humaine est seule responsable de son destin, qui sera celui qu'elle aura voulu, sans que personne ne puisse le réaliser à sa place. Intelligente, libre et responsable, la personne humaine est un être unique et irremplaçable.

Mais en même temps qu'elle est un être unique, la personne est aussi un être social: elle ne peut réaliser seule son destin. À cause de ses limites, elle doit recevoir des autres ce qui lui manque et elle a aussi une responsabilité à l'égard de ceux qui l'entourent. Ces deux dimensions, singularité et sociabilité, sont inséparables l'une de l'autre. Les droits et libertés de l'être humain découlent de là: ils ne sont que les différents aspects du respect qui lui est dû, dans son intelligence, sa liberté, sa responsabilité, tant dans sa dimension singulière que dans sa dimension sociale.

Droits fondamentaux et droits sociaux

La personne humaine est inviolable; pour protéger cette inviolabilité, on peut faire appel aux droits fondamentaux de l'être humain. Indépendamment de son origine, de sa condition sociale, de son milieu, l'être humain porte en lui-même un certain nombre de droits tellement inhérents à sa personne qu'ils ne sauraient être méconnus sans que, du même coup, son essence en soit altérée.

5. DE NAUROIS, LOUIS, «Introduction à l'étude des droits et libertés de l'homme», dans *Revue de droit canonique*, 14, 1964, p. 222-240. (Nous nous sommes largement inspiré de cet article pour la présentation de la première partie de cet exposé.)

Ces droits sont antérieurs à toute législation positive: ce sont, entre autres, le droit à la vie, à l'intégrité, à l'honneur.

On s'aperçoit cependant vite qu'un droit n'est d'aucun profit pour un individu s'il n'est pas en mesure de le mettre en œuvre. Se dégage alors une notion nouvelle des droits de l'homme qui vise à la réalisation concrète des facultés incluses dans les droits fondamentaux classiques: celle de droit social. Le droit social est celui dont le titulaire n'est pas seulement la personne en tant qu'incarnation de la nature humaine, mais l'individu tel que situé dans les multiples rapports sociaux où il se trouve concrètement engagé. Les droits fondamentaux ne peuvent pratiquement se réaliser sans l'intervention des autres individus et surtout celle des pouvoirs publics, qui créent les conditions nécessaires à leur réalisation. Le droit social tend à prolonger, dans leurs conditions d'exercice, les exigences formulées par les droits fondamentaux. Il ne se contente pas de ce que les pouvoirs publics ne mettent pas d'obstacles à l'exercice des droits fondamentaux, mais il veut que ces pouvoirs établissent des conditions favorables à leur réalisation.

Libertés intérieures et libertés extérieures

La personne humaine n'est pas seulement inviolable, elle est aussi autonome. Elle se détermine elle-même et agit selon ce qu'elle a décidé: ce sont les libertés: liberté religieuse, liberté familiale, liberté de circuler... Les libertés ont un caractère dynamique: elles permettent à l'être humain de juger, de se former une opinion, de décider: ce sont les libertés intérieures, puis d'agir conformément à sa décision, et ce sont les libertés extérieures.

Les libertés intérieures sont inviolables: l'être humain n'est responsable de ses décisions que devant sa conscience et devant Dieu. Personne ne peut exercer sur lui une contrainte: l'autorité elle-même n'a aucune qualité pour le pénaliser en raison de ses convictions profondes. La seule façon d'agir sur la personne humaine est de procéder par invitation, par persuasion, en suscitant des motivations, mais elle demeure toujours libre d'accepter ou de refuser ce qui est proposé. On sait toutefois que, malheureusement, des pressions indues peuvent s'exercer sur certains individus, pressions qui aboutissent par ricochet à une pénalisation en raison de convictions religieuses ou politiques: se pose ainsi le problème des «délits d'opinion».

Une question beaucoup plus délicate se pose quand il s'agit des libertés extérieures. L'être humain doit vivre avec des semblables et est soumis aux exigences du bien commun et de l'ordre public. Or il arrive que des individus considèrent comme licite et même comme obligatoire ce que la communauté à laquelle ils appartiennent considère comme mauvais. Une personne doit-elle toujours être laissée libre d'accomplir ce qu'elle croit licite et même obligatoire? Les moralistes admettent communément que chacun peut et même doit suivre sa conscience, fût-elle «invinciblement erronée». On ne peut toutefois en déduire pour autant que la société ne doive jamais réprimer les actes ainsi posés. La liberté des uns est limitée par la liberté des autres. Les libertés extérieures ne sont concevables que dans le cadre des principes de base d'une civilisation et en considération de la nature d'une société donnée. Le vrai problème est de savoir discerner quels sont ces principes de base qui assurent un minimum de cohérence et d'unité dans la société. L'équilibre entre la tolérance et la répression peut être difficile à cerner, d'autant plus que les autorités elles-mêmes peuvent être soumises à des conditionnements psychologiques, culturels et religieux qui ne sont pas toujours favorables à un jugement équitable en cette matière.

Il est évident qu'on ne peut parler de droits et de libertés sans mettre en parallèle des devoirs, des obligations, des responsabilités. Le droit à être éduqué implique le devoir de se cultiver; le droit à être consulté implique le devoir de donner son avis. Reconnaître la liberté des parents en matière d'éducation de leurs enfants exige qu'ils portent en premier la responsabilité de cette éducation. La liberté d'expression inclut le devoir du respect de la dignité des autres. La liberté religieuse, la liberté de conscience exigent que chacun éclaire et forme sa conscience en tenant compte des grandes valeurs humaines et religieuses de la société. On pourrait ainsi aligner tous les droits, toutes les libertés, et montrer les devoirs, les responsabilités qui leur correspondent.

Droits de la personne dans le nouveau Code

Tel que déjà indiqué, le nouveau Code de Droit canonique contient une section traitant des «obligations et droits de tous les fidèles» et une autre, des «obligations et droits des fidèles laïcs». Dans ces sections comme dans l'ensemble du document, le Code a conservé comme il se doit une forme juridique: on ne peut en attendre de longs développements doctrinaux ou une réponse à

toutes les questions qui se posent concernant les divers secteurs d'activité du peuple de Dieu.

Le droit présuppose un enseignement doctrinal et ne peut trancher des discussions théologiques concernant des questions controversées sur les ministères, l'ordination des femmes, la nature des sacrements. On ne peut attendre d'un droit, quel qu'il soit, plus que, en raison de sa nature, il peut donner. Ceci étant précisé, nous pouvons passer aux points les plus intéressants concernant les droits de la personne dans le nouveau Code.

Notion de personne

Dans toute société, le droit présuppose la nature de la personne humaine et doit préciser quels sont les membres auxquels il s'adresse et qui seront tenus aux prescriptions contenues dans le Code. Dans le cas qui nous intéresse, le Droit canonique s'adresse d'abord aux membres de l'Église catholique, et plus précisément de l'Église latine, puisqu'on est à préparer un Code particulier pour les Églises orientales unies à Rome. Selon cette destination, le concept de personne ne sera pas celui de personne humaine, qui est présupposé, mais celui de personne au sens juridique: un sujet de droits et d'obligations dans cette société qu'est l'Église. Ce qui constituera la personne, en ce sens, c'est le baptême: «Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Église du Christ comme personne, avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition, pour autant qu'ils sont dans la communion de l'Église et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle» (c. 96).

Les fidèles du Christ sont ainsi constitués peuple de Dieu par le baptême et appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle s'accomplisse dans le monde. «Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme société, subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui» (c. 204, no 2). On voit dans le mot «subsiste» plutôt que dans le mot «est» une nuance indiquant que l'Église catholique ne possède pas en exclusivité la qualité d'Église du Christ: les autres Églises chrétiennes, appelées Églises sœurs, plutôt qu'hérétiques ou schismatiques comme dans l'ancien Droit, participent elles aussi à l'Église du Christ. Le Code admet ainsi une pleine communion à l'Église catholique et une communion partielle, notamment dans le

canon 383, no 3, où il est question des «frères qui ne sont pas en communion pleine avec l'Église catholique...» Des conséquences pratiques découlent de cette admission, par exemple quand il s'agit de l'intercommunion: sur cette question les évêques ou la conférence des évêques ne peuvent prescrire des règles générales sans avoir consulté l'autorité compétente de l'Église ou de la Communauté non catholique concernée (c. 844).

Même si tous les baptisés sont considérés comme personnes, il faut préciser que, lorsqu'il s'agit de lois purement ecclésiastiques, seuls les baptisés dans l'Église catholique ou qui y ont été reçus y sont tenus, à condition qu'ils jouissent de l'usage de la raison et que, à moins de disposition contraire, ils aient atteint l'âge de sept ans accomplis (c. 11). L'ancien Droit affirmait, au contraire, que tout baptisé était, en principe, tenu à ces lois, à moins de disposition contraire.

L'Église est une société à adhésion volontaire et c'est par sa volonté libre que chacun y adhère; l'enfant qui a reçu le baptême doit normalement ratifier l'engagement pris en son nom par ses parents et ses parrains. Les baptisés qui font partie de l'Église catholique ont «une obligation générale de garder toujours, même dans leur manière d'agir, la communion avec l'Église» (209). On constate cependant que certains membres renoncent à cette adhésion. Sans reconnaître un «droit» à la dissidence, le Code admet le fait et reconnaît des conséquences pratiques à cette renonciation, notamment dans le fait que, contrairement à l'ancien Droit, «une personne catholique n'est plus tenue à la forme juridique de célébration du mariage si elle a quitté l'Église par un acte formel» (c. 1117).

Égalité des personnes

Dans la partie qui traite des «obligations et droits de tous les fidèles»⁶, le Code établit d'abord une «véritable égalité» de tous les fidèles, en précisant toutefois «selon la condition et la fonction propre à chacun» (c. 208, no 1). D'où, à condition de posséder la compétence requise, les laïcs, hommes ou femmes, peuvent être «admis aux offices et charges ecclésiastiques qu'ils peuvent exercer selon les dispositions du droit» (c. 228, no 1). Ils peuvent être experts ou conseillers des pasteurs «même dans les conseils selon le droit» (c. 228, no 2). Ils peuvent enseigner les sciences sacrées,

6. *Ibid.*, *Code de droit canonique*, cc. 208-223.

être chanceliers dans les diocèses, exercer les fonctions de juges, de défenseurs du lien, d'avocats ou de notaires dans les tribunaux ecclésiastiques, participer à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse. Le curé, au sens canonique du terme, doit cependant être un prêtre (c. 517, no 2).

Une restriction est toutefois posée au niveau des ministères ordonnés: seuls les laïcs hommes qui ont l'âge et les qualités requises peuvent être admis aux ministères de lecteurs et d'acolytes (c. 230, no 1) et, à plus forte raison, au diaconat et à la prêtrise. Toutefois, en vertu d'une députation temporaire, tous les laïcs compétents, hommes ou femmes, peuvent exercer certaines fonctions propres à ces ministères (c. 230, no 2). Ainsi ils peuvent exercer le ministère de la parole, présider les prières liturgiques, célébrer le baptême solennel, distribuer la communion, être désignés pour présider la célébration des mariages à défaut de prêtres et de diacres, etc. Tout en constatant un élargissement dans l'accès des laïcs à diverses fonctions, on peut regretter que le Code n'autorise dans ces cas qu'une fonction de substitution. Il est clair cependant, pour le Code, que cette diversité et cette complémentarité des fonctions dans l'Église, comme dans toute société, n'affecte en rien l'égalité fondamentale de tous les fidèles.

On constate donc que le Code ne présente aucune ouverture à l'ordination des femmes: il se limite à affirmer l'impossibilité d'une telle ordination, sans en donner les raisons et sans envisager l'éventualité d'une telle ordination pour l'avenir. Étant donnée la nature du droit dans une société, il ne peut que rappeler la ligne de conduite actuelle sans aller plus loin dans l'approfondissement de la question.

Libertés

Après avoir indiqué que «les fidèles conscients de leur propre responsabilité sont tenus d'adhérer par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, comme représentants du Christ, déclarent en tant que maîtres de la foi ou décident en tant que chefs de l'Église» (c. 212, no 1), le Code admet une certaine liberté d'expression pour ces fidèles qui «ont la liberté de faire connaître aux Pasteurs de l'Église leurs besoins surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits» (c. 212, no 2). Le paragraphe 3 du même canon va plus loin que la simple liberté d'expression de souhaits et admet une liberté d'expression dans les termes suivants: «Selon le devoir, la

compétence et le prestige dont ils jouissent, ils ont le droit et même parfois le devoir de donner aux Pasteurs de l'Église leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église et de le faire connaître aux autres fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et la révérence due aux Pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes». Le principe de la liberté d'expression et de diffusion d'opinions est donc admis avec des réserves probablement susceptibles d'interprétations diverses selon la mentalité des personnes en cause.

Dans le domaine de la recherche dans les disciplines sacrées, le Code admet «une juste liberté de recherche comme aussi d'expression prudente de leur opinion dans les matières où ils sont compétents», mais il précise «en gardant le respect dû au magistère de l'Église» (c. 218).

Les fidèles ont également dans l'Église la liberté d'association: ils sont libres de fonder et de diriger des associations ayant pour but la charité ou la piété, ou la promotion de la vocation chrétienne dans le monde (c. 215). Ces associations privées de fidèles restent sous la responsabilité des personnes qui les fondent ou les dirigent et ne peuvent se déclarer officiellement catholiques sans l'autorisation de l'autorité compétente. L'autorité peut, si les fidèles le demandent et si certaines conditions sont réalisées, les approuver et même les recommander.

Quand il s'agit des associations publiques de fidèles et des instituts religieux, qui engagent plus directement la vie de l'Église comme telle, leur érection est réservée comme il se doit à l'autorité compétente et des règles plus précises sont établies pour leur fondation, leur direction et l'ensemble de leurs actions.

Les droits

Le Code reprend, pour sa part, l'énoncé de certains droits fondamentaux déjà formulés dans diverses chartes, tel le droit au respect de sa personne, le droit à sa réputation, à son intimité (c. 220), au libre choix d'un état de vie (219). Sur le plan plus spécifiquement ecclésial, le Code mentionne le droit à l'éducation chrétienne (c. 217) et le droit, pour les laïcs, d'acquérir une connaissance plus profonde des sciences sacrées enseignées dans les universités ou facultés ecclésiastiques et dans les instituts de sciences religieuses, en fréquentant les cours et en acquérant les grades académiques (c. 229, no 2). Les laïcs ont également la

capacité de recevoir de l'autorité ecclésiastique le mandat d'enseigner les sciences sacrées (c. 229, no 3).

Dans la ligne de leur autonomie, les fidèles ont le droit de rendre un culte à Dieu selon leur rite propre et suivant leur forme de vie spirituelle, qui soit toujours conforme à la doctrine de l'Église (c. 214). Ils ont aussi le droit de revendiquer et de défendre leurs droits devant le for ecclésiastique compétent et d'être jugés avec équité (c. 221).

De la part des pasteurs, les fidèles ont le droit de recevoir «l'aide provenant des biens spirituels de l'Église, surtout de la parole de Dieu et des sacrements» (c. 213). Les ministres sacrés ne peuvent refuser les sacrements si les fidèles qui les leur demandent «opportunément, sont dûment disposés et ne sont pas empêchés par le droit de les recevoir» (c. 843, no 1). Sont en fait exclus de la communion eucharistique «les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine, et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste» (c. 915). Comme, même dans les textes officiels de l'Église, tel *Familiaris Consortio*, on admet que dans le cas des divorcés remariés civilement ou d'autres situations analogues, ces conditions «d'obstination dans un péché grave et manifeste» ne se réalisent pas nécessairement, nous pouvons en conclure que le refus de sacramentalisation, dans ces cas, n'est pas directement envisagé par le Code de droit canonique. Ce sont donc d'autres textes de l'Église qui peuvent orienter la pastorale concrète dans ces diverses situations.

Il est finalement opportun de mentionner que, dans la plupart des cas, le Droit canonique rappelle des droits fondamentaux des membres de l'Église. Ayant moins de possibilités que l'État de favoriser l'exercice de ces droits, l'Église s'efforce, à son niveau, d'assurer le libre exercice de ces droits pour chacun des fidèles qui la composent.

Obligations des fidèles

À ces droits et libertés des fidèles sont liées les responsabilités et obligations correspondantes: nous en avons noté au passage un certain nombre. Les fidèles doivent garder la communion avec l'Église, travailler, chacun à son niveau, à la diffusion de l'Évangile, au bien commun du peuple de Dieu. Ils ont la responsabilité de soutenir les œuvres de l'Église; les parents doivent veiller à l'éducation de leurs enfants, etc.

Il est à noter que reviennent plusieurs fois les termes «conformité à la doctrine de l'Église» (c. 214), «obéissance aux Pasteurs comme représentants du Christ» (c. 212), «étant sauvés l'intégrité de la foi et des mœurs et la révérence aux Pasteurs» (212, no 3). Même présentée comme peuple de Dieu, l'Église demeure une société hiérarchique, caractéristique dont le nouveau Code ne pouvait évidemment pas ne pas tenir compte.

Conclusion

En conclusion, nous pouvons constater que le nouveau Code constitue, sur plusieurs points, un progrès par rapport à l'ancien Droit. Si on tient compte de la nature du droit, de la constitution de l'Église, peuple de Dieu mais hiérarchique dans sa constitution, nous pouvons admettre que les limites imposées à la liberté des fidèles sont assez souples. Tenant compte du principe selon lequel «les lois qui établissent une peine ou qui restreignent le libre exercice des droits ou qui comportent une exception à la loi sont d'interprétation stricte» (c. 18), l'application du nouveau Code devrait être favorable à une plus grande liberté dans l'Église, peuple de Dieu.

Droit, morale et religion en situation d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie: essai de théologie de la culture

Jean Richard

L'idée d'une théologie de la culture fut proposée par Paul Tillich dans une conférence célèbre qu'il prononça devant la Société kantienne de Berlin en 1919, alors qu'il venait tout juste de s'engager dans l'enseignement de la théologie à l'Université de Berlin¹. Le dernier point de cette conférence, intitulé «Théologie de la culture et théologie d'Église», montre assez bien quels en sont l'orientation générale et le sens. Tillich entend justifier la présence des facultés de théologie à l'université et il précise pour cela quel type de théologie a sa place à l'université. Ce doit être une théologie de la culture, une théologie qui se définit par la culture, une théologie qui se sent d'abord responsable face à la culture dans toutes ses dimensions. Une telle théologie se situe d'emblée au cœur même de la cité universitaire qui est elle-même citée de la culture, *universitas litterarum*. Cette théologie de la culture (*Kulturtheologie*) se distingue donc d'une théologie d'Église (*Kirchentheologie*), toute centrée sur la tradition de l'Église comme distincte de la tradition culturelle et se réclamant d'une révélation divine pour s'opposer et s'imposer à la culture. Une telle théologie d'Église serait sans doute assez malvenue à l'université; elle ne devrait jamais quitter les murs du séminaire qui l'a vue naître².

L'expression même, «théologie de la culture», fait bien voir cependant le problème auquel se trouve confronté le projet. On

-
1. PAUL TILlich, «Ueber die Idee einer Theologie der Kultur», in *Gesammelte Werke*, IX, Stuttgart 1967, 13-31 (une traduction française de ce texte a été réalisée par Nicole Grondin, Université Laval, 1985, *pro manuscripto*).
 2. Cf. *ibid.*, pp. 28-31 (tr. fr., pp. 18-22).

pourrait dire, pour faire bref, que ce problème consiste à éviter deux écueils opposés qui correspondent eux-mêmes assez exactement aux deux significations possibles, objective ou subjective, de la préposition. «Théologie *de* la culture» peut s'entendre en effet de deux façons: une théologie qui a pour objet la culture, ou une théologie qui a pour sujet la culture, c'est-à-dire qui provient de la culture. Dans le premier cas, il y a danger que la théologie prétende s'imposer à la culture de l'extérieur, à partir de sa source divine transcendante. Dans l'autre cas, c'est le danger opposé qui menace: la théologie risque de n'être plus qu'une simple émanation de la culture et de se dissoudre finalement dans l'une ou l'autre des sphères de cette même culture.

Je me propose ici de considérer le thème de notre congrès dans la perspective de cette problématique d'une théologie de la culture. Car il peut être intéressant et éclairant de situer la théologie par rapport à la morale et au droit, considérés eux-mêmes comme phénomènes culturels. Face à la culture, la théologie prend place alors du côté de la religion, comme science de la religion. Le premier rapport qu'il nous faudra étudier ici, et qui sera déterminant pour tout le reste, sera donc celui de la religion et de la culture.

I. CULTURE ET RELIGION

1. Traits distinctifs d'une théologie de la culture

Avant d'appliquer à la morale et au droit le point de vue d'une théologie de la culture, il importe de préciser d'abord certains traits caractéristiques de ce nouveau type de théologie. Tillich en mentionne deux, par lesquels elle se distingue de la théologie traditionnelle. D'abord, on n'y définit plus la théologie par Dieu, comme s'il s'agissait là d'un être particulier, métaphysique, habitant un autre monde, au-delà de l'univers sensible. La critique kantienne a définitivement rayé de la carte cet autre monde surnaturel. Elle a ainsi ramené la théologie, et la religion elle-même, du ciel sur la terre, de sorte qu'on ne peut plus désormais distinguer religion et culture par la simple séparation du ciel et de la terre³.

3. Cf. *ibid.*, p. 14; tr. fr., pp. 2-3: «La théologie n'est pas science d'un objet particulier que, à côté des autres, nous appelons Dieu; la critique de la raison a mis fin à une telle science. Elle a aussi ramené la théologie, du ciel sur la terre. La théologie est une partie de la science de la religion, c'est-à-dire la partie systématique et normative.»

On ne peut pas non plus définir la théologie par un «donné révélé», comme si sa tâche consistait tout simplement à commenter et à interpréter ce message de la révélation. Il s'agit là encore d'une conception supranaturelle, où l'objet de la théologie vient d'en haut et où il se distingue de celui des autres sciences comme le ciel se distingue de la terre. Dans une telle conception, la théologie constitue une menace pour tous les domaines de la culture, car elle se croit en possession d'une vérité qui lui vient d'ailleurs, une vérité divine qu'elle peut opposer et imposer aux vérités purement humaines de la culture⁴. Le lieu propre de la théologie et de la religion n'est donc plus distinct de celui de la culture. Il faudra dès lors redéfinir la religion dans son rapport avec la culture.

Il s'ensuit immédiatement un autre trait distinctif, non plus cette fois par rapport à l'ancienne théologie scolastique, mais par rapport au type de théologie systématique que pratiquera Tillich lui-même tout au cours de son enseignement américain. Celle-ci se distingue en effet par la philosophie existentialiste qui lui sert de support pour l'analyse de la condition humaine. Or la théologie de la culture s'appuie, pour sa part, sur une philosophie de la culture et de la religion qui s'enracine elle-même finalement dans une philosophie de l'esprit, où l'esprit est conçu comme la source créatrice de toutes les sphères de la culture. On aura sans doute deviné qu'on se trouve ici dans un contexte de philosophie idéaliste qui contraste fort dans la philosophie existentialiste dont témoignent les textes américains les plus connus de Tillich. Cela ne signifie d'aucune façon cependant que Tillich a définitivement laissé derrière lui l'idéalisme à tel ou tel moment de son évolution. On le retrouve jusqu'à la fin de son système; on le retrouve surtout dans les parties où il est question de la vie, et plus particulièrement encore de la

4. Cf. *ibid.*, p. 14; tr. fr., p. 3: «En second lieu, la théologie n'est pas la présentation scientifique d'un ensemble particulier de révélation. Cette conception suppose un concept supranaturel autoritaire de la révélation, qui a été dépassé par la vague des études historiques des religions et par la critique logique et religieuse du supranaturalisme conceptuel.» — Cf. *ibid.*, p. 30; tr. fr., p. 21: «Il y a deux conditions où les facultés de théologie sont à bon droit considérées avec méfiance par la science: premièrement, quand on définit la théologie comme la connaissance scientifique de Dieu au sens d'un objet particulier à côté des autres; deuxièmement, quand on comprend la théologie comme présentation d'une confession particulière, limitée, avec des prétentions autoritaires. Dans les deux cas, l'autonomie des autres fonctions est menacée même si, en apparence, tout marche côte à côte indépendamment.»

vie de l'esprit. Voilà donc le contexte philosophique caractéristique de la théologie de la culture. On peut déjà soupçonner que l'étude de la morale et du droit dans cette perspective devrait apporter un éclairage nouveau. En tout cas, il ne s'agira certainement pas de chercher quelles lois civiles on peut extraire de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ni même quels principes de morale enseigne la révélation biblique.

2. Théorie des rapports culture-religion

Comme le rappelle Tillich dans cette même conférence de 1919, toute théologie, et plus spécialement encore toute théologie de la culture, présuppose une philosophie de la religion. Nous verrons donc ici d'abord certains présupposés philosophiques concernant les rapports entre la religion et la culture⁵. Il s'agit essentiellement de deux principes fondamentaux: l'absolu de la religion et l'autonomie de la culture.

Reprenons la question là où nous l'avions laissée, à l'aube de la révolution moderne. La religion est ramenée du ciel sur la terre, et elle doit se trouver maintenant une patrie sur terre, où toute la place est déjà occupée par la culture. Tout au cours de l'époque des Lumières, les philosophes tenteront donc d'assigner à la religion sa place particulière dans le vaste champ de la culture, et la théologie libérale poursuivra dans cette ligne au XIX^e siècle. Tillich proteste fortement contre cette conception qui fait de la religion une fonction particulière de la culture à côté des autres. Car le trait distinctif de la religion, c'est son caractère absolu. Or l'absolu ne peut être qu'universel. La religion ne peut donc connaître aucune limite; elle ne peut d'aucune façon être limitée par la culture ou limitée à l'intérieur de la culture en tant que secteur particulier de la culture; elle doit nécessairement couvrir tout le champ de la culture⁶.

Ce principe de l'absolu de la religion, Tillich l'affirmait déjà bien clairement dans sa première conférence de 1919. Il y revient

5. Je reprends ici, en les résumant, les analyses d'une étude antérieure: «Religion et culture: problématique du premier Tillich», dans *Science et Esprit*, 37 (1985), 45-68; voir surtout les pages 47-55, pour cette section et la suivante.
6. «Ueber die Idee ...», *G.W.*, IX, p. 17; tr. fr., p. 6: «Le religieux ne constitue pas, dans la vie de l'esprit, un principe à côté des autres; le caractère absolu de toute conscience religieuse briserait des limitations de ce genre. Au contraire, le religieux est actualisé dans toutes les provinces de l'esprit.»

de façon plus percutante encore, en 1922, devant la même société philosophique. Mais il se réfère alors explicitement aux «hommes de la Parole religieuse comme Barth et Gogarten», pour reconnaître «la communauté spirituelle» dans laquelle il se trouve avec eux. Ce qu'ils ont en commun, c'est précisément «le oui incondionnel à l'inconditionné», qu'eux prononcent en théologie et que Tillich soutient lui-même en philosophie de la religion⁷. En somme, sur ce premier principe de l'absolu de la religion, Tillich se trouve en plein d'accord avec le nouveau mouvement de la «théologie dialectique», dont le manifeste vient de paraître en cette même année 1922, avec la seconde édition du *Römerbrief* de Barth.

Mais Tillich n'es reste pas là; il ajoute immédiatement un second principe qui est l'autonomie de la culture. C'est là un principe complémentaire essentiel, nécessaire pour équilibrer le premier, pour bien l'interpréter. Car si, en raison même de son incondionnalité, la religion doit couvrir tout le champ de la culture, on sera porté à penser qu'elle doit aussi dominer toute la culture, en lui imposant ses valeurs et ses normes. Or Tillich proteste fortement contre une telle interprétation, au nom précisément de l'autonomie de la culture. Et cette autonomie se trouve elle-même fondée sur le droit de la raison. Car la culture est le domaine propre de la raison. Celle-ci a pour fonction propre de percevoir les lois et les normes qui gouvernent chaque sphère de la culture: par exemple, les lois scientifiques, les règles de l'art, les normes morales, les lois civiles. La scolastique médiévale reconnaissait déjà ce fait dans sa théorie de la loi naturelle. Mais à cette loi naturelle elle superposait une loi révélée, à laquelle la première était subordonnée. La modernité a mis fin à cet ordre surnaturel superposé. Et Tillich s'oppose encore ici à tout autre genre de juxtaposition, d'où résulterait «une double vérité, une double moralité, un double droit». Nous avons déjà vu qu'une telle juxtaposition compromet l'absolu de la religion. Nous disons maintenant qu'elle menace aussi l'autonomie de la vie de l'esprit, qu'elle va même jusqu'à détruire la conscience quand elle y pénètre⁸.

7. Cf. «Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie», *G.W.*, I, pp. 367-368 (traduction française par Marc Dumas, Université Laval 1985, p. 3).

8. «Ueberdie Idee ...», *G.W.*, IX, pp. 17-18; tr. fr., p. 6: «L'autonomie de la vie de l'esprit est menacée, voire même supprimée, aussi longtemps que d'une façon quelconque un dogme se trouve à côté de la science, une communauté à côté de la société, une Église à côté de l'État, lesquels

Ce débat sur la religion et la culture apparaît ainsi comme la version moderne d'un autre problème beaucoup plus ancien, celui des rapports entre la foi et la raison. Alors que la foi avait jusqu'alors dominé toute la scène de la culture, l'époque moderne des Lumières a renversé l'ordre reçu: la raison n'est plus simple préambule à la foi, simple servante de la foi; c'est elle qui domine désormais et la foi n'a plus qu'un rôle propédeutique, pour ceux qui sont encore dans l'enfance de l'humanité, pour ceux qui n'ont pas encore atteint la maturité des Lumières que donne l'âge de la raison. En somme, la modernité a bien reconnu la valeur de la raison, mais elle a totalement méconnu le sens de la foi. Barth réagit contre cette méconnaissance et il réaffirme avec force l'absolu de la foi. Tillich le suit pleinement sur ce point, mais il s'en distingue pour autant qu'il affirme tout aussi fortement le principe moderne de l'autonomie rationnelle. Pour Barth, il s'agit là d'un combat révolu, d'une question sur laquelle la paix est déjà acquise depuis longtemps. Il accuse donc Tillich de poursuivre de façon intempestive le combat de l'homme moderne contre le Grand Inquisiteur. Tillich réplique que le Grand Inquisiteur menace toujours, que toute défense de la foi contre l'arrogance de la raison risque de ramener une nouvelle orthodoxie, et que par conséquent le combat de l'homme moderne doit être assumé encore aujourd'hui. La paix recherchée ne peut consister cependant dans un simple compromis entre la religion et la culture, entre la foi et la raison, où chacune abandonnerait une partie de ses prétentions. La véritable solution consiste plutôt dans une conception plus radicale encore de la religion et de la foi, qui les situe à un niveau plus profond que la culture et la raison. Alors seulement tout conflit sera-t-il évité et chacune sauvegardée dans son essence propre⁹.

occupent pour eux-mêmes des sphères déterminées. Car il résulte de cela une double vérité, une double moralité, un double droit, dont l'un est né non pas de la légitimité de la fonction culturelle concernée, mais d'une légalité étrangère que donne la religion. Cette dualité doit, de toute manière, être surmontée; elle est insupportable sitôt qu'elle pénètre dans la conscience; car alors elle détruit la conscience.»

9. «Antwort» (1923), *G.W.*, VII, p. 240: «Barth se demande non sans raison, si le combat de défense contre le «Grand Inquisiteur», avec ses insignes que sont l'hétéronomie et la loi, ne constitue pas un facteur déterminant essentiel dans ma position. Il en est bien ainsi, et il doit en être ainsi. L'orthodoxie et le piétisme, et la théologie libérale elle-même ont toujours à nouveau jeté chaque nouvelle génération dans l'alternative: perte du salut ou ébranlement du sens de la vérité. La libération de cette alternative doit maintenant être réalisée grâce à un ultime radicalisme qui, au nom de la religion, élimine toute, oui vraiment toute hétéronomie de la connaissance.»

Cette conception plus radicale et plus profonde de la religion signifie que l'essence de la religion doit être cherchée au-delà de ce qu'on appelle habituellement religion: le dogme, le culte, les commandements de Dieu, l'Église. Toutes ces formations religieuses ne sont encore que des expressions, des actualisations de la puissance religieuse, du principe religieux, en quoi consiste la véritable essence de la religion. Or ces actualisations se réalisent par la jonction du principe religieux avec la fonction culturelle. Ainsi, la jonction du principe religieux avec la fonction théorique de la connaissance donne lieu à une croyance religieuse, tandis que l'actualisation de la puissance religieuse dans la sphère pratique de la culture fait naître une morale religieuse ou une société religieuse, telle l'Église¹⁰.

Il importe maintenant de définir un peu plus précisément ce principe religieux, ou puissance religieuse, que Tillich appelle ici «une certaine qualité de la conscience». Cette conscience spécifiquement religieuse, c'est la conscience ou l'expérience de l'absolu. Mais l'expérience de l'absolu ne s'accomplit pas sans douleur, car elle implique la prise de conscience du caractère relatif et contingent de tout ce qui existe comme de tout ce qui est beau, bon et vrai. C'est seulement quand on a fait l'expérience du néant de tout ce qui existe, de la vanité de toutes les valeurs, du vide de tout sens, qu'on peut entrevoir l'absolu au-delà de tout être, au-delà de toute valeur, au-delà de tout sens. Tillich accentue l'aspect mystique de cette expérience de l'absolu, et il le fait pour bien distinguer l'absolu de tout ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire de tout ce qui est particulier, concret et fini¹¹.

10. «Ueber die Idee ...», *G.W.*, IX, p. 17; tr. fr., pp. 5-6: «La puissance religieuse, i.e. une certaine qualité de la conscience, doit être distinguée de l'acte religieux, i.e. un processus théorique ou pratique indépendant, qui comporte cette qualité. Par la jonction du principe religieux et de la fonction culturelle peut maintenant résulter une sphère religieuse spécifique: une connaissance religieuse, le mythe ou le dogme; un domaine d'esthétique religieuse, le culte; une formation religieuse de la personne, la sanctification; une forme de société religieuse, l'Église, avec son droit ecclésial particulier et son éthique communautaire particulière. Dans de telles formes, la religion est actualisée, et c'est seulement dans la jonction avec les fonctions de la culture extra-religieuse que le principe religieux reçoit l'existence.»

11. *Ibid.*, p. 18; tr. fr., p. 7: «La religion est l'expérience de l'absolu, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu. Celle-ci est l'expérience du néant de ce qui existe, du néant de la valeur, du néant de la vie personnelle. Là où cette expérience a conduit au non

Il s'ensuit que la «religion» au sens traditionnel du terme se trouve par là fortement relativisée. Les croyances religieuses, les commandements divins, les rites sacrés et les hiérarchies ecclésiales ne peuvent prétendre à l'absolu et à l'inconditionnalité de la religion, précisément parce que ce sont là des réalités concrètes, déterminées, particulières. Ce sont des expressions de l'absolu religieux et elles permettent au principe religieux de recevoir une existence concrète. Mais en tant que réalités existantes, elles ne peuvent être identifiées à l'essence même, absolue et inconditionnée, de la religion¹². Elles ne sont donc pas religieuses et sacrées en elles-mêmes; elles sont de simples témoins du sacré et de l'absolu. Elles témoignent effectivement de l'absolu, qui se trouve présent et vivifiant au cœur de toute la culture. Par exemple, l'existence concrète et objective du dogme doit nous faire prendre conscience de l'inspiration sacrée qui anime toute science; de même l'existence concrète et objective de l'Église témoigne des valeurs religieuses présentes à la source de toute société¹³.

absolu, radical, elle se retourne subitement en une expérience aussi absolue de la réalité, en un oui radical. Il ne s'agit pas d'une réalité nouvelle, à côté ou au-dessus des choses: ce serait seulement alors une chose d'un ordre supérieur qui tomberait encore sous le non. Mais à travers les choses cette réalité s'impose à nous, laquelle est en même temps le non et le oui aux choses. Ce n'est pas un être, ce n'est pas une substance, ni la totalité de ce qui existe. C'est, pour employer une formule mystique, l'au-delà de l'être, lequel est en même temps le rien absolu et le quelque chose absolu. Mais le prédicat «Pest» voile le fait qu'il ne s'agit pas d'une réalité d'être, mais bien d'une réalité de sens et, de plus, du sens ultime, le plus profond, qui ébranle tout et édifie tout à nouveau.»

12. *Ibid.*, pp. 18-19; tr. fr., p. 7: «D'après cela, il apparaît clairement qu'on ne peut pas parler des sphères religieuses particulières de la culture au sens propre du terme. [...] Par là, la relation entre la religion et la culture est clarifiée en principe. Les sphères religieuses spécifiques de la culture sont supprimées en principe.»
13. *Ibid.*, p. 27; tr. fr., pp. 17-18: «Pour que nous puissions expérimenter des valeurs religieuses dans la culture, pour que nous puissions faire une théologie de la culture, pour que nous puissions distinguer et nommer les éléments religieux, il faut qu'une culture spécifiquement religieuse ait ouvert la voie. Pour que nous puissions comprendre l'État comme Église, l'art comme culte, la science comme dogmatique, il faut que l'Église, le culte, le dogme aient ouvert la voie, et non seulement qu'ils aient ouvert la voie. Pour que nous puissions, d'une quelconque manière, expérimenter le sacré comme distinct du profane, nous devons le faire ressortir et le concentrer dans une sphère particulière de la connaissance, de l'adoration, de l'amour, de l'organisation.»

Il s'ensuit finalement que la religion, au sens du concept essentiel déjà défini, n'est pas seulement principe et fondement d'une sphère particulière de la culture, appelée pour cela sphère religieuse. Elle est principe et fondement de toute la culture. Car cet univers de sens qu'est la culture repose lui-même sur un fondement absolu du sens, et c'est précisément par cet absolu que se définit la religion. Pour déterminer plus précisément le rapport de la religion à la culture, Tillich fera appel à la distinction du contenu (*Gehalt*) et de la forme (*Form*). La religion se définira alors par le contenu, comme orientation vers ou expérience du contenu inconditionné, tandis que la culture sera elle-même définie par la forme, comme orientation vers ou conscience des formes conditionnées. Le rapport entre les deux devient dès lors manifeste. Car d'une part le contenu ne peut exister que sous une forme déterminée et d'autre part la forme sans le contenu devient vide et évanescente. La religion existe donc dans la culture comme dans la forme qui lui donne expression et actualisation, tandis que la culture subsiste elle-même grâce à ce fondement substantiel que constitue le principe religieux¹⁴.

3. Histoire des rapports culture-religion

Avant d'en arriver au cœur même de notre thème, il faut encore rappeler un autre présupposé, d'ordre historique cette fois. Car, en plus d'une philosophie de la religion, la théologie présuppose aussi une philosophie religieuse de l'histoire. Alors que la première cherche à déterminer le rapport essentiel, idéal, entre la culture et la religion, la philosophie religieuse de l'histoire, qu'on pourrait aussi appeler histoire philosophique de la religion, cherche plutôt à reconnaître quels ont été les rapports réels de la culture et de la religion au cours de l'histoire. Et comme il s'agit d'une histoire philosophique et non pas seulement empirique, le but visé n'est pas de passer en revue toutes les grandes civilisations de l'histoire, mais d'en arriver à une typologie, en dégagant certains rapports types et en faisant voir comment ils procèdent les uns des autres. Tillich parle habituellement de cette succession historique des rapports entre religion et culture en termes d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie. Il en traite de la façon la plus explicite à la fin de sa conférence de 1922.

14. Cf. «Religionsphilosophie» (1925), *G.W.*, I, pp. 318-320 (*Philosophie de la Religion*, trad. F. Ouellet, Genève, Ed. Labor et Fides, 1971, pp. 46-50).

Les différents types de situation historique dépendent fondamentalement du rapport contenu-forme (*Gehalt-Form*) dans chaque réalisation culturelle ou religieuse. Dès sa première conférence de 1919, Tillich proposait la thèse selon laquelle «l'autonomie des fonctions de la culture est fondée dans leur forme, dans les lois de leur exercice, alors que la théonomie est fondée dans leur contenu, dans la réalité qui, à travers ces lois, vient à l'expression ou à la réalisation»¹⁵. Non pas que la forme puisse jamais être séparée de son contenu. Mais une situation sera d'autant plus autonome que la forme y prédominera davantage. De même, une situation théonome sera caractérisée par la prédominance du contenu, qui apparaît à travers la forme.

Tillich commence ici par la situation de théonomie, qu'il définit comme «une situation de l'esprit dans laquelle toutes les formes de la vie spirituelle sont l'expression de l'inconditionné-réel faisant irruption en elles». Le contenu inconditionnel et transcendant remplit les formes culturelles, et pour autant il les fonde et les affirme. Mais en même temps, en raison même de sa transcendance, il les transforme et les brise; il en fait des formes brisées, paradoxales. Comme exemple historique d'une telle situation, Tillich mentionne le moyen âge occidental¹⁶.

Il faut voir maintenant comment surgit l'hétéronomie à partir d'une situation théonome. C'est que celle-ci «cherche à conserver les formes qui étaient autrefois l'expression adéquate de son contenu». Mais la vie a évolué et elle a quitté ses anciennes formes d'expression, qui sont maintenant devenues vides. Ce ne sont plus que de simples formes religieuses, qui ont perdu tout leur contenu sacré: «L'hétéronomie procède toujours de la religion qui a perdu Dieu, qui est devenue simple religion». C'est quand de telles formes religieuses s'imposent à la conscience, en se réclamant de l'autorité divine, qu'advient l'hétéronomie. Car la conscience se trouve alors brisée, non plus par son propre contenu, par sa profondeur divine qui ferait irruption à travers elle, mais par une loi étrangère qui s'impose à elle de l'extérieur. Tillich dira encore que cette forme, qui au temps de théonomie était paradoxale, est devenue maintenant simple contresens, faisant ainsi violence à la conscience. Et comme exemple typique d'une telle hétéronomie, il indique ici la fin du moyen âge¹⁷.

15. «Ueber die Idee ...», *G.W.*, I, p. 19 (tr. fr., p. 8).

16. Cf. «Die Ueberwindung ...», *G.W.*, I, p. 386 (tr. fr. p. 26).

17. Cf. *ibid.*, pp. 386-387 (tr. fr., pp. 26-27).

C'est contre cette hétéronomie que s'élève l'autonomie. Celle-ci est le fait de la raison qui réclame ses droits dans toutes les sphères de la culture, «en logique comme en esthétique, en droit comme en éthique». Il s'agit donc ici de la raison créatrice de toutes les formes de la culture. Elle donne naissance à une culture autonome par rapport à la religion, une culture séparée de la religion, comme il apparaît plus spécialement dans l'État séparé de l'Église¹⁸. Il faut bien voir que Tillich parle ici des temps modernes et tout spécialement de l'époque des Lumières, marquée précisément par la domination de la raison. Cette victoire de la raison signifiait effectivement la libération des différentes formes d'expression, qui plus ou moins directement s'enracinent dans l'hétéronomie religieuse et se trouvent sanctionnées par elle.

Tillich ajoute cependant que si l'autonomie est dans son droit par rapport à l'hétéronomie, elle a tort du point de vue de la théonomie. Et ce tort consiste dans le fait qu'elle s'est séparée de la religion. Elle s'est par là séparée de son contenu (*Gehalt*) substantiel et vital; ou plutôt, puisqu'elle ne peut en être complètement privée, elle l'a refoulé, pour ne plus favoriser et ne plus valoriser que la forme rationnelle. C'est dire qu'on ne fait plus confiance qu'au pôle rationnel de la culture, en oubliant le pôle vital. Or, «avec la loi, on peut techniciser et rationaliser, mais sous la loi, on ne peut pas vivre». La loi est en effet principe d'objectivité; elle est par là principe extérieur. Elle s'avère efficace en technologie, quand il s'agit de contrôler et de transformer la nature. Mais elle ne suffit plus quand on l'applique à la personne et à la société humaines. Car elle agit là «comme le juge qui condamne chaque forme particulière parce qu'elle n'accomplit pas la loi». Ce qui manque alors, c'est le dynamisme vital qui seul pourrait permettre d'accomplir la loi. Dans les termes de sa philosophie de la religion, Tillich dira que la forme rationnelle et légale se trouve vide de contenu dans toutes les sphères de la culture autonome: «Elle perd la vérité et demeure dans la forme vide du «tu dois», elle perd la beauté et demeure dans la forme vide de la synthèse, elle perd la communauté et demeure dans la forme vide de l'égalité»¹⁹. Il est bien évident qu'il fait ici la critique de notre monde moderne, scientifique et technologique. Après avoir montré l'aspect positif de la sécularisation, il en dénonce maintenant l'insuffisance.

18. Cf. *loc. cit.*

19. *Ibid.*, p. 387 (tr. fr., p. 27).

Il ne s'en tient pas là cependant. Il introduit immédiatement, au cœur même de ce vide, une dynamique négative, qu'on pourrait tout aussi bien appeler une dynamique du désespoir. En fait, on reconnaît ici l'aspect, le moment négatif de ce que j'ai moi-même appelé dans un autre contexte le schéma du salut. C'est que la conscience autonome ne peut pas reposer dans le vide du formalisme, du légalisme, du rationalisme. Commence alors une lutte «pour remplir ces formes, en logique comme en éthique, dans la pensée comme dans l'agir». Mais cette lutte est sans issue: c'est une «lutte désespérée» qui n'est que «l'expression du tragique de l'autonomie». Ou plutôt, cette lutte connaît une double issue, aussi tragique l'une que l'autre. Car elle aboutit aux deux extrêmes que sont d'une part «le rationalisme prétentieux et le scepticisme désespéré» dans l'ordre théorique de la connaissance, d'autre part «le pharisaïsme et l'anarchie» dans l'ordre pratique de l'agir. En somme, «l'autonomie se fracture en nomisme et en antinomisme»²⁰.

Le problème auquel se trouve confrontée notre époque est donc celui d'une issue au-delà du nomisme et de l'antinomisme, et d'une issue qui ne soit pas par ailleurs une rechute dans l'hétéronomie religieuse. Or cette solution authentique, au-delà de l'hétéronomie servile et de l'autonomie autosuffisante, Tillich l'appelle «théonomie». Il la décrit encore une fois comme «l'irruption de l'inconditionné à travers toutes les formes, non pas en tant que loi, mais comme grâce». Il s'agit donc d'un état d'accomplissement et de plénitude. Mais cette plénitude ne se réalise pas par le seul effort de la raison autonome. Elle est plutôt reçue comme grâce, comme un don venu d'ailleurs. Et cette venue de la grâce est décrite comme irruption, comme «réalité immédiate foudroyante». Encore une fois donc, la forme qui en résulte ne peut être qu'une forme brisée par la plénitude qui l'habite, c'est-à-dire une forme paradoxale. Et recommence alors la dialectique de la théonomie et de l'autonomie: «La théonomie est victorieuse aussi longtemps qu'elle est irruption vivante, aussi longtemps que le paradoxe est vécu comme paradoxe. Mais elle est vouée à cette destinée de devoir toujours à nouveau faire d'un paradoxe vivant une contradiction objective. Alors, du combat contre son hétéronomie, surgit victorieuse l'autonomie de la forme, pour aller finalement à la rencontre de sa propre destinée, la dissolution.» Notons enfin l'exemple que propose ici Tillich. Il n'indique pas une nouvelle

20. *Ibid.*, p. 387 (tr. fr., pp. 27-28).

situation culturelle qui serait en train d'advenir au-delà du rationalisme et du sécularisme modernes, comme il le fait souvent. Il évoque plutôt un double phénomène de l'Antiquité: dans l'ordre de la connaissance, c'est le mysticisme néoplatonicien qui vient traverser le rationalisme grec; et dans l'ordre de l'agir, c'est le christianisme qui fait irruption à travers le légalisme des docteurs juifs et des juristes romains²¹.

Trois remarques s'imposent à la suite de ce dernier parcours. 1° Le contexte proprement théologique de cette analyse historique apparaît assez manifestement avec le schéma du salut que je viens de signaler. Ce que reconnaît finalement Tillich au fond de l'aventure moderne de la rationalisation et de la sécularisation, c'est le problème théologique central de la loi et de la grâce, de l'aliénation et de la justification. 2° Mais il y a là aussi une perspective historique bien réelle. Tillich se réfère surtout ici à l'histoire moderne, à partir de son présupposé médiéval. On entrevoit cependant que la typologie qui nous est proposée connaît un champ d'application plus vaste, qu'elle vaut aussi pour toute l'histoire de la religion. 3° Il faut noter enfin les présupposés philosophiques de cette théologie de la culture et de cette histoire de la religion. Il y a sans doute la distinction des deux éléments du sens, le contenu et la forme, qui est ici fondamentale. Mais on doit remarquer aussi le cycle caractéristique de la philosophie de l'identité, où tout part de l'unité pour y retourner finalement après un parcours à travers l'opposition et la contradiction. Et c'est ainsi qu'on retrouve la théonomie au début et à la fin du cycle des temps modernes. Tout commence par l'unité de la religion et de la culture, et tout doit aussi s'achever par là. On peut supposer cependant que l'unité finale est d'un ordre supérieur à celle du début, pour autant qu'elle ait traversé l'opposition et la contradiction, devenant ainsi plus consciente d'elle-même.

21. Cf. *ibid.*, pp. 387-388 (tr. fr., p. 28).

II. MORALE ET RELIGION

1. Contre le principe d'une double éthique

Après ce long préambule sur la théologie de la culture, nous entrons maintenant au cœur de notre thème. Nous l'avons formulé par les trois termes: droit, morale et religion. Or nous savons que la religion ne peut être conçue comme un troisième terme, à côté et en plus des deux premiers. Quant au droit et à la morale, nous les considérons comme des éléments de la culture. Car la culture n'est pas seulement théorique; elle ne comprend pas seulement la production des connaissances scientifiques et la création des œuvres d'art. Elle s'étend aussi à toute la sphère pratique de l'agir individuel et social. Et le produit culturel ici n'est pas un objet ou une œuvre extérieure à l'agent; c'est l'agent lui-même, personnel ou communautaire; c'est le sujet de l'agir, singulier («je») ou pluriel («nous»). Ainsi, l'homme cultivé n'est pas simplement celui qui possède les connaissances scientifiques et esthétiques de son époque; c'est d'abord l'homme éduqué moralement qui, dans sa conduite, s'élève au-dessus de la nature animale. De même la communauté humaine, la société, est d'abord elle-même un produit de la culture, avant et à travers toutes ses productions technologiques; car elle n'est vraiment société et communauté que parce que ses mœurs sont plus civilisées que celles des loups²².

Nous commencerons ici par la morale, entendue au sens le plus général d'éthique individuelle et sociale; nous aborderons ensuite certaines considérations plus pertinentes au droit. D'ailleurs, Tillich lui-même ouvre tout son développement sur la théologie de la culture par la question que soulève la présence d'une double éthique, philosophique et théologique: «Quelle est cette sorte de science particulière qui prend place à côté de l'éthique philosophique générale, comme éthique théologique?». On ne peut répondre à cela que l'éthique philosophique est seulement théorique et spéculative, qu'elle ne s'intéresse qu'à l'essence de la moralité et à ses principes, tandis que la théologie morale est elle-même concrète et normative, établissant un système de morale, un code d'agir. Car la philosophie a elle-même le droit et la responsabilité d'élaborer un système moral à la lumière de ses principes rationnels, en tenant

22. Pour le concept de culture qui se trouve impliqué ici, je me réfère à mon étude encore inédite: «Le Concept de culture dans la première philosophie de Paul Tillich», 46 p. (*pro manuscripto*).

compte des conditions psychologiques et sociales de l'agir humain. Effectivement, nous voyons bien que de tels traités d'éthique s'écrivent en philosophie aujourd'hui, dans le domaine de la bio-éthique par exemple. Et nous sommes par là ramenés au problème de la double éthique, philosophique et théologique: «Alors, dans la mesure où les deux se présentent comme valables, nous aurions admis le vieux principe de la double vérité dans le domaine de l'éthique»²³.

Il faut voir quels sont les présupposés de ce vieux principe, pour comprendre pourquoi il est inacceptable. Il suppose d'abord deux communautés juxtaposées: la communauté séculière qu'est la société civile et la communauté sacrée qu'est l'Église. Chacune de ces deux communautés aurait alors son propre code d'éthique, de sorte que la philosophie serait l'expression de la communauté séculière, tandis que la théologie ferait de même pour la communauté ecclésiale. Or cela n'implique pas seulement que chaque communauté connaît une pratique différente; cela suppose aussi que chacune s'éclaire à une lumière différente, la communauté civile à la lumière de la raison, la communauté chrétienne à la lumière de la révélation et de la foi. Mais ce dualisme est inacceptable, précisément parce qu'il suppose la juxtaposition de la culture et de la religion, avec tous les inconvénients qu'elle comporte pour l'une et pour l'autre. D'ailleurs, ce dualisme n'est lui-même qu'un vestige du passé, d'une culture totalement dominée par la religion, «où non seulement l'éthique, mais aussi la science, l'art et la vie sociale sont dirigés, censurés, limités et systématisés par l'Église». Ainsi, dès que l'éthique est reconnue comme une fonction culturelle, au même titre que la science et l'art, «alors il ne peut pas plus y avoir une éthique théologique qu'une logique, une esthétique ou une sociologie théologique»²⁴.

Et c'est ici précisément que Tillich passe de l'idée d'une «éthique théologique» à celle d'une «théologie de la culture, qui ne se rapporte pas seulement à l'éthique, mais à toutes les fonctions de la culture»²⁵. Car l'objet propre de la théologie n'est pas une forme éthique spéciale, surnaturelle, comme une loi divine qui lui serait connue par révélation de la volonté divine. L'objet propre de la théologie, la réalité proprement religieuse, nous l'avons vu,

23. «Ueber die Idee ...», *G.W.*, IX, pp. 15-16 (tr. fr., p. 4).

24. *Ibid.*, p. 16 (tr. fr., pp. 4-5).

25. *Ibid.*, p. 16 (tr. fr., p. 5).

ce n'est pas la forme mais le contenu. C'est donc ce contenu qu'elle doit tenter de saisir à travers la forme rationnelle. Or la saisie du contenu, c'est l'expérience de l'absolu, dans son aspect négatif, comme abîme, et dans son aspect positif en tant que fondement de la réalité et du sens. Ainsi, dans la sphère théorique de la connaissance, l'expérience religieuse ne communique aucune nouvelle connaissance objective d'un ordre supérieur, qui pourrait de quelque façon contrôler ou critiquer les connaissances rationnelles. Ce qu'elle apporte, c'est une inspiration nouvelle. Car si elle ne communique aucune vérité particulière, elle met en présence de la Vérité absolue, au contact de laquelle toute vérité particulière apparaît d'abord dans sa limite et sa contingence, pour être ensuite fondée et certifiée par elle: «C'est de l'essence de l'expérience religieuse fondamentale, de nier toute la sphère de la connaissance et de l'affirmer à travers la négation»²⁶.

Ainsi en sera-t-il pour l'éthique. L'expérience religieuse révélatrice ne découvre aucun commandement nouveau, au sens d'une nouvelle loi particulière, qui s'ajouterait à d'autres ou qui en remplacerait d'autres. Elle inspire cependant à l'agir humain un dynamisme nouveau. Car elle met en présence de la Sainteté divine, au contact de laquelle toute vertu humaine se trouve d'une part ébranlée et d'autre part réconfortée comme par un ressourcement divin. Par là, l'éthique demeure «absolument autonome, indépendante et libre de toute hétéronomie religieuse», car aucune loi étrangère ne lui est imposée d'en haut. Cette autonomie cependant n'est plus fermée sur elle-même, mais ouverte à la transcendance divine. En même temps qu'autonome, une telle éthique se fait donc «théonome au sens de l'expérience religieuse fondamentale»²⁷.

Ces principes peuvent sembler bien théoriques. Ils comportent cependant des conséquences importantes quant à l'interprétation des textes bibliques. C'est ainsi qu'on ne devrait plus interpréter le Sermon sur la montagne comme la promulgation de nouveaux préceptes plus parfaits que les anciens. L'interprétation théologique de l'exégète Joachim Jeremias va dans le même sens que Tillich: «Le Sermon sur la montagne [...] n'est pas Loi, mais Évangile. Car telle est bien la différence entre la Loi et l'Évangile: la Loi laisse l'homme à ses propres forces et lui demande de les mettre en œuvre au maximum; l'Évangile, au contraire, place l'homme

26. *Ibid.*, p. 18 (tr. fr., p. 7).

27. *Loc. cit.*

devant le don de Dieu et lui demande de faire de ce don ineffable le vrai fondement de sa vie. Ce sont là deux mondes»²⁸. Ces deux mondes, Tillich les a lui-même définis de façon plus philosophique, en parlant de la forme rationnelle et du contenu inconditionné.

On pourrait cependant ajouter encore une nuance, en se rappelant la fonction symbolique que peut exercer le spécifiquement religieux dans les différentes sphères de la culture, pour autant qu'il se réfère symboliquement au contenu inconditionné. Ainsi pourrait-on parler en ce sens d'une certaine «éthique évangélique». Je pense ici tout spécialement à une éthique de la non-violence, de la pauvreté ou de la virginité, qui ne devrait pas être interprétée comme une loi supérieure, plus parfaite, mais qui aurait valeur symbolique en tant que référence à l'amour et à la grâce de Dieu, et qui pourrait dès lors être appelée une «éthique de la grâce». Ce serait évidemment pur non-sens de faire de l'Évangile, de la grâce et de l'amour, des super-lois d'où l'on pourrait déduire tout un système d'éthique, qu'on présenterait ensuite comme «morale chrétienne», au sens de morale supérieure, par opposition à la morale juive, stoïcienne ou musulmane. Mais on peut fort bien supposer certains comportements où se manifestent plus visiblement la grâce et l'amour de Dieu. De tels comportements cependant ne seront généralement pas des modèles de perfection et de bon goût éthique. Car ils auront nécessairement le caractère paradoxal propre à toute théonomie.

2. Analyses d'histoire de la religion et de la culture

Nous venons de voir de façon théorique les rapports entre morale et religion. Nous reprenons maintenant l'analyse selon la ligne de l'histoire, pour pouvoir nous les représenter de façon plus concrète. Il s'agit fondamentalement de la séquence théonomie-hétéronomie-autonomie-théonomie, appliquée aux rapports plus particuliers de la religion avec la morale. Mais alors que cette séquence était analysée plus haut dans le cours de l'histoire moderne, nous remonterons maintenant jusqu'à l'Antiquité. Et nous le ferons en suivant un texte de 1924, où l'exposé de Tillich est le plus limpide.

Tout commence encore ici par une situation d'unité de la religion et de la culture. Ce n'est pas encore cependant l'unité harmonieuse de la synthèse, «l'unité essentielle»; c'est l'unité primi-

28. JOACHIM JEREMIAS, *Paroles de Jésus*, (coll. *Foi Vivante*, 7), Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 59.

tive de l'indistinction et de la confusion. Tillich décrit cette situation parallèlement sur le plan théorique et pratique de la culture. Au plan théorique, c'est l'indistinction du mythe et de la science: toute connaissance possède un caractère mythique, de sorte que les éléments de connaissance rationnelle qui commencent à se développer sont eux-mêmes contenus et limités par le mythe. Ainsi en est-il au plan pratique de l'agir, qui nous intéresse plus particulièrement ici. La distinction entre le culte religieux et l'éthique rationnelle, entre l'agir religieux et l'agir profane, n'est pas encore reconnue. Tout agir tant soit peu significatif et important prend un sens sacré. En somme toute action est sacramentelle, non seulement parce qu'elle est prescrite par Dieu jusqu'en ses moindres détails, comme tout acte culturel, mais encore parce qu'elle est accomplie avec la puissance divine qui l'investit. On voit que, dans une telle situation, morale et religion se recouvrent et s'identifient: tout agir moral, c'est-à-dire tout agir spécifiquement humain est un agir religieux, et c'est par là précisément qu'il se distingue de l'agir animal²⁹.

Cette première situation, Tillich l'appelle ici «sacramentelle»; et l'on pourrait aussi bien l'appeler «sacerdotale», ou tout simplement «religieuse». Elle ne peut durer indéfiniment, parce qu'elle comporte en elle-même certaines tensions, une certaine violence même. Le libre développement de la raison s'y trouve en effet limité et brimé. Plus encore, on y trouve des éléments antirationnels: au plan théorique de la connaissance, ce sont les faussetés du mythe; dans l'ordre pratique de l'agir ce sont les injustices du culte, telles les sacrifices humains ou les privilèges et abus des castes sacerdotales³⁰.

Une première réaction contre ces injustices sacrées s'élève du côté des cercles prophétiques. Avec les prophètes en effet, la morale commence à se distinguer de la religion. Plus précisément, le moral commence à se distinguer du sacré, pour le critiquer et le juger. Cette critique cependant se fait encore au nom de la religion plutôt que de la raison. Mais elle se fait au nom d'un Dieu personnel et moral, au nom d'un Dieu saint qui exige la justice. Du sacré purement religieux, on passe donc ici à la sainteté morale. Les droits de la vérité et de la justice sont dès lors

29. Cf. «Kirche und Kultur» (1924), *G.W.*, IX, p. 39 (traduction française par Jo Lessard, Université Laval 1985, p. 9).

30. Cf. *loc. cit.*

pleinement reconnus. On reconnaît même leur caractère sacré et inconditionné, en les identifiant comme attributs de Dieu: «Le vrai et le juste sont aussi des exigences essentielles de l'inconditionné. Et il peut arriver que la divinité elle-même se charge de cette exigence et qu'elle l'impose dans le combat contre des faussetés sacrées et surtout, des injustices sacrées»³¹.

On assiste donc ici à l'émergence d'une véritable morale fondée sur les exigences de la justice. Mais c'est encore une morale religieuse, une morale qui se réclame immédiatement de la volonté divine, des commandements divins. Le Nouveau Testament en donne un bel exemple dans la critique que fait Jésus des traditions pharisaïques. Au nom du commandement divin: «Honore ton père et ta mère», il conteste la tradition concernant l'offrande sacrée³². On doit bien reconnaître que cette conception religieuse de la morale, en tant qu'expression de la volonté divine et fondée sur les commandements divins, est encore celle de la grande majorité des croyants. Et c'est aussi sans doute la conception que présupposent encore aujourd'hui plusieurs traités de théologie morale, où l'on s'efforce de déduire tout un système d'éthique à partir des commandements de Dieu. Pourtant, nous ne sommes encore ici qu'à une première étape de l'évolution, qu'à la naissance de la morale. Celle-ci n'a pas encore atteint sa pleine autonomie, qui doit lui venir du plein développement de la raison. Car dans cette situation «prophétique», que Tillich appelle aussi «théocratique», subsistent encore certains éléments d'hétéronomie; et tout d'abord cette volonté divine, qu'on se représente comme extérieure à nous, au nom de laquelle on finira par imposer certaines pratiques ou certaines défenses qui ne seront plus que des vestiges d'une époque révolue³³. On comprend dès lors l'origine de la double éthique. Elle s'explique tout simplement par l'évolution de la morale. L'éthique théologique représente une étape passée de l'évolution, voilà pourquoi elle est signe d'hétéronomie; tandis que l'éthique philosophique résulte elle-même du plein développement de la raison, voilà pourquoi elle est plutôt signe d'autonomie culturelle.

Il nous faut donc suivre avec Tillich cette autre étape du processus, qui marque l'avènement de la forme autonome ration-

31. *Ibid.*, p. 39 (tr. fr., p. 10).

32. Cf. Marc, 7, 1-13; Matthieu, 15, 1-9.

33. Cf. «Kirche und Kultur», *G.W.*, IX, pp. 39-40 (tr. fr., p. 10).

nelle, tant en éthique que dans l'ordre théorique de la connaissance. Il s'agit toujours d'une protestation antisacramentelle, contre tous les vestiges d'hétéronomie religieuse laissés par l'époque sacramentelle. Mais cette protestation se fait maintenant directement au nom des exigences de la vérité et de la justice, telles que perçues par la raison. Plus précisément encore, elle se fait au nom de la raison autonome, ce qui signifie «que la raison s'appuie pleinement sur elle-même, c'est-à-dire sur le porteur individuel». Et c'est là une autre différence entre la protestation prophétique et cette critique rationnelle: celle-ci «provient de l'individu et de sa libre connaissance, tandis que celle-là est portée par la foi d'une communauté». L'exemple par excellence d'une telle autonomie rationnelle dans l'Antiquité, c'est la civilisation grecque: «Cela est arrivé une fois de manière fondamentale et radicale, à savoir dans l'histoire grecque». Et Tillich ajoute immédiatement cette remarque importante: «Elle est précisément pour cela caractéristique et exemplaire pour le développement de l'autonomie en général»³⁴.

On doit bien s'en douter, là ne s'arrête pas l'histoire de la religion et de la culture. Car la culture autonome souffre d'un manque qui demande à être comblé. Pour conquérir son autonomie, elle s'est éloignée du sacré, elle s'est profanisée toujours plus. Mais «le sacré donnait force et substance à la société et à sa vie». Ainsi, «la société autonome est nécessairement vouée à la perte de son contenu. Elle est orientée vers les formes du sens et leur unité rationnelle, et elle en perd le fondement et l'abîme du sens»³⁵.

La culture autonome de l'Antiquité devait donc elle-même être suivie par une autre époque, qui hériterait de sa forme rationnelle, tout en retrouvant le sacré des époques antérieures. Telle fut, selon Tillich, la réalisation du moyen âge, qui réussit «une nouvelle union du sacré et du profane, de l'Église et de la société». Cette grande époque du moyen âge marque d'après lui «un accomplissement essentiel du rapport entre profane et sacré, accomplissement unique et, malgré tous les combats et tensions, complet en lui-même». Cet accomplissement s'explique parce que s'y trouvent réunis des éléments sacramentels proprement religieux avec des éléments grecs spécifiquement rationnels³⁶. On retrouverait donc

34. *Ibid.*, p. 40 (tr. fr., p. 10).

35. *Ibid.*, p. 40 (tr. fr., pp. 10-11).

36. Cf. *ibid.*, p. 41 (tr. fr., p. 11).

là «la création culturelle typiquement bien équilibrée, harmonieuse ou classique», dont parlait déjà Tillich dans sa première conférence, c'est-à-dire une situation spirituelle, religieuse et culturelle, où la forme et le contenu, le rationnel et le vital sont parfaitement bien balancés, sans que l'un domine complètement jusqu'à évacuer l'autre³⁷.

Mais cette unité médiévale du sacré et du profane est elle-même instable. Elle comporte elle aussi des tensions qui s'achèveront en ruptures. L'élément sacramental se fera de plus en plus hétéronome. Contre une telle hétéronomie s'élèvera d'abord la réaction prophétique de la Réforme. L'aboutissement moral de ce mouvement sera le puritanisme, caractérisé par une discipline très rationnelle, qui se réclame cependant de l'autorité de la loi divine. Avec la Renaissance, une nouvelle réaction se fait jour, inspirée cette fois par la raison autonome. En amont, le rapport avec la rationalité grecque est évident. En aval, son rapport est tout aussi évident avec les Lumières et tout ce qu'elles comportent d'autonomie et d'émancipation. Son aboutissement moral sera l'éthique purement rationnelle et formelle de Kant³⁸.

Dans toute cette histoire des rapports entre la religion et la morale, tant dans le cycle de l'antiquité que dans celui de la modernité, les situations oscillent donc entre deux pôles extrêmes. Il y a le cas de la morale typiquement sacrée et religieuse, où toute conduite humaine se trouve directement prescrite par une volonté divine. Et il y a le cas inverse de l'éthique purement profane et séculière, où la conduite est tout entière déterminée par la raison individuelle de celui qui agit. Il y a enfin le cas intermédiaire où l'éthique est réglée directement par la raison autonome, tout en étant inspirée en profondeur par une motivation et un dynamisme religieux. Cette dernière situation, qui est celle de la théonomie, constitue sans doute l'objectif visé par Tillich dans toutes ses analyses. Lui-même souscrirait donc volontiers à la règle énoncée par Schleiermacher: «Tout faire *avec* religion», c'est-à-dire avec une inspiration religieuse, «mais ne rien faire *par* religion», c'est-à-dire en réglant sa conduite directement d'après les principes religieux.

37. Cf. «Ueber die Idee ...», *G.W.*, IX, p. 21 (tr. fr., p. 10).

38. Cf. «Kirche und Kultur», *G.W.*, IX, p. 41 (tr. fr., p. 11).

3. Une éthique du Royaume et de la Croix

Dans les analyses historiques qui précèdent, il y a quelque chose d'étonnant: on n'a observé nulle part le schéma du salut, c'est-à-dire la crise et le désespoir où plonge la situation d'autonomie autosuffisante, crise de désespoir qui ne peut être dénouée que par une nouvelle irruption de la grâce. La théonomie médiévale nous est apparue comme un simple équilibre, où religion et culture se réajustent après avoir été séparées pour un temps. Tout le processus de l'histoire ressemble alors fortement à un mouvement de pendule, où l'oscillation passe nécessairement par un point d'équilibre entre deux pôles extrêmes. Tout arrive donc selon différents moments prévus dans les lois de l'histoire, selon des cycles réguliers qui ne comportent aucune surprise. Ainsi une morale extrêmement religieuse et hétéronome fera place à une éthique purement profane et autonome, pour aboutir finalement à un juste équilibre entre les deux, dans une situation théonome qui participe aux deux pôles et les unifie. Une telle théonomie ne comporte aucune rupture, aucune irruption, aucune forme brisée et aucune grâce.

Dans cette même conférence de 1924, Tillich répond immédiatement à notre étonnement et à notre question. Il reconnaît que la considération historique précédente, qui «montre les liens changeants entre les sphères profane et sacrée», même si elle «pénètre certes plus profondément que la considération empirique», demeure pourtant «elle-même superficielle vis-à-vis d'une conception relevant de la métaphysique et de l'histoire de la révélation». La raison de cette superficialité, c'est qu'on se contente alors de juxtaposer profane et sacré, culture et religion, pour les opposer et les réunir selon les rythmes de l'histoire. Ce que veut montrer maintenant Tillich, c'est «la véritable histoire profonde, qui se tient derrière l'histoire de l'esprit et l'histoire empirique»³⁹.

Cette histoire plus profonde, on vient de le voir, c'est l'histoire de la révélation; et Tillich définit lui-même cette révélation en termes d'irruption: «La révélation est là partout où le divin fait irruption, non pas comme religion, mais comme suppression de la religion et comme suppression de l'opposition entre culture et religion». La révélation est donc la percée, la venue à jour d'une réalité absolument transcendante, au-delà des formations religieuses

39. *Ibid.*, pp. 41-42 (tr. fr., pp. 12-13).

et sacrées tout autant que des formes culturelles et profanes. Comme dans l'expérience religieuse dont nous avons parlé, il y a dans cette irruption un double aspect, négatif et positif. L'aspect négatif, c'est la rupture de la forme, c'est la suppression de la religion et de la culture. L'aspect positif, c'est l'envahissement de la présence divine dans une forme, religieuse ou culturelle, qui en reçoit ainsi une plénitude eschatologique. Le terme philosophique pour cette réalité transcendante, c'est le «contenu» (*Gehalt*) qui remplit la forme, en même temps qu'il la brise, quand il fait irruption en elle. Mais Tillich fait plutôt appel ici aux symboles religieux qui ont trait à la même réalité. Il en mentionne deux, selon les deux aspects que nous avons signalés. Le symbole du «Royaume de Dieu» désigne la réalité transcendante de la révélation dans ce qu'elle a de positif, comme plénitude eschatologique. Il se trouve défini comme transcendant par rapport, et par analogie, à la victoire temporelle que nous appelons théonomie. Quant à l'aspect négatif de rupture et de suppression, il se trouve lui-même magnifiquement exprimé dans le symbole de la Croix: «L'irruption décisive ne peut pas se décrire comme nouvelle religion ou nouvelle unité de la culture et de la religion, mais seulement comme suppression de toute forme finie, c'est-à-dire comme Parole de la Croix»⁴⁰.

Si nous appliquons maintenant ces nouvelles considérations à la sphère morale de la religion et de la culture, nous voyons qu'on ne peut plus se contenter de parler d'une morale plus ou moins religieuse ou séculière. Car l'annonce de l'évangile du Royaume et de la Croix vient bouleverser toutes ces catégories, en manifestant une réalité qui les dépasse. Mais on voit en même temps en quel sens bien spécial on peut parler de l'éthique chrétienne comme d'une éthique du Royaume et de la croix. Si l'éthique du Royaume qu'annonce le Sermon sur la montagne constitue une justice supérieure, ce n'est certainement pas au sens d'une loi ou d'une discipline encore plus raffinée que celle que pouvaient pratiquer les pharisiens; c'est bien plutôt au sens de la transcendance que nous venons de voir. Or cette éthique du Royaume implique elle-même la suite de Jésus sur le chemin de la Croix. Mais encore là, faut-il concevoir l'éthique de la Croix comme évangile et non pas comme loi, comme ce qui brise toute religion et toute morale, et non pas comme un principe d'où l'on pourrait déduire toute une règle de vie. Rien de plus catastrophique d'ailleurs, quand on construit une

40. *Loc. cit.*

morale directement sur le principe de la Croix. On obtient alors une morale de la mortification, du renoncement et de l'abnégation. Et n'est-ce pas là précisément le christianisme que Nietzsche a fustigé dans toute son œuvre, en le taxant de morale décadente, faisant obstacle au cours de la vie? Tillich reconnaît cependant que «la Parole de la Croix elle aussi devint religion, à l'instant où elle fut prononcée, et culture, à l'instant où elle fut perçue. Mais c'est là sa grandeur et la preuve de son inconditionnalité révélée, de nier toujours à nouveau et de supprimer en elle-même la religion et la culture qui parlent d'elle»⁴¹. Effectivement, l'évangile de la Croix a donné naissance à une religion, le christianisme, et à une morale, la morale chrétienne. Mais cette religion et cette morale ne sont vraiment chrétiennes que dans la mesure où elles se laissent constamment à nouveau briser par cette même parole de la Croix.

Nous revenons par là aux analyses théologiques de la culture qu'a proposées Tillich dans sa conférence de 1919. Et nous pouvons maintenant mieux situer ces analyses dans la perspective historique que nous venons de voir. Ce que tente de montrer là Tillich, c'est qu'on peut observer dans la culture contemporaine des signes d'un dépassement de l'attitude purement autonome et séculière, caractéristique de l'époque moderne. Il ne s'agit pas d'un retour à la religion au sens habituel du terme; il ne s'agit pas d'un renouveau (*revival*) religieux. Il s'agit plutôt de l'irruption du contenu (*Gehalt*) inconditionné à travers toutes les formes de la culture. C'est donc l'apparition de quelque chose qui transcende tant le religieux que le culturel. De même, l'attitude théonome qui se fait jour dans de telles manifestations dépasse elle-même tout autant l'hétéronomie religieuse que la pure antonomie séculière. Ces moments d'irruption de l'absolu dans le conditionné, de l'éternel dans le temps, ces moments de grâce que Tillich appelle aussi des *Kairoi*, se sont sans doute produits à toutes les époques de l'histoire. Il y a pourtant une différence importante entre notre époque moderne et celles qui l'ont précédée. Aux époques antérieures de l'histoire, de telles irruptions s'accomplissaient sur le terrain de la religion: par exemple Jésus sur le terrain du judaïsme légaliste et Luther sur le terrain d'un christianisme institutionnalisé. Aujourd'hui, à notre époque moderne séculière, ces mêmes événements de grâce se produisent plutôt sur le terrain de la culture: ils viennent rompre et bouleverser les formes culturelles plutôt que les institutions religieuses. C'est

41. *Ibid.*, p. 42 (tr. fr., p. 12).

donc là aussi que Tillich s'applique à les observer dans sa théologie de la culture. Il passe ici rapidement en revue les différentes sphères de la culture. Nous nous arrêterons plus précisément à deux de ses analyses, portant sur l'éthique individuelle et sur l'éthique sociale.

Dans le domaine de l'éthique individuelle, Nietzsche nous est proposé comme exemple. Nous sommes invités à «constater que l'opposition entre l'éthique de la vertu et l'éthique de la grâce est comprise dans son message, et qu'il n'y a guère eu, depuis le combat de Jésus contre les pharisiens et le combat de Luther contre Rome, de rupture plus violente des formes éthiques personnelles par le contenu (*Gehalt*)». Tillich parle ici de l'anti-moralisme de Nietzsche, et il interprète sa négation de la vertu comme l'effet de l'irruption d'un contenu transcendant qui brise toutes les formes éthiques. Il en résulte une attitude morale au-delà de la vertu et du péché, au-delà du bien et du mal. Telle serait donc la justice supérieure dont parle le Sermon sur la montagne. Car «la personne qui, dans le sens de Nietzsche, se tient au-delà du bien et du mal, est meilleure du point de vue absolu, même si d'un point de vue relatif, éthique-formel, elle est pire que le bon et juste»⁴².

J'avoue que j'ai peine à gober cette interprétation de Tillich, et à considérer Nietzsche comme le plus évangélique des moralistes modernes. Il est bien vrai qu'on peut constater partout chez Nietzsche l'irruption d'un contenu irrationnel à travers toutes les formes rationnelles, éthiques aussi bien que logiques. Mais il faudrait pousser encore plus loin l'analyse et se demander quelle est la nature de ce contenu qui fait irruption pour briser toutes les formes reçues. S'agit-il bien de la grâce divine? Ne s'agit-il pas tout simplement de la force vitale, avec tout ce qu'elle comporte d'ambiguïté, de lumière et d'ombre, de création et de destruction? Cette même force vitale est divine dans son aspect lumineux et démonique dans son côté sombre et destructeur. Elle ne sera vraiment chrétienne que lorsqu'elle sera passée par l'épreuve de la Croix. Et telle sera précisément l'irruption de la vie lumineuse de Pâques. Toute irruption d'un contenu vital n'est donc pas nécessairement chrétienne. L'irruption, l'enthousiasme dionysiaque est bien différent de la révélation et de l'inspiration de la grâce chrétienne. Or c'est bien de Dionysos, et non pas du Christ, que se réclame Nietzsche. Cette interprétation me semble être l'effet, chez le jeune

42. «Ueber die Idee ...», *G. W.*, IX, pp. 24-25 (tr. fr., pp. 14-15).

Tillich, d'une certaine exubérance romantique. Elle sera bientôt corrigée par ses propres réflexions sur la Parole de la Croix et surtout, peu après, par sa rencontre avec un exemple typique de romantisme politique purement païen, le national-socialisme d'Hitler.

L'autre analyse que propose ici Tillich, dans le champ de l'éthique sociale cette fois, nous met sur la piste d'une réflexion plus intéressante. Il s'agit de «la nouvelle éthique de l'amour, qui signifie un dépassement théonome de la forme éthique autonome, sans retomber dans l'hétéronomie d'une communauté d'amour spécifiquement religieuse». Trois choses sont à noter ici. 1° D'abord l'autonomie éthique représentée par Kant. C'est une éthique fondée sur l'individu, sur l'absolu de la personne, avec tous les droits et devoirs qui en découlent. 2° Mais cette éthique de l'individu doit être dépassée par l'amour: «Celui qui pense en termes de l'individuel ne peut jamais arriver à l'amour, car l'amour se tient au-delà de l'individuel». Tillich parle ici tout particulièrement des mouvements socialistes, qui veulent briser l'éthique bourgeoise de tendance individualiste, pour instaurer une communauté nouvelle inspirée par l'amour. 3° Et pourtant, cette forme paradoxale qu'est la communauté d'amour ne doit pas être une contradiction pure et simple de l'éthique autonome. Les droits de la personne et toutes les exigences de la justice constituent «les fondements inviolables de l'éthique autonome», que rien ne peut ébranler, pas même une théorie chrétienne «de l'amour comme dépassement de la loi». Encore ici donc, l'irruption du contenu qu'est l'amour ne peut pas tout simplement ignorer la forme de l'éthique rationnelle autonome. Car ce serait alors l'instauration d'une nouvelle forme qui ferait violence à la première, d'une nouvelle forme hétéronome par conséquent. Voilà pourquoi Tillich met en garde contre une rechute «dans l'hétéronomie d'une communauté d'amour spécifiquement religieuse», c'est-à-dire d'une communauté qui voudrait remplacer la justice, avec ses droits et libertés, par la charité chrétienne. On voit bien par là quel peut être le sens et le non-sens d'une éthique de l'amour ou de la charité chrétienne⁴³.

43. Cf. *ibid.*, p. 25 (tr. fr., p. 15).

III. DROIT ET RELIGION

1. Le moral et le légal

J'aborde maintenant la question la plus spécifique de ce congrès, celle du droit. Et comme ce domaine de la théologie de la culture a été assez peu développé par Tillich lui-même, je serai heureusement contraint ici à construire de façon plus créatrice, en appliquant les principes déjà énoncés. Ce faisant, j'ai pleinement conscience d'explorer de nouvelles pistes, et je vous laisse le soin de vérifier s'il s'agit d'ouvertures réelles ou de «chemins qui ne mènent nulle part» (*Holzwege*).

Nous pouvons commencer par une simple application des conclusions générales auxquelles nous sommes parvenus à propos de la morale. La loi morale pourrait ainsi être considérée comme le genre, qui comprend cette espèce plus particulière qu'est la loi civile, la loi édictée par le Parlement et appliquée par les tribunaux. Il faut immédiatement reconnaître cependant que cette loi civile constitue la «loi» par excellence, qu'elle est le premier analogué du genre: c'est elle qui la première est dite «loi», et c'est par analogie avec elle qu'on parle ensuite de «loi morale» ou de «loi scientifique». C'est donc par un argument *a fortiori* qu'on passe ici de la loi morale à la loi civile. Ce qui a été dit plus haut de la loi morale vaut à plus forte raison pour la loi civile, car celle-ci présente davantage encore le caractère formel et rationnel qui est propre à la loi, par opposition au contenu (*Gehalt*) vital et religieux.

Ainsi, tout comme on ne peut déduire une forme directement du contenu, pour la simple raison qu'aucune forme finie n'est parfaitement adéquate au contenu infini, on ne peut pas non plus déduire un code civil directement de l'Évangile, de la révélation biblique, ou de toute autre religion. Peut-on imaginer un code civil qui serait l'exacte application du Sermon sur la montagne? La société régie par un tel code serait-elle la réalisation sur terre du Royaume de Dieu? Ne serait-elle pas plutôt un enfer, c'est-à-dire une situation d'hétéronomie et d'aliénation? On n'a qu'à se rappeler ici l'actuel régime des ayatollahs d'Iran et la sainte horreur qu'il inspire, non seulement en Occident, mais dans les sociétés musulmanes elles-mêmes. Dira-t-on qu'il en serait tout autrement avec l'Évangile? Je suis plutôt porté à croire que la différence ne serait pas grande en substituant le Nouveau Testament au Coran et les monseigneurs aux ayatollahs. Le vice fondamental est ici celui du

régime religieux comme tel, celui de la «théocratie» au sens habituel du terme, au sens d'un état gouverné directement au nom de Dieu, à partir d'une loi divine consignée dans un livre sacré. Le vice fondamental est ici la contradiction que comporte le concept même de «loi religieuse», contradiction qui ne peut engendrer qu'hétéronomie et aliénation.

Pour mieux voir les implications de la théorie de Tillich, il sera utile de considérer un exemple concret, celui des lois du mariage et du divorce. Dans le régime «sacramental» de la religion primitive, le mariage est un lien sacré dont Dieu lui-même a l'initiative. C'est Dieu qui unit l'homme et la femme, quelles que soient par ailleurs les modalités terrestres de cette union. Dans la période «prophétique», l'aspect personnel de l'union, et par conséquent l'initiative humaine, est mise à l'avant-plan. Maintenant, c'est vraiment l'homme et la femme qui s'unissent. Mais ils s'unissent devant Dieu, et par là l'alliance humaine est comme doublée par un lien divin: Dieu au ciel confirme l'union qui se réalise sur terre. Une telle union, marquée du sceau divin, devient par là même indissoluble. En somme, la parole donnée par l'homme et la femme leur échappe dès qu'elle se trouve confirmée par Dieu; ils ne pourront donc plus la reprendre. Encore une fois, l'homme ne pourra plus séparer ce que Dieu a uni. Viendra ensuite une période de pleine «autonomie», où l'union du mariage ne sera plus qu'une simple union humaine. Elle ne sera plus régie que par un contrat civil de même nature que les autres. On pourra même supposer différents types de mariage selon les différentes clauses que pourra comporter le contrat. Par ailleurs, on pourra aussi mettre fin à un tel contrat comme aux autres, par des procédures prévues, devant un magistrat civil. Cette conception civile, séculière et purement juridique du mariage comporte des avantages. Le plus apprécié sera sans doute la promotion de l'autonomie humaine: la liberté est préservée, elle n'est plus aliénée par toutes sortes de limites sacrées. On peut aussi penser que la justice y trouve son compte, qu'elle est mieux sauvegardée dans ce système juridique, qui n'a pas à sauver les droits de Dieu, qui n'a d'autre objectif que de préserver les droits des partenaires et de voir à ce qu'aucune des parties impliquées dans le contrat ne soit lésée. On voit cependant que cette conception comporte le défaut de toute autonomie purement séculière. L'acte du mariage, étant dépouillé de tout caractère sacré, perd aussi par le fait même toute importance, toute valeur transcendante; le contrat de mariage devient un acte aussi banal

que l'achat d'une maison ou d'une voiture. On sentira donc le besoin de retrouver le sens sacré et religieux du mariage. La «théonomie» constitue alors la réponse proposée par Tillich à cette nouvelle quête du religieux. Elle consiste essentiellement à retrouver l'inspiration sacrée, religieuse et transcendante de l'alliance conjugale, tout en respectant pleinement sa forme juridique autonome. Celle-ci serait donc entièrement déterminée par la loi civile, et c'est à travers elle que devrait transparaître le contenu incondtionné du sens.

On osera de moins en moins aujourd'hui intervenir dans le processus de la législation au nom de la religion et des valeurs religieuses. Le caractère séculier de l'État, sa séparation d'avec l'Église, est un fait de plus en plus reconnu qu'on ne peut plus remettre en question. Il y a cependant une autre façon d'intervenir qui fait moins difficulté en contexte séculier: c'est l'intervention au nom de la morale. On dira que la loi civile doit respecter la morale: une loi immorale est une mauvaise loi. On dira même que la loi doit promouvoir les valeurs morales, qu'elle doit être au service de la morale. Mais ce discours ressemble tellement à celui des époques de chrétienté que, même si la morale y a remplacé la religion, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un autre type d'hétéronomie, où une autre loi étrangère tenterait de subjuger le droit: non plus la loi religieuse cette fois, mais la loi morale.

Cela suppose que la loi morale et la loi civile ont chacune leur spécificité propre et que, par conséquent, l'une ne peut pas devenir norme ou mesure de l'autre. Or tel est précisément le point de vue de la théologie de la culture. Elle considère la morale et le droit comme deux sphères distinctes de la culture dans sa dimension pratique, tout comme la science et l'art constituent deux sphères distinctes et spécifiques de la dimension théorique. Chaque sphère de la culture est l'œuvre de la raison, par opposition à la foi religieuse qui inspire toute la culture de l'intérieur comme son contenu le plus substantiel et profond. Mais la raison elle-même œuvre dans chacun de ces domaines de la culture selon un aspect spécial et une puissance propre. En somme, la rationalité de l'art n'est pas la même que celle de la science. On ne pourra donc pas faire de la science la norme de la rationalité de l'art, ni l'inverse. Il en va de même pour la morale et le droit: leur rationalité n'est pas la même et l'un ne peut se faire mesure de l'autre. Le moral et le légal doivent être reconnus comme deux dimensions différentes de la culture, de sorte que l'un ne peut se faire juge de l'autre.

Ainsi, la légalité d'un acte ne préjuge en rien de sa moralité; de même la moralité ou l'immoralité d'un acte ne devrait pas être le principal facteur déterminant dans l'élaboration de la législation qui s'y rapporte. Qu'une loi ne soit pas conforme à la moralité ne devrait donc pas étonner davantage que le fait de ne pas être esthétique ou scientifique. Car les critères propres d'une loi civile sont autres que ceux de la science, de l'art et de la morale.

Tel serait donc le point de vue de la théologie de la culture. Mais Tillich pousse encore plus avant l'analyse, pour préciser la différence qui distingue les fonctions culturelles à l'intérieur de chacun des deux ordres théorique et pratique⁴⁴. Il utilise alors le même critère qui lui a déjà servi pour distinguer la religion et la culture, celui du contenu et de la forme: il y a des fonctions davantage orientées vers la forme et déterminées par elle, tandis qu'il y en a d'autres davantage axées sur le contenu exprimé dans ces formes. Ainsi, dans l'ordre théorique, la connaissance scientifique, en tant que connaissance objective et réflexive, est une fonction orientée sur la forme, tandis que la connaissance esthétique est elle-même caractérisée par l'intuition, qui vise le contenu à travers la surface des choses. Dans l'ordre pratique maintenant, c'est le droit qui constitue la fonction la plus formelle: «Le droit correspond à la science dans la sphère théorique. Les deux sont des fonctions déterminées par la forme, soumises à la pensée; les deux appartiennent au pôle rationnel des fonctions de l'esprit. À l'évidence rationnelle dans la science correspond l'imposition rationnelle dans le droit. C'est la même contrainte qu'exerce la forme scientifique contre tout arbitraire subjectif dans la connaissance, et l'ordre juridique contre tout arbitraire subjectif dans l'action»⁴⁵. On comprend dès lors le sens de l'énumération que fait Tillich des fonctions de la culture, selon la séquence: logique, esthétique, droit, éthique⁴⁶. Ainsi, le droit est à l'éthique ce que la logique (ou la science) est à l'esthétique. L'éthique comporte en effet un élément subjectif, pour autant que la valeur morale inclue une part d'appréciation subjective. Il y a un goût moral, tout comme un goût esthétique. Or ce rapport de la science à l'esthétique et du droit à

44. Pour le développement qui suit, je me réfère encore une fois à mon étude sur le concept de culture: cf. *supra*, note 22.

45. «Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden», *G. W.*, I, p. 258.

46. Cf. *supra*, note 18.

l'éthique se définit lui-même par le rapport de la forme au contenu, ce par quoi fut aussi défini le rapport de la culture à la religion. On en arrive finalement à cette séquence, d'analogies de proportionnalité: la science est à l'esthétique ce que le droit est à la morale et ce que la culture est à la religion.

Ce que nous avons dit plus haut des situations d'hétéronomie et d'autonomie dans le rapport religion-culture pourrait dès lors s'appliquer aux deux autres rapports art-science et morale-droit. On pourrait donc parler aussi, par analogie, d'une situation d'hétéronomie où les arts domineraient toute la scène de la culture (pensons au Québec d'avant la révolution, où les arts régnaient en maîtres au «cours classique» et à l'université), et où la morale imposerait ses valeurs au droit. Suivrait alors par réaction une période d'autonomie, où la science et le droit imposeraient eux-mêmes leur mesure objective aux arts et à la morale. Et l'on devrait chercher finalement une situation d'équilibre, où les deux pôles objectif et subjectif pourraient concourir à la création d'une culture harmonieuse. On voit par là comment le problème de l'autonomie et de l'hétéronomie ne concerne pas seulement les rapports de la culture avec la religion; il se retrouve à l'intérieur même de la culture, tout spécialement dans les rapports du droit avec la morale.

Nous rejoignons par là, il me semble, la position de Me Pierre Patenaude dans la conférence d'ouverture de ce congrès. On lui avait proposé comme thème la question: la loi doit-elle être instrument d'éducation populaire ou simple reflet de la volonté générale? La formulation même de la question montre bien où va la préférence du théologien. Le conférencier en est bien conscient lui-même et, dès le départ, il explicite cette position par une citation du président de la Conférence canadienne des évêques catholiques, qui incite les gouvernements à promouvoir dans leur législation sur le mariage et le divorce les valeurs transcendantes de générosité, de fidélité et de réconciliation. Me Patenaude refuse pour sa part de s'engager dans cette voie. Son point de départ est le principe de la démocratie, qui commande que le système législatif soit l'expression de la volonté populaire et des valeurs reconnues par elle. L'attitude contraire, qui consisterait à imposer des valeurs transcendantes à des citoyens qui n'en veulent pas, serait plutôt le fait d'un gouvernement non démocratique, qu'il soit monarchique, aristocratique ou dictatorial. Dans tous ces cas, gouvernants et gouvernés se retrouvent, selon l'expression de Ripert, dans la position du «législateur géôlier» face au «sujet prisonnier des lois».

Il est donc bien évident que Me Patenaude défend ici l'autonomie du droit contre toute hétéronomie morale. Il le fait au nom de la démocratie qui suppose l'autonomie du peuple, c'est-à-dire son accès à l'âge adulte de la raison.

Mais il y a autre chose dans le discours du juriste. L'idéal moral qu'on veut imposer au bas peuple n'est pas un pur absolu; c'est l'option morale d'une classe particulière de la société, et l'on peut fort bien soupçonner que cette option n'est pas sans rapport avec les intérêts de cette classe. Imposer la morale d'un groupe signifierait donc favoriser les intérêts de ce groupe. Or l'objectif immédiat du droit, son idéal propre, c'est la justice, c'est-à-dire la juste distribution des biens et le juste service des intérêts de toutes les classes. Dans cette optique, le courage du législateur ne consisterait pas à promouvoir les valeurs les plus hautes, mais à défendre les intérêts et les droits des plus faibles. Nous voyons tout de même ici un point de rencontre entre la morale et le droit: c'est la justice. L'idéal visé par le droit serait donc la société juste où toutes les options morales, comme toutes les options religieuses, peuvent coexister, se réaliser et s'épanouir. Car chaque option morale fondamentale signifie le choix d'un type spécial d'humanité. Et ce serait là précisément le grand avantage de la démocratie, avec son pluralisme moral, de permettre la réalisation de différents types d'humanité.

2. L'origine des droits et libertés

Au dernier point de sa conférence, Me Patenaude reconnaît cependant une exception à la règle de l'opinion majoritaire: ce sont les droits fondamentaux, préexistants à l'ordre juridique, peu importe par ailleurs que ces droits soient enchâssés ou non dans une Charte ou Constitution. Ces droits fondamentaux, comme «le droit à la vie, le droit à la protection contre la torture, les libertés de conscience, d'expression et d'opinion», sont considérés ici comme des «droits naturels». On peut donc se demander d'où provient cette doctrine du droit naturel, qui limite le principe du positivisme juridique. Plusieurs théologiens, qui reconnaissent par ailleurs que la religion ne doit plus dominer le droit et lui imposer ses lois, croient trouver là pour elle un nouveau refuge. Ainsi, la religion ne domine pas le droit, mais elle le fonde, car les droits fondamentaux, en tant que droits naturels, ont un caractère essentiellement sacré et divin. En effet, comment expliquer le caractère

absolu, inconditionné, de ces droits fondamentaux, sinon par leur caractère divin? La doctrine du droit naturel aurait donc elle-même un fondement d'ordre proprement théologique. Les théologiens ne sont d'ailleurs pas seuls à soutenir cette thèse. Des juristes croyants y adhèrent aussi avec beaucoup de conviction. Rappelons-nous le vif débat autour du nom de Dieu dans la Charte des Nations unies. Pour bien des juristes croyants, rien ne tenait dans cette Charte si elle ne s'appuyait pas directement sur un fondement divin.

J'aborderai la question ici par son aspect historique. La proclamation des droits fondamentaux de la personne est un phénomène typiquement moderne, qui date des grandes révolutions modernes, politiques et sociales. On peut donc se demander d'où provient cette promotion des droits et libertés partout où un tel progrès social a pu être observé à l'époque moderne: cela s'est-il produit dans le dynamisme des sources de la foi ou sous l'impulsion des principes de la raison?

Les théologiens seront souvent portés à voir dans les droits et libertés modernes une conséquence directe de l'Évangile chrétien. On dira que ce sont là les fruits mûrs de la semence chrétienne; voilà pourquoi ils n'ont pu germer qu'en terre chrétienne. Mais on ne pourra que s'étonner alors de ce que ces fruits aient pris tellement de temps à mûrir sur le tronc du christianisme. On doit aussi se rappeler quelle fut la première attitude des Églises devant chaque avancée des droits et libertés, devant la Révolution française, devant la révolution des travailleurs, ou devant la révolution féministe. Ce fut toujours une réaction négative, une attitude de refus et de rejet devant ces innovations sociales qui semblent bouleverser tout l'ordre de la foi. Il serait bien difficile d'expliquer cette attitude s'il s'agissait là de conséquences directes des principes évangéliques. Il faudrait dire que tous ces pasteurs et fidèles des Églises étaient complètement aveuglés sur le vrai sens de l'Évangile, alors que les révolutionnaires l'auraient eux-mêmes perçu bien clairement. Cela paraît bien invraisemblable.

Il est beaucoup plus facile d'admettre que la raison est le principe immédiat de la liberté, tout comme elle est par ailleurs le principe immédiat de la vérité. C'est donc immédiatement de la raison, et non pas de la foi, qu'il faut attendre la promotion des libertés individuelles et collectives, par la critique rationnelle de tout ce qui lui fait obstacle. Or la raison a connu elle-même une promotion toute spéciale à l'époque moderne qui fut précisément pour cela appelée époque des Lumières. Les droits et libertés

modernes sont donc la conséquence directe des Lumières. Et les Lumières ne sont pas elles-mêmes la conséquence immédiate de l'évangile chrétien, mais bien plutôt de la Renaissance. Mais avec la Renaissance, nous remontons en droite ligne jusqu'à la civilisation grecque, qui fut, nous l'avons vu, la première expression d'une culture pleinement rationnelle et autonome. Nous retrouvons donc encore ici finalement le jeu de l'hétéronomie religieuse et de l'autonomie rationnelle. Il est assez évident alors que les droits et libertés modernes dérivent directement de cette même autonomie rationnelle.

Tel est le point de vue de la théologie de la culture. Elle reconnaît d'abord que les droits et libertés, comme toutes les autres valeurs spécifiquement culturelles, poussent sur la tige de la raison. C'est là qu'il faut les chercher, plutôt que dans les sources de la foi. Mais la théologie de la culture dépasse cette simple reconnaissance de l'autonomie culturelle. Elle reconnaît aussi la fonction propre de la foi. Celle-ci ne produit pas de nouvelles formes ou valeurs culturelles, mais elle inspire chacune d'entre elles, en leur donnant une portée plus profonde, en les situant dans un univers de sens plus vaste. Elle les met en contact avec l'absolu, tout en veillant à ce qu'aucune d'entre elles ne s'absolutise elle-même. Elle les met en contact avec l'éternité, tout en veillant à ce qu'aucune d'entre elles n'oublie son caractère historique et provisoire.

Cette théorie de la théologie de la culture se trouve d'ailleurs confirmée par les faits qu'elle permet d'expliquer. On s'explique ainsi, par exemple, la grande part de vérité dans la critique que fait Marx des principes sociaux du christianisme: ils ont, dit-il, «justifié l'esclavage antique, glorifié le servage médiéval, et ils savent au besoin approuver l'oppression du prolétariat»⁴⁷. On n'a pas à défendre le christianisme contre ces accusations. Il faut plutôt se demander quels sont ces fameux principes sociaux et d'où viennent-ils. Ils ne dérivent sûrement pas directement de l'essence même de la foi chrétienne, puisque la foi est d'un autre ordre. Mais la théologie de la culture nous apprend aussi par ailleurs que la foi, et la religion en général, n'est jamais donnée sans une forme culturelle déterminée, dans laquelle elle s'incarne et s'exprime. Or le grand danger du christianisme, c'est d'identifier l'essence même de la foi avec telle ou telle de ses réalisations culturelles. Il se trouve alors condamné à soutenir tôt ou tard des positions sociales

47. KARL MARX, *Deutsche Brusseler Zeitung*, 12 sept. 1874; Mega I, VI, p. 271.

dépassées, rétrogrades, hétéronomes. Et c'est à de telles positions sociales rétrogrades que pense Marx quand il parle des principes sociaux du christianisme.

On pourrait penser que tout cela n'est qu'un mauvais souvenir du passé. Marx n'a pas connu *Rerum novarum* et toute la suite de la «doctrine sociale de l'Église». Les principes sociaux dont il parle, c'est comme l'Ancien Testament de l'Église. Ce type d'apologétique ne nous mène pas très loin cependant, car nous faisons face immédiatement à un nouveau scandale: *Rerum novarum* (1891) arrive plus de quarante ans après le *Manifeste du parti communiste* (1848). Mais cela ne peut scandaliser effectivement que ceux qui pensent que l'Église doit exercer un leadership en ce domaine. Or tel n'est pas le point de vue de la théologie de la culture. Nous croyons au contraire qu'il n'appartient pas à l'Église de frayer la voie aux innovations sociales, pas plus qu'aux innovations artistiques ou scientifiques. C'est là le fait du progrès culturel qui est lui-même l'œuvre de la raison dans ses différentes dimensions, scientifique et esthétique, morale et sociale. L'Église ne peut faire autre chose ici que d'assumer ce progrès culturel et de l'imprégner de l'esprit de l'Évangile. Ce faisant, elle se convertit elle-même, en passant d'une situation d'hétéronomie religieuse où elle dominait et guidait tout le mouvement de la culture, à une situation d'autonomie culturelle, où elle reconnaît et accueille le progrès de cette même culture. Mais elle invite aussi la culture à se convertir, en passant de la pure autonomie à une théonomie, où ses nouvelles acquisitions seront illuminées à la lumière de l'Évangile.

On pourrait tenter maintenant de montrer plus concrètement la différence et le rapport entre un principe évangélique et un principe juridique, en se guidant sur la distinction du contenu religieux et de la forme culturelle, telle qu'élaborée en théologie de la culture. Quand Paul affirme qu'il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, puisque par le baptême tous ne font plus qu'un dans le Christ, il énonce un principe théologique, évangélique, de l'ordre du contenu ou de la substance religieuse⁴⁸. On ferait une bien mauvaise lecture de ce passage si on l'interprétait comme un énoncé juridique, comme si Paul affirmait déjà là le principe de l'égalité de tous les citoyens dans l'État, de même que de l'homme et de la femme dans la famille. On ferait de lui un révolutionnaire social, ce qu'il n'a pas

48. Cf. Galates, 3, 27-28.

été. En fait, quand il est question des formes juridiques de la famille et de la société, quand il s'agit de morale conjugale ou d'éthique sociale, Paul assume tout simplement les formes culturelles de son temps. Il recommandera alors aux femmes d'être soumises à leur mari et aux esclaves de bien servir leur maître. Il n'y a là chez lui aucune contradiction, puisqu'il s'agit là de deux ordres bien différents d'énoncés.

Il importe donc de bien remarquer la différence entre un principe évangélique et une forme culturelle, comme celle de l'égalité des droits en régime démocratique. Cela ne signifie pas cependant que le principe évangélique ne puisse avoir lui-même aucune influence sur les formes sociales, de sorte qu'il serve finalement plutôt à les sanctionner. Tout au contraire, il peut briser les formes présentes et en inspirer de nouvelles. Et c'est bien là, nous l'avons vu, le rapport du contenu religieux à la forme culturelle. En des moments décisifs, le contenu peut faire irruption à travers la forme. Tillich utilise alors le verbe «*durchbrechen*» (briser, rompre, percer), ou les substantifs «*Durchbrechung*» et «*Durchbruch*» (percement, rupture, irruption). C'est ainsi qu'il parle du principe protestant de la justification comme d'un «*Durchbruchsprinzip*», c'est-à-dire un «principe d'irruption», ou tout simplement un «principe révolutionnaire»⁴⁹. On pourrait en dire autant du principe paulinien de l'égalité dans le Christ. C'est là un principe révolutionnaire, qui finira par rompre les formes juridiques de l'inégalité sociale. En ce sens, on pourra bien dire que les chartes modernes des droits et libertés sont d'inspiration chrétienne, pour autant qu'elles aient été inspirées par le principe de l'égalité des baptisés dans le Christ, ou par le principe de la filiation divine des humains dans le Christ. Mais aucune forme juridique, aucune loi, charte ou constitution, ne pourra se dire chrétienne au sens où elle serait l'exacte traduction du principe évangélique. Ce serait là confondre le contenu religieux et la forme culturelle. Le principe évangélique restera toujours principe révolutionnaire. Vouloir l'identifier à une forme juridique serait tout aussi contradictoire que l'idée d'une institution révolutionnaire.

49. «*Rechtfertigung und Zweifel*», *G. W.*, VIII, p. 85.

3. Les droits et libertés dans l'Église

Il nous reste un dernier point à traiter, la question des droits et libertés à l'intérieur même des structures de l'Église. Il ne suffit pas, en effet, à propos des principes sociaux du christianisme, de considérer la doctrine sociale de l'Église; on doit voir aussi quelle est sa pratique sociale à l'intérieur de ses propres institutions. Or on ne peut manquer d'observer ici un contraste assez évident entre l'enseignement social de l'Église au monde extérieur et son propre comportement social à l'intérieur de l'institution ecclésiastique. Ainsi, l'Église ne cesse de prêcher au monde le respect des droits de la personne, mais comment ces mêmes droits sont-ils respectés à l'intérieur même de ses propres structures? Qu'en est-il du droit de dissidence dans l'Église? Qu'en est-il plus particulièrement de la liberté universitaire dans les institutions dirigées par l'Église?⁵⁰ Et pour ce qui concerne le choix personnel d'un état de vie, qu'en est-il de la répression exercée sur les divorcés remariés ou sur ceux qui ont quitté le clergé? De façon plus générale et plus profonde encore, la question pourrait porter sur la pratique démocratique de l'Église. Dans son discours au monde, elle favorise bien la démocratie, mais à l'intérieur de ses murs tout fonctionne encore selon l'ancien régime monarchique.

L'interprétation que nous avons tentée plus haut semble bien se vérifier encore ici. Ce qu'on dénonce souvent comme les principes sociaux rétrogrades de l'Église ne sont en fait rien d'autre que les formes institutionnelles archaïques dans lesquelles elle s'est réalisée au cours de l'histoire et qu'elle est toujours portée à identifier avec son essence propre. Car ce n'est pas seulement son message qui prend la forme de la culture d'une époque; c'est elle-même aussi, dans sa vie sociale.

Il s'ensuit qu'au contact d'une culture en constante évolution les structures juridiques de l'Église devraient elles-mêmes évoluer. Nous avons vu comment a évolué la doctrine sociale de l'Église sous l'influence des différentes révolutions modernes. Il en va de même pour les structures de sa vie interne. La communication du professeur Henri Beaumont a bien fait voir comment le nouveau Code de droit canonique a subi, à plus d'un endroit, l'influence de la doctrine moderne des droits de la personne. Il reste encore, on le sait, beaucoup de chemin à faire en ce sens. La question se

50. Cf. JEAN RICHARD, «La Liberté du théologien dans l'Église et à l'Université», *Église et Théologie*, 12 (1981), 357-388.

pose alors s'il faut laisser l'évolution continuer ainsi son chemin tout doucement, ou s'il faut intervenir de façon plus fracassante, à la façon des Réformateurs, mais cette fois au nom des droits modernes de la personne, tels que reconnus dans la culture contemporaine. Telle est précisément la position de Tillich. Non seulement la culture moderne a-t-elle acquis sa pleine autonomie par rapport à la religion, mais elle doit aussi lui imposer ses propres valeurs absolues et divines que sont la vérité et la justice⁵¹. Et cela va bien dans le sens de la typologie historique exposée plus haut. Nous avons vu en effet que la religion sacramentelle est remplie de faussetés et d'injustices sacrées. Et c'est précisément la fonction de la critique prophétique, suivie de la critique rationnelle, de combattre ces faussetés et ces injustices commises au nom de la religion.

Pour voir la signification concrète de ces principes, appliquons-les au cas d'une nouvelle forme culturelle sociale à laquelle l'Église semble encore bien réfractaire, cette fois en théorie tout autant qu'en pratique: la question du droit des femmes. Si l'Église a depuis longtemps accepté la révolution démocratique, si elle a accepté aussi la révolution socialiste, il faut bien avouer qu'elle n'a pas encore, en certains milieux du moins, franchi le cap de la révolution féministe. On sait qu'il y a aujourd'hui beaucoup de féministes qui, comme Mary Daly, désespèrent de l'Église, parce que tout dans sa tradition est contaminé par le patriarcalisme. D'autres par contre essaient de découvrir ici et là, dans la Bible ou dans la tradition chrétienne, quelques lueurs d'espoir, un petit texte qui laisserait présager un meilleur sort pour les femmes. Mais il me semble que le problème se trouve ainsi bien mal posé. Lorsque l'Église prendra le virage féministe, comme elle a déjà pris le virage démocratique et le virage socialiste, elle ne le fera pas en puisant dans sa propre tradition religieuse, mais en accueillant cette nouvelle forme culturelle qui lui vient du monde contemporain. Et si mon hypothèse est juste, il faut prévoir qu'elle enseignera longtemps la parfaite égalité de l'homme et de la femme avant qu'elle n'applique ce principe à sa propre constitution interne, en ouvrant aux femmes l'accès au sacerdoce, à l'épiscopat et à la papauté. La revendication par les femmes de leur place dans l'Église, au nom de l'égalité des droits, est donc pleinement justifiée. Dans la perspective que je viens d'esquisser, on peut même affirmer que c'est là un enjeu décisif pour l'Église aujourd'hui.

51. Cf. «Kirche und Kultur», *G.W.*, IX, p. 43 (tr. fr., p. 14).

Venons-en finalement à la question générale et radicale: le principe démocratique, avec toutes ses conséquences, pourrait-il être accepté dans l'Église comme principe d'une nouvelle constitution? On s'oppose habituellement à une telle idée, en disant que l'Église a été constituée par le Christ et qu'il lui a donné lui-même sa constitution. On parle alors du collège apostolique comme du modèle évangélique de la constitution de l'Église. Et l'on va tirer de là les principes fondamentaux d'un droit ecclésial: le principe de la hiérarchie, de la primauté pontificale, de la collégialité, etc. Plusieurs aujourd'hui commencent à se montrer sceptiques quant à certaines conséquences de ce principe évangélique. On prend de plus en plus conscience du fait que l'intention du Christ n'était pas de déterminer dans ses détails toute l'organisation de l'Église. Mais ne pourrait-on pas aller plus loin encore et affirmer de façon beaucoup plus radicale que le principe évangélique à l'origine de l'Église n'est pas d'ordre juridique ou canonique; il est d'ordre évangélique précisément, c'est-à-dire de l'ordre du contenu religieux plutôt que de la forme culturelle sociale et juridique. En somme, ce que donne le Christ à l'origine de l'Église, c'est le dynamisme, c'est l'inspiration évangélique. Cette même inspiration chrétienne pourrait cependant se réaliser dans les formes structurelles les plus différentes au cours de l'histoire. Ainsi, la forme hiérarchique et monarchique ne serait pas plus évangélique que la forme démocratique; elle ne serait pas comme telle témoin de l'Évangile, mais simple témoin d'une époque, d'une culture révolue.

Nous arrivons par là à la véritable question. Celle-ci n'est pas de savoir quelle structure juridique le Christ a voulu pour son Église. Il s'agit plutôt de voir quelle structure juridique témoigne le mieux aujourd'hui de l'esprit de l'Évangile. Nous avons vu en effet que telle est bien la fonction des formes spécifiquement religieuses de la culture. Elles sont là pour témoigner, pour faire prendre conscience du principe religieux, du principe évangélique, présent au fondement de toute la culture. Ainsi, les formes sociales de l'Église devraient témoigner du fondement religieux de toute société, du principe évangélique qui peut renouveler toute communauté humaine. De ce point de vue, la structure monarchique ne présente aujourd'hui aucun avantage particulier, c'est le moins qu'on puisse dire. Elle ne témoigne certainement pas mieux que la démocratie de la conception chrétienne du pouvoir comme service.

Si l'on veut des exemples pour illustrer cette théorie, on n'a qu'à penser aux Ordres religieux des XII^e et XIII^e siècles. C'étaient là à l'origine de véritables mouvements évangéliques, qui venaient remettre en question et en même temps renouveler l'Église et la société de leur temps. Et l'on pourrait sans doute en dire autant des mouvements de Réforme au XVI^e siècle. Tous ces mouvements finissent cependant par s'institutionnaliser et la force de leur témoignage semble alors décroître à mesure que s'affermir l'institution. On sait la désolation de saint François devant l'institution qu'était devenu l'Ordre des franciscains. Et pourtant l'institution est nécessaire pour assurer la continuité d'un mouvement. Le rôle des institutions dans l'Église, et le rôle de l'institution qu'est l'Église elle-même, serait-il alors simplement de susciter de nouveaux mouvements évangéliques à l'intérieur de ses cadres? Peut-être, mais on doit se rappeler aussi que ces mouvements font irruption à travers les structures de l'institution et qu'ils ne les laissent jamais intactes. On devrait donc en conclure que l'institution juridique de l'Église n'est jamais évangélique en elle-même, qu'elle ne peut que témoigner de l'Évangile et qu'elle en témoigne au mieux lorsqu'elle est elle-même brisée par l'irruption en elle d'un nouveau mouvement de la grâce.

On revient par là au point de départ, à la distinction et à la complémentarité de la théologie d'Église et de la théologie de la culture. Le théologien d'Église considère les formes religieuses chrétiennes dans le contexte de la propre tradition de l'Église, plus ou moins indépendamment de l'évolution culturelle. Il sera donc porté à comprendre la constitution de l'Église en fonction de son histoire et de son origine. Ce point de vue présente l'avantage d'assurer la continuité et par conséquent l'identité de l'Église comme communauté chrétienne. Il comporte cependant l'inconvénient de séparer l'Église de la société civile et de sa culture. Le point de vue du théologien de la culture est exactement inverse. Il reconnaît pleinement la dépendance de la religion par rapport à la culture: c'est dans les formes culturelles d'une époque que s'incarne le principe religieux; c'est donc aussi dans les formes sociales d'une époque bien déterminée que l'Église a pris la constitution qui devait lui donner corps dans l'histoire. Ce point de vue présente à son tour l'avantage de désabsolutiser les structures concrètes de l'Église qui ne doivent pas être identifiées avec le principe évangélique qui l'anime; et il comporte aussi le risque de perdre l'identité chrétienne de l'Église dans la multiplicité changeante des formes

engendrées par le développement culturel. Les deux points de vue devraient donc être considérés comme complémentaires, se corrigeant l'un l'autre⁵².

Il y a aussi une autre différence importante entre ces deux types de théologie, quant au rapport révélation-culture. Pour la théologie d'Église, la révélation vient d'un lieu différent et elle s'adresse à la culture. En poussant jusqu'au bout, jusqu'à l'absurde, dans cette ligne, on pourrait dire que l'Église, avec toutes ses structures juridiques, vient directement du ciel, ou du Christ, et qu'elle est proposée comme modèle au monde culturel social au milieu duquel elle se trouve. Le point de vue de la théologie de la culture est bien différent. Celle-ci croit en effet percevoir la révélation divine à travers la culture elle-même: c'est l'irruption du contenu religieux à travers les diverses formes de la culture. Dans sa présentation d'un article de J.-P. Clayton, James Luther Adams parle de la méthode théologique de Tillich comme d'un discernement des «signes des temps»⁵³. Cette belle expression biblique caractérise d'excellente façon le projet tillichien d'une théologie de la culture. Il s'agit bien alors de discerner les signes de la grâce divine dans l'évolution de la culture, les irruptions de l'éternel dans le temps, les *Kairoi* de l'histoire. On devient ainsi beaucoup moins réfractaire à l'idée, pour l'Église, d'assumer les formes sociales de la culture du temps présent, car on sait que Dieu agit dans l'histoire de la culture tout autant que dans l'histoire de la religion et qu'il nous parle à travers la culture tout autant qu'à travers la religion.

52. Cf. «Ueber die Idee einer Theologie der Kultur», *G.W.*, IX, pp. 28-29 (tr. fr., pp. 18-20).

53. Cf. J.L. ADAMS, W. PAUCK, R.L. SHINN, Éd., *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco, Harper and Row, 1985, p. 23; cf. *Mt* 16, 2-3.

DEUXIÈME PARTIE
LE DROIT EN QUESTION

Le droit, la justice et la loi dans le Deutéronome

Léo Laberge

Le monde du Deutéronome peut paraître bien éloigné des préoccupations de notre XX^e siècle finissant. Ce serait toutefois se priver d'une riche expérience que d'ignorer le *Dt* lorsqu'on étudie les relations entre droit, morale et théologie. Il ne s'agit pas ici de reprendre matériellement le *Dt*, mais bien de réfléchir sur des données anciennes qui ont inspiré des générations de juifs et de chrétiens. Pour cela, le *Dt* paraît toujours actuel.

Loi de Moïse et Loi de Dieu, justice divine et justice humaine, droit du roi, droit des pauvres et des orphelins, lois et coutumes humaines transformées par leur mise en relation à Dieu dans l'alliance, voilà autant de points de vue susceptibles de fournir matière à réflexion sur des questions toujours actuelles. Histoire et révélation, raison et foi ne s'opposent pas, même si elles ne doivent pas être confondues. L'Écriture témoigne, bien sûr, de la parole de Dieu, mais nous parle aussi d'une riche expérience humaine. Ces vues complémentaires peuvent toujours guider nos réflexions et notre jugement.

Cinquième livre de la Tôrà («Loi de Moïse» ou «Pentateuque» de la traduction grecque de la Bible), le *Dt* continue à inspirer la relation au Dieu des juifs croyants, comme aussi des chrétiens, pour qui l'AT a été mené à son accomplissement dans le Christ. Le ch. 6 (v. 4-5) contient le lieu classique du commandement de l'amour de Dieu, repris par le Christ comme premier commandement de l'alliance nouvelle (voir *Mt* 22, 37). Accomplir ne veut pas dire abolir ni remplacer, mais plutôt conduire à sa perfection ou, si l'on veut, transcender (voir, par exemple, *Mt* 5, 17).

Le livre du *Dt* montre comment la Loi est intégrée, comment elle est intériorisée. Il est facile d'y voir une continuité entre, d'une

part, droit, justice et loi et, d'autre part, la relation d'alliance de Dieu avec son peuple et de Dieu avec nous, qui sommes l'Israël de Dieu.

En tant que couronnement de la Loi de Moïse (confirmation à la fin de la vie de Moïse de l'engagement pris à l'Horeb — ou Sinai), le *Dt* se présente comme renouvellement de l'alliance, au moment où les Hébreux se préparent à passer le Jourdain pour entrer dans la Terre promise (voir *Dt* 28, 69). Il entérine tout le passé d'Israël et, spécialement par ses exhortations (voir *Dt* 4), manifeste en quel esprit la Loi, le droit et la justice doivent être vécus. On va même jusqu'à dire que le roi devra consulter une «copie de cette Loi» pour se guider (*Dt* 17, 18). Passé et futur se rejoignent, comme se rejoignent dans l'observance de la Loi toutes les catégories de personnes.

Parti d'un noyau constitué par le «code deutéronomique» (*Dt* 12-26), branché sur la geste de Dieu qui a fait sortir d'Égypte son peuple «à main forte et à bras étendu» (*Ex*, *Nb*), fondé sur les promesses aux pères de la nation choisie par Dieu (Abraham, les patriarches [*Gn* 12-50], avec le prélude que constitue *Gn* 1-11), le *Dt* rappelle le passé (voir *Dt* 1-3) pour mieux introduire son exhortation à vivre selon la Loi (*Dt* 4). Le mouvement deutéronomiste, en réinterprétant l'histoire d'Israël (voir les livres de *Jos*, *Jg*, 1-2 *Sm* et 1-2 *R*), voit dans la loi mosaïque, et tout particulièrement dans le *Dt*, le principe qui donne à l'A.T. son unité. Il y a continuité entre la Loi, les Prophètes et les autres écrits, mais la Loi en est la base.

On a beaucoup insisté sur le lien entre narrations et lois dans le Pentateuque: les récits donnent un cadre interprétatif aux lois et les lois influencent l'orientation des récits, de sorte qu'il devient souvent impossible de faire le partage entre ces deux lames de fond qui portent tout l'AT.

Une autre question bien importante est celle du lien ou de l'opposition entre loi et foi, ce qui, en contexte chrétien, prendra la forme de distinction entre Loi et Évangile. Si cette distinction paraît historiquement liée à une problématique luthérienne inspirée de saint Paul (voir *Rm* et *Ga*), il reste que la question de la justification et de la grâce se posait déjà à l'intérieur de l'A.T., et

tout spécialement du *Dt*¹. Cela peut aussi nous permettre de comprendre les valeurs et les tensions des communautés judéo-chrétiennes des premiers siècles. Quant à nous, il nous est loisible d'y trouver matière à réflexion et, souhaitons-le, un point de rencontre entre juifs et chrétiens².

Pour étudier le droit, la justice et la loi dans le *Dt*, je me suis livré à une lecture du livre du *Dt*, en retenant les mots hébreux se rapportant à ces notions. La classification de ces termes permet d'identifier certaines idées fondamentales, qui seront d'ailleurs reprises tout au long de ce que l'on appelle la rédaction deutéronomiste. Il ne sera toutefois question que du livre du *Dt* dans cette étude.

Ajoutons deux remarques: 1) les termes retenus pour cette étude désignent souvent la même réalité générale³; 2) autant que faire se peut, un unique terme français est employé pour rendre un même terme hébreu dans la traduction des textes bibliques; mais, pour ne pas durcir cette équivalence, il faut se rappeler que le contexte déterminé peut demander des termes français différents.

Notre notion occidentale du droit évoque, entre autres choses, le juridique, la jurisprudence, le code de lois et la coutume. Bien

-
1. Voir BRAULIK, GEORG, O.S.B., «Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora», dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), pp. 127-160. Article résumé et donné en traduction anglaise, sous le titre «Law as Gospel: Justification and Pardon According to the Deuteronomic Torah», dans *Interpretation* 38 (1984), pp. 5-14. Comme le note Braulik, la question n'est pas examinée pour la première fois à l'époque de la Réforme. Pour illustrer son propos, il renvoie à la *Somme théologique* de saint THOMAS D'AQUIN, I-II, q. 107, art. 1, arg. 3^{um} et ad 3^{um}; voir aussi q. 106, art. 2 (voir BRAULIK, dans *ZTK* 79 [1982], pp. 127-128).
 2. Voir, par exemple, MUSSNER, FRANZ, *Traité sur les Juifs (Cogitatio fidei* 109), Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, 439 p.
 3. En général, c'est la «Loi de Moïse» qui est visée, malgré la diversité des termes employés. Dans cette perspective, on consultera: BRAULIK, GEORG, «Die Ausdrücke für «Gesetz» im Buch Deuteronomium», dans *Biblica* 51 (1970), pp. 39-66. Plutôt que d'étudier ces termes en fonction de la Loi de Moïse, j'ai préféré commencer par une lecture du texte hébreu, centrée sur les notions de droit, de justice et de loi, pour voir ensuite ce que ces notions représentent dans l'ensemble du *Dt*. L'approche de cet article est donc différente de celle de Braulik, dont l'article n'a été lu qu'une fois la recherche bien avancée.

entendu, le *Dt* n'a pas le raffinement des législations modernes, mais il transmet des réflexions utiles, parfois oubliées de nos jours.

Sans oublier les institutions comme telles, mon attention se portera ici davantage sur les personnes que sur les institutions. En conséquence, cette étude fait abstraction de la distinction entre société et individus. De plus, je m'en tiendrai à une présentation qui passe de l'extérieur (le droit proposé à la personne) à l'intérieur (ce qui motive la personne à observer la loi). Comme le *Dt* ne voit pas la personne sans la référer à Dieu, l'aspect religieux fera aussi partie de nos considérations⁴.

Après une présentation du juridique (termes désignant les lois et les coutumes à observer), une deuxième partie parlera de droit et morale (c'est le processus d'intériorisation); enfin, il sera question de la relation à Dieu (l'élément «religieux» de notre étude du droit, de la justice et de la loi). Une brève conclusion montrera sur quelle base est fondée une telle conception des réalités étudiées⁵.

1. Le juridique

Voici d'abord la liste des termes retenus: *mšpt* (jugement, décision judiciaire ou sentence; parfois, le droit); *hq* (précepte, décret); *sdq* et *sdyq* (ce qui est juste, mais aussi la personne juste; comme résultat d'une enquête judiciaire: être déclaré innocent); le verbe *sdq* au factitif (déclarer juste, donc innocent)⁶; *mšwh* / *mšwt* (commandement, au singulier et au pluriel), avec le verbe *šwh* à l'intensif (commander, ordonner). Les verbes écouter et observer (*šm^e* et *šmr*) sont liés à cet aspect juridique, mais font penser tout aussi bien à l'intériorisation de la loi et à son aspect

4. Que le droit et la justice aient leur origine en Dieu, cela est une vérité qu'Israël partage avec les populations de l'antiquité. Citons le prologue du Code de Hammurapi: «Lorsque le dieu Marduk m'eut chargé de rendre la justice aux gens, d'enseigner au Pays la bonne voie, j'ai répandu dans l'esprit public la vérité et le droit, j'ai assuré le bonheur des gens». (*Le Code de Hammurapi*. Introduction, traduction et annotation de ANDRÉ FINET (*Littératures anciennes du Proche-Orient* 6), Paris, Les Éditions du Cerf, [c1973], p. 43). Rappelons, en outre, que pour l'antiquité, il est faux d'employer notre distinction moderne entre sacré et profane.

5. La division même indique en quel sens vont les conclusions tirées de l'analyse qui a été faite ici. Comme introduction générale au domaine de la justice dans l'AT, voir DE VAUX, ROLAND, O.P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, t. I, pp. 221-250; (*Droit et justice*).

6. Je renvoie à la deuxième partie une brève présentation de *justice: sdqh*.

moral. Quand à *tôrâ*, le terme se rapporte certes au juridique, pour désigner toute loi, mais peut transcender cet aspect, lorsqu'il évoque la Loi de Moïse ou la Loi de Yahvé.

1 — *mšpt*: jugement, décision, sentence⁷. Avant de traiter du substantif, si abondamment représenté dans le *Dt*, je veux noter deux emplois du verbe *špʾ* dans *Dt* 1, 16 et 25,1, ce qui donnera un contexte général pour l'étude de cette racine.

— 1, 16: «J'ai alors ordonné à vos juges: «Vous entendrez vos frères, et vous jugerez avec justice (*wšpʾkm šdq*) les causes...»⁸. Ne pouvant tout traiter par lui-même, Moïse institue des juges, ses auxiliaires, pour régler les cas litigieux (voir 1, 12: «comment pourrais-je porter seul vos chicanes, vos arguments et vos disputes?»)⁹. Les «juges» désignés doivent «juger», «trancher»¹⁰, «décider d'un point de droit», en cas de litige. Les juges ou chefs devront donc «entendre», au sens juridique du terme¹¹. Une fois la cause

7. Voir HERTZBERG, H. W., «Die Entwicklung des Begriffes *mšpt* im Alte Testament», dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 40 (1922), pp. 256-287; 41 (1923), p. 16-76 (seules les pp. 16-21 se rapportent au *Dt*); VAN DER PLOEG, J., «SAPAT et MISPAT», dans *Oudtestamentische Studiën* 2 (1943), pp. 144-155. On trouvera une bonne bibliographie au début de l'article *mšpāt* de B. JOHNSON, dans BOTTERWECK, G. JOHANNES, RINGGREN, HELMER, FABRY, HEINZ-JOSEF, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, t. V, fasc. 1-2, [c1984], col. 93-107 (dorénavant cité TWAT). Voir aussi BRAULIK, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 61-62.
8. Ma traduction des textes bibliques ne vise pas à l'élégance. Elle paraît rigide; elle veut tout simplement adhérer au texte hébreu. Les traductions françaises suivantes seront mentionnées, à l'occasion: 1) BJ = *La Bible de Jérusalem* [...], Paris, Les Éditions du Cerf, 1973²; 2) Chouraqui = *La Bible* traduite et présentée par ANDRÉ CHOURAQUI, [Paris], Desclée De Brouwer, [t. V], *Paroles*, [c1974]; 3) Dhorme = *La Bible. L'Ancien Testament*, éd. publiée sous la direction d'ÉDOUARD DHORME (*La Pléiade*), Paris, Gallimard, t. I, [c1956]; 4) Osty = *La Bible*. Traduction française sur les textes originaux par ÉMILE OSTY avec la collaboration de JOSEPH TRINQUET [...], [Paris], Seuil, [c1973]; 5) TOB = *Traduction oecuménique de la Bible*. Édition intégrale. *Ancien Testament*, Paris, Les Éditions du Cerf / Les Bergers et les Mages, 1975.
9. La TOB traduit: «vos rancœurs, vos réclamations et vos contestations»; la BJ: «vos aigreurs, accusations et contestations»; Dhorme: «votre fardeau, votre charge et votre revendication»; Osty: «votre fardeau, votre charge et vos contestations»; Chouraqui: «votre charge, votre fardeau, vos disputes».
10. Voir la TOB: «vous trancherez avec justice».
11. BJ: «entendre»; TOB: «entendre les causes»; Dhorme et Osty: «vous écoutez»; Chouraqui: «entendez».

entendue, la décision sera prise selon ce qui est juste («juger» ou «décider le juste»: *šp̄t̄ šdq*).

— 25,1 se situe dans le même contexte judiciaire. «Lorsque des hommes ont une dispute (*ryb*) entre eux, ils s'approcheront pour le jugement (*mšp̄t̄*) et on jugera¹²; on déclarera l'innocent innocent et le coupable coupable.»

— Le substantif *mšp̄t̄*¹³. En relation avec le verbe «juger» (*šp̄t̄*), il est normal que le contexte général renvoie à une décision en cour, à un jugement et donc à une sentence: 1,17; 10,18 (dit de Dieu qui «rend justice à la veuve et à l'orphelin»); 16,18-19; 17,8,9,11. Dans le code deutéronomique, le terme représente un ensemble de lois, résultant soit de décisions, soit de coutumes acceptées et reconnues. On peut alors parler d'un ensemble de *lois* ou du *droit*¹⁴. Par exemple, 18,3: «le droit des prêtres»; 21,17: «le droit de l'aîné»¹⁵; 24,17: «le droit de l'émigré et de l'orphelin»¹⁶; 27,19: «le droit de l'émigré, de l'orphelin et de la veuve». En 19,6, il est question de la «*peine* de mort»; cela vient donc à la suite d'une déclaration de culpabilité, tout comme en 21,22.

-
12. L'hébreuse lit «et ils jugeront», ce qui correspond à un impersonnel; comparer BJ: «Ils iront en justice pour qu'on *prononce* entre eux»; Dhorme et Osty: «on les jugera».
 13. De l'article de J. VAN DER PLOEG, cité à la n. 7, je transcris les lignes suivantes: «Puisque *mšp̄t̄* signifie toujours «juger», il s'ensuit que le sens primaire de *mšp̄t̄* est «jugement». Et comme «juger» ne signifie pas seulement «prononcer une sentence», mais s'étend à tout ce qui accompagnait ou suivait immédiatement la procédure primitive, il s'ensuit que *mšp̄t̄* ne désigne pas seulement la sentence du juge, mais tout le procès et ses conséquences immédiates» (dans *OTS* 2 [1943], pp. 151-152).
 14. Pour éviter toute confusion possible avec la Loi de Moïse, j'éviterai d'employer la loi ou les lois pour désigner le droit, en ce sens. J. VAN DER PLOEG, dans son article sur *mšp̄t̄*, parle ainsi du droit: «Pris objectivement, il signifie l'ensemble des lois d'une société, ou encore l'ensemble des normes qui règlent obligatoirement les rapports des hommes dans la société. En hébreu, le mot le plus usité pour «droit» s'appelle *mišpāṭ*» (*OTS*, 2 [1943], p. 144).
 15. Pour 21,17, la TOB parle de «privilèges de l'aîné», mais cela me paraît peu précis, car on n'a pas là que des privilèges.
 16. Dhorme: «Tu ne feras pas fléchir la *jugement* de l'hôte, ni de l'orphelin». Par là, on semble insister davantage sur l'exercice du pouvoir judiciaire, au détriment de l'étranger en résidence ou de l'orphelin. Dhorme emploie le même terme pour 27,19. Pour ces deux passages, Chouraqui a suivi Dhorme.

Un cas intéressant est fourni dans les bénédictions de Moïse, au ch. 33, où, à propos de la tribu de Lévi, il est dit, aux v. 9-10: «Ils ont gardé ta parole et ils observent ton alliance; ils enseignent tes *décisions* à Jacob et ta Loi à Israël». On pourrait tout aussi bien traduire par «ils enseignent tes *déclarations* / *tes jugements*»¹⁷. L'on se rappellera que la même racine a fourni, en hébreu, le verbe *enseigner* (factitif *yrh*) et le substantif *Loi* (*tôrâ*). Lorsque les lévites *enseignent les décisions* de Dieu, c'est la *Loi* de Moïse et donc la *Loi* de Dieu qui est évoquée. Comme il est question ici du rôle des lévites et de référence à Dieu, l'aspect «religieux» entre en ligne de compte (il en sera question plus loin).

À propos de Gad, en 33,21, la TOB a bien conservé le sens juridique: «il a mis en œuvre la justice (*šdqh*) du SEIGNEUR et ses *décisions* en faveur d'Israël»¹⁸.

Pour *mšpř*, employé dans l'expression *hqym wmsřptym*, je renvoie à la section qui suit immédiatement.

2 — *hq*: décret, précepte¹⁹. Il s'agit d'une prescription venant de l'autorité ou d'une ordonnance. Il suppose donc relation entre un supérieur et un inférieur. Voir 4,6 (décrets). 40 (décrets et commandements); 6,2 (décrets et commandements). 17 (commandements, édits et décrets). 24; 10,13; 16,12; 27,10; 28,15.45; 30,10.16. Un cas intéressant nous est fourni en 17,19, où l'emploi parallèle du mot *Loi* (*tôrâ*) empêche la BJ et la TOB de conserver leur traduction habituelle (*lois* pour *hqym*): il y est question de la copie de la *Loi* que le roi devra lire et méditer pour en vivre, «pour apprendre à craindre le SEIGNEUR son Dieu en gardant, pour les mettre en pratique, toutes les paroles de cette *Loi*, et toutes ses *prescriptions*»²⁰.

17. Dhorme et Chouraqui traduisent par «jugements». BJ et TOB, à la suite de J. VAN DER PLOEG (*OTS*, 2 [1943], p. 153), parlent de «coutumes» et Osty de «règles». Pour BJ, TOB et Osty, voir la note 21.

18. BJ: «et ses *sentences* sur Israël»; Dhorme (suivi par Osty et Chouraqui): «et ses *jugements* à l'égard d'Israël».

19. Voir RINGGREN, H., art. *hâqaq*, dans *TWAT*, t. III, [c1982], col. 149-157; BRAULIK, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 51-53. Pour ce terme, au pluriel, Dhorme: «préceptes»; Osty: «décrets». La BJ et la TOB préfèrent parler de «lois», ce qui me paraît trop général.

20. Traduction de la TOB; comparer BJ: «ces règles». Avec Osty, je préfère «décrets».

Certaines traductions françaises nous ont habitués à prendre pour acquis que l'expression *ḥqym wmsṣṭym* se traduit pas *lois et coutumes*²¹. Les versions anciennes conservaient mieux le contexte juridique: la Septante traduisait par *dikaiōmata kai krimata* (jugements et décisions) et la Vulgate par *praecepta et iudicia* (préceptes ou injonctions et jugements)²². Même si la BJ et la TOB paraissent avoir adopté pour *ḥqym wmsṣṭym* une traduction imprécise, il reste vrai que la coutume peut être bonne interprète de la loi²³. Il paraît cependant que s'il était question de lois et coutumes dans le *Dt*, il faudrait pour le moins faire valoir que ces lois sont le résultat de décisions judiciaires et que ces coutumes sont des coutumes acceptées et ayant force de lois. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre les deux termes si fréquents dans la rédaction deutéronomiste du *Dt*: 4,1.5.8.14.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 8,11; 11,32; 12,1; 26,16.17. On ne les trouve pas ailleurs, si ma lecture a été bien faite.

Il vaut la peine de noter que 26,16-17, par son contexte qui emploie la terminologie spécifique de l'alliance, de même que par son évocation de l'amour de Dieu, nous renvoie à l'aspect religieux de ces *jugements et décisions*. De plus, on remarquera que ces versets viennent à la suite d'une profession de foi (26,5-10) et qu'ils terminent un discours de Moïse: «Aujourd'hui, Yahvé ton Dieu t'ordonne de mettre en pratique ces décrets, de même que les décisions; tu les observeras et les mettras en pratique de tout ton cœur et de tout ton être. Aujourd'hui tu as fait dire à Yahvé qu'il serait ton Dieu et que tu marcherais dans ses voies et que tu observerais ses décrets, ses commandements, ses décisions et que tu écouterais sa voix.»

21. Ainsi la BJ et la TOB, peut-être sous l'influence de l'article de van der Ploeg (voir, plus haut, note 17). Dhorme: «les préceptes et les sentences» (excellent); Osty: «les décrets et les règles»; Chouraqui: «les lois et les jugements»; Buis: «prescriptions et ordonnances», dans PIERRE BUIS, *Le Deutéronome (Verbum salutis)*, Paris, Beauchesne, [c1969]; même traduction: PIERRE BUIS, JACQUES LECLERCQ, *Le Deutéronome (Sources bibliques)*, Paris, J. Gabalda, 1963.
22. JPSA: *The Torah. The Five Books of Moses* [...], Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, [c1979]; NEB: *The New English Bible, with the Apocrypha* [...] (Oxford Study Edition), New York, Oxford University Press, 1976; RSV: *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha, Revised Standard Version* [...], New York, Oxford University Press, [c1973]; NAB: *The New American Bible* [...], Paterson, New Jersey, St. Anthony Guild Press, [c1970].
23. Par exemple, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Libreria Editrice Vaticana, 1983, canon 5.

3 — La racine *šdq* évoque les notions de *justice* et de *juste*²⁴. Quant à *šdq* et *šdyq* (*ce qui est juste* et la *personne qui est juste*: le juste), les exemples, bien que limités, parlent d'eux-mêmes: dans le code deutéronomiste, en 16,18.20, il s'agit, pour les juges, de rendre des décisions selon ce qui est juste; en 25,15 il est deux fois question de poids *juste* = *précis*. Dans la bénédiction de 33,19, l'on parle de *justes sacrifices*²⁵. Comme exemple pour désigner une personne *juste* (*šdyq*), prenons 16,19, qui avertit les juges de ne pas accepter de cadeaux: cela compromettrait la cause des *justes*. En 25,1, il est question de déclaration d'innocence en cour: il s'agit de reconnaître judiciairement que quelqu'un est juste. En 4,8, c'est la Loi tout entière qui est dite juste: «Et quelle grande nation a des décrets et des décisions aussi *justes* que toute cette Loi que je mets devant vous aujourd'hui?»

4 — *mšwt* (commandements) et le verbe *šwh* à l'intensif (commander / ordonner), dans un contexte strictement juridique²⁶. Le plus souvent, le substantif accompagne les décrets et les décisions, à la façon d'un synonyme. Son usage est particulièrement fréquent dans la partie deutéronomiste, soit *Dt* 12-26. Voici la liste des passages où l'on parle des commandements: 4,2.40; 5,10.29.31; 6,1.2.17; 7,9.11; 8,1.2.6.11; 10,13; 11,1.8.13.22.27.28; 13,5.19; 15,5; 17,20; 19,9; 26,13.17; 27,1.10; 28,1.9.13.15.45; 30,8.10.11.16; 31,5²⁷.

Les commandements sont souvent ramenés à Dieu («les commandements de Dieu»); ou bien, c'est Moïse qui transmet les commandements pour Dieu lui-même. L'origine divine de ce qui est *commandé* ou *ordonné* se trouve ainsi bien marquée. Le roi lui-même, tout comme le peuple, devra observer ce que Dieu ordonne, s'il veut vivre longtemps (un motif qui revient fréquemment dans le *Dt*). La «copie» de la Loi qui servira au roi «sera près de lui [...] pour qu'il apprenne à craindre Yahvé son Dieu, pour qu'il garde toutes les paroles de cette Loi et tous ces décrets, pour les mettre en pratique, sans devenir orgueilleux devant ses frères ni dévier à gauche ou à droite du commandement, afin qu'il

24. Le substantif féminin *š^cdaqâ* sera mentionné dans la deuxième partie.

25. Ainsi, Dhorme et Osty. Voir TOB: «sacrifices prescrits»; BJ: «ils offrent des sacrifices de succès»(!)

26. Voir LEVINE, B., art. *miswah*, dans *TWAT*, t. IV, [c1984], col. 1085-1095; BRAULIK, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 53-60.

27. En 31,5, le terme n'est attesté que dans le texte massorétique.

puisse, pour lui et ses fils, ajouter de nombreux jours à son règne au milieu d'Israël» (17,19-20).

Dans l'énoncé des bénédictions, l'on fait dire à Moïse: «Yahvé te mettra en tête et non à la queue [...] puisque tu auras écouté les commandements que je t'ordonne aujourd'hui...» (28,13). Par là, tout le système des lois et décisions d'Israël est rattaché à la volonté de Dieu.

Quant à l'emploi du verbe *šwh*, à l'intensif, il est utile de distinguer certains usages constants:

a) Moïse qui ordonne: 1,6.18; 2,4; 3,18.21.28; 4,2 (bis).40; 6,2.6; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,9.13.22.27.28; 12,11.14.21.28; 13,1.19; 15,5.11.15; 17,3; 19,7.9; 24,8.18.22; 27,1 (bis).4.10.11; 28,1.13.14.15; 30,2.8.11.16; 31,10.23.25.29; 33,4;

b) Yahvé qui commande: 5,32; 9,12; 18,18.20; 26,13.14; 28,8.45.69; 31,14. Moins fréquents que les premiers, ces cas montrent clairement, dans les discours de Moïse, que c'est Yahvé qui est la source ultime du droit;

c) Cela est mis en évidence dans l'expression «comme Yahvé le lui avait ordonné», dite de Moïse: 1,3.19.41; 2,37; 4,5; 5,12.15.16.32; 6,1.17.20.24.25; 9,16; 10,5; 13,6; 20,17; 26,16; 34,9.

Le début de l'exhortation du ch. 4 est typique de cette dualité d'expression, qui renvoie les commandements tant à Moïse qu'à Dieu: «Vous n'ajouterez rien à la parole du commandement que je [Moïse] vous donne, et vous n'en retrancherez rien, afin de garder les commandements de Yahvé votre Dieu, comme je vous l'ordonne» (4,2).

5 — *Garder* ou *observer* se dit régulièrement des commandements, des ordres de Dieu. L'emploi du verbe *šmr* nous conduit à considérer le commandement comme intériorisé et en relation à Dieu. De même pour le verbe *écouter*, souvent mis en relation avec la parole de Dieu («écouter la parole de Yahvé»). Le verbe *écouter* (*šm^e*) s'emploie, bien que rarement, pour *entendre une cause*: 1.16.17; 17,4 (pour une enquête à faire en cas d'idolâtrie). 12 (cas de celui qui n'écoute pas le prêtre ni le juge); 21,18.20 (cas du fils rebelle).

6 — Le mot «loi» (*tôrâ*) est normalement mis en relation avec Yahvé. Si exception il y a, ce serait dans des passages tels que

4,44 et 17,11, où il est question des «instructions» ou «lois» que Moïse donne au peuple, dans le cas précis de lois à observer²⁸.

2. Droit et morale (intériorisation)

Pour exprimer l'intériorisation de la morale, *Jr* et le *Dt* emploient l'image de la circoncision du cœur (voir *Jr* 4,4; *Dt* 10,16; voir aussi 30,6). Cette intériorisation est liée à l'amour de Dieu. On ne peut trouver un texte plus explicite que celui de 11,18: «Et vous mettrez mes paroles que voici en votre cœur et en vous-mêmes; vous les mettrez ensemble pour en faire un signe sur vos mains et elles seront des pendants sur votre front». Paroles assimilées, toujours dans le cœur et devant les yeux. C'est pourquoi il faudra les répéter, les enseigner pour que les générations futures en vivent elles aussi (voir 6,7-9). Saint Paul l'aura compris, lui qui, dans *Rm* 10,6-8, renvoie à *Dt* 30,11-14. Citons le v. 14: «Oui, la parole est toute proche de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique.»

— Les verbes *écouter* — *observer* vont souligner cet aspect du droit qui devient principe inspirateur de la vie morale.

Observer ou *garder* (verbe *šmr*). Ce verbe sera fréquemment relié au don des commandements par Moïse au nom de Dieu (4,2.40; 5,12.32; 6,2.17.25; 7,11; 8,1.11; 10,13; 11,8.22.32; 12,28; 13,19; 15,5; 19,9; 24,8; 26,16; 27,1; 28,1.13.15.45).

Il est important de noter le lien qui est mis fréquemment entre les nombreux jours donnés par Dieu et le don du pays en héritage, à condition que l'on observe la Loi (4,40; 6,3; 8,1; 11,8; 12,1; 30,16). Le don de la terre est lié à l'observance des paroles de Dieu, paroles qui inspirent la conduite du peuple choisi. Il y a là comme deux aspects de l'action: un premier d'observation de ce que Dieu commande et un autre de mise en pratique par le «faire». Ainsi, les verbes *observer* (*šmr*) et *faire* (*'šh*) se retrouvent souvent ensemble dans l'expression *observer pour faire / pour mettre en pratique*: 5,1.32; 6,3.25; 7,11; 8,1; 11,22.32; 12,1; 13,1.19; 15,5; 17,10.19; 19,9; 24,8; 28,1.13.15.58; 31,12; 32,46; *vous observerez et vous ferez*, pl. ou sing.: 4,6.23; 7,12; 16,1.12; 23,24; 26,16; 29,8.

Dieu lui-même s'oblige à *garder* ses propres engagements. Ainsi, en ces trois passages du ch. 7: «C'est parce que Yahvé vous aime et qu'il *observe* le serment qu'il a juré à vos pères que

28. Voir BRAULIK, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 64-66.

Yahvé vous a fait sortir à main forte et qu'il vous a rachetés de la maison de servitude, de la main de Pharaon, roi d'Égypte» (v. 8); «Il [Yahvé] *garde* alliance et fidélité durant mille générations pour ceux qui l'aiment et qui *gardent* ses commandements» (v. 9). Le v. 12, pour sa part, constitue une sorte de résumé de notre conduite morale fondée sur l'agir de Dieu: «Et parce que vous aurez écouté ces décisions, que vous les aurez *gardées* et mises en pratique, Yahvé ton Dieu te *gardera* l'alliance et la fidélité qu'il a jurées à tes pères». On est loin d'une simple observance externe. Déjà, le lien à Dieu est souligné dans la vie morale elle-même.

Le célèbre «Écoute, Israël» de 6,4, avec son insistance sur l'amour de Dieu, introduit le premier des commandements, celui qui sera repris par le Christ dans la nouvelle alliance. La même expression introduit l'appel à suivre la Loi et à observer les lois ou instructions de Dieu (voir 6,3 et 4,1). *Dt* 5,27 interprète cela en ces termes: «Approche-toi [Moïse] pour écouter tout ce que dit Yahvé notre Dieu; et toi, tu nous rediras tout ce que t'aura dit Yahvé notre Dieu; nous écouterons et nous agirons». «Écoute, Israël! Tu vas passer aujourd'hui le Jourdain pour entrer dans l'héritage des nations...» (9,1). La geste de Dieu est liée à l'écoute de la Loi, c'est-à-dire à son observance fidèle. Bénédiction et malédiction sont attachées à l'écoute et au refus de la parole de Dieu (voir 11,27-28). Même dans le cas de la «guerre de Yahvé», le prêtre s'adresse aux combattants en reprenant l'expression célèbre (voir 20,3). En 27,9, un lien explicite est établi entre le peuple et son Dieu: «Écoute, Israël! Aujourd'hui même tu es devenu un peuple pour Yahvé ton Dieu».

Qui écoute Moïse ou son successeur écoute Dieu: «Et Josué, fils de Noun, était rempli d'un esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains; et les fils d'Israël l'écouterent; ils mirent en pratique ce qu'avait ordonné Yahvé à Moïse» (34,9).

— L'expression *ce qui est droit et bon*. Pour évaluer la moralité des actions, le *Dt* aime se référer à Dieu. Ainsi, trouve-t-on les termes *ce qui est droit et bon* (*hyšr whṭwb*) aux yeux de Yahvé (*b^eyny YHWH*): 6,18; 12,28²⁹, ou encore *ce qui est droit aux yeux*

29. Voir l'article *jāšar* du *TWAT*, t. III, [c1982], col. 1059-1069 (L. ALONSO SCHÖKEL pour les col. 1061-1069). Alonso Schökel étudie à part l'expression «ce qui est droit aux yeux de Yahvé» (col. 1067-1068). Il la met en relation avec l'obéissance aux prescriptions de l'alliance et l'explique par «ce qui plaît à Dieu», tout en mettant en garde contre l'usage indu de cette expression dans une discussion sur le positivisme juridique, perspective bien éloignée de l'AT.

de Yahvé: 12,25; 13,19; 21,9. Voilà un principe général d'interprétation de la valeur morale et de la valeur juridique de la conduite humaine!

— La justice (*sē dāqā*). Reliée à ce qui est droit et bon, la justice pourra désigner cette justice qui se trouve en nous comme don de Dieu, comme obéissance à ce que Dieu demande de nous, mais elle désigne tout aussi bien la Justice de Dieu lui-même, cette justice qui surpasse la nôtre et qui en est la source³⁰.

Les controverses du temps de la Réforme ont mis en évidence les problèmes de la justice attribuée et de la justice donnée (dispute au sujet de la justice «forensique» et de la justice «essentielle»)³¹. Ignorant de ces querelles, le *Dt* sait bien, toutefois, souligner que notre justice ne vient pas de nous-mêmes, mais de Dieu. Ainsi, 6,25: «Nous serons justes [= ce sera pour nous une justice] si nous veillons à mettre en pratique tout ce commandement, devant Yahvé notre Dieu, comme il nous l'a ordonné» (voir 24,13). Le texte de 9,4-6 va plus loin. Après la conquête de la terre de Canaan, il faudra bien se garder de dire: «C'est à cause de ma justice que Yahvé m'a fait entrer ici pour hériter de ce pays»; v. 5: «Ce n'est pas à cause de ta justice ou de la rectitude de ton cœur que tu vas entrer...». On fait alors jouer le motif de la plus grande culpabilité des nations païennes, mais plus encore le serment fait par Dieu aux patriarches. Voilà un moyen de souligner l'initiative de Dieu! Plutôt que de souligner la justice intrinsèque de l'homme, c'est l'amour de Dieu qui prend l'avant-scène, cet amour qui attend, en retour, une réponse d'amour. On en revient toujours à 6,4 et aux versets suivants.

3. La relation à Dieu

L'aspect moral, tout comme l'aspect juridique de la loi et des ordonnances données à Israël, renvoient toujours à Dieu en dernière analyse. Dans ce contexte, observer les commandements, c'est

30. Sur la «justice», la bibliographie est abondante. Contentons-nous ici de renvoyer à LACK, RÉMI, *La Symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (Analecta biblica 59), Rome, Biblical Institute Press, 1973, pp. 238-247 et à REITERER, F. V., *Gerechtigkeit als Heil. sdq bei Deuterocesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1976.

31. Voir la référence à l'article de BRAULIK, à la note 1. Voir les études sur *Rm* et *Ga*.

aimer Dieu; et la crainte de Dieu, dans l'AT, c'est la vénération du Dieu Sauveur et Créateur de son peuple. Cette vue des choses apparaît dans les livres sapientiaux comme dans la Loi. Une telle vue nous éloigne considérablement de la fausse crainte de Dieu, si souvent attribuée à l'AT et considérée comme typique de l'AT.

Le *Dt* ne voit pas la non observance des commandements uniquement comme désobéissance à des lois perturbant l'ordre social. La Loi que donne Moïse, parce qu'elle est la parole de Dieu, est d'abord une «instruction» venant de Dieu. C'est le moyen que Dieu prend pour éduquer son peuple. Ne pas obéir correspond alors à «ne pas écouter» et «obéir», c'est «écouter la voix de Dieu».

— *Écouter la voix de Yahvé*. L'usage fréquent de l'expression *écouter la voix de Yahvé* (*šm^e bqwl YHWH* ou *šm^e 't qwl*) met les ordonnances mosaïques en relation directe avec Dieu. De cette façon de penser, les ch. 4 et 5 sont les plus caractéristiques. L'on connaît l'importance du ch. 4 pour nous communiquer l'esprit de toute la tradition deutéronomique³². Ainsi lit-on en 4,30: «Quand tu seras dans la détresse [...], tu te retourneras [= te convertiras] vers Yahvé ton Dieu et tu écouteras sa voix.» Référence est faite à la théophanie de l'Horeb en 4,33: «Y a-t-il un peuple qui ait entendu la voix de Dieu parlant du milieu du feu, comme tu l'as entendue, et qui soit resté en vie?» Le tout est explicité au v. 36: «Du ciel, il t'a fait entendre sa voix pour te discipliner³³; sur la terre, il t'a fait voir son grand feu, et tu as entendu ses paroles du milieu du feu».

Paroles, commandements, Loi, tout cela vient de Dieu; c'est sa voix qui se fait entendre. Il faudrait citer chaque verset de *Dt* 5,24-27. Dans le contexte de la révélation de l'Horeb, il est même dit que Dieu a *écouté la voix* du peuple. Notons aussi ce qui suivra cette mention: «Yahvé a entendu toutes les paroles que vous m'adressiez; Yahvé m'a dit: «J'ai entendu le son de toutes les paroles que ce peuple te disait. Ils ont bien fait de dire tout cela.

32. Voir BRAULIK, GEORG, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik — erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (Analecta biblica 68), Rome, Biblical Institute Press, 1978; MAYES, A. D. H., «Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy», dans *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), pp. 23-51.

33. TOB: «pour faire ton éducation»; BJ et Osty: «pour t'instruire»; Dhorme: «pour te corriger» (que l'on pense à la «discipline / correction», le *musar* des Pr). Voir BRANSON, R. D., art. *jasar*, dans *TWAT*, t. III, [c1982], col. 688-697.

Si seulement leur cœur devenait tel qu'ils me craignent et qu'ils observent tous mes commandements, tous les jours, pour leur bonheur et celui de leurs fils, à jamais!» (5,28-29).

On trouvera l'expression «écouter (ou ne pas écouter) la voix de Yahvé» dans les passages suivants: 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14.17; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20. En 18,16, en référence à la théophanie de l'Horeb, le peuple avait demandé à Moïse de servir d'intermédiaire: «Je ne puis pas davantage écouter la parole de Yahvé mon Dieu, et ce grand feu, je ne puis le voir encore, sans mourir». Il reste toutefois que ce sens de l'expression *écouter la parole de Yahvé* est plus rare que celui qui se réfère à l'obéissance. Comme exemple de cette signification, l'on peut citer *Dt* 30,19-20: «... Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, en aimant Yahvé ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui...»

Ne pas écouter Yahvé équivaut alors à rejeter Dieu et son alliance, ne pas mettre sa foi en lui, comme le dit *Dt* 9,23: «... vous avez méprisé la bouche de Yahvé votre Dieu: vous n'avez pas cru en lui, vous n'avez pas écouté sa voix». Dieu lui-même en demandera compte (18,19); il retirera ses dons: «Si ton cœur se détourne, si tu n'écoutes pas, si tu t'empresses de te prosterner devant d'autres dieux et que tu les serves...» (30,17).

Oublier ce que Dieu a enseigné, ce que la Loi a transmis de la parole de Dieu, c'est oublier Dieu lui-même, ne pas se souvenir de Yahvé (voir 4,9; 6,12: «garde-toi bien d'oublier Yahvé qui t'a fait sortir du pays d'Égypte...»; 8,11.14.19; 9,7).

Quant à la Loi, inutile ici d'en montrer le lien privilégié à l'alliance et donc à Dieu. Retenons cette réflexion de type sapientiel, qui se trouve dans *Dt* 29,28: «À Yahvé notre Dieu les choses cachées; à nous et à nos fils à jamais les choses révélées pour mettre en pratique toutes les paroles de cette Loi.» La Loi paraît donc comme l'instrument dont Yahvé se sert pour communiquer sa volonté. Après la dispersion, après que le peuple aura confessé que l'exil venait comme châtement pour la faute commise (l'oubli de Dieu), Yahvé circoncirca le cœur de son peuple et le peuple écoutera son Dieu (voir 30,6-10). «Oui, tu écouteras la voix de Yahvé ton Dieu en gardant ses commandements et ses décrets, écrits dans ce livre de la Loi; tu seras, en effet, retourné à Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de tout ton être» (v. 10). Se retourner vers Dieu, c'est «se convertir».

Les commandements eux-mêmes (*mšwt*) viennent de Dieu, comme nous l'avons déjà remarqué, en étudiant l'aspect juridique de ce terme (voir 6,25; 7,9; 8,2; 13,5; 28,13; 30,10.11). «À la suite de Yahvé votre Dieu vous marcherez; c'est lui que vous craindrez; ses commandements vous observerez; sa voix vous écou-terez; c'est lui que vous servirez et à lui vous vous attacherez» (13,5).

Le cantique de Moïse, au ch. 32, reprendra les termes juridiques pour les appliquer à Dieu, au v. 4: «Lui, le Rocher, son action est parfaite, tous ses chemins sont décision judiciaire (= *mšpt*)³⁴; Dieu fidèle et sans iniquité; il est juste et il est droit (*šdyq wyšr hw*)³⁵.

Que les commandements, les ordonnances et la Loi elle-même fassent partie de l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple, conférant ainsi un statut particulier aux relations entre le peuple et son Dieu, l'emploi du terme «alliance» (*bšrît*) le fait nettement sentir. Ainsi, l'on parle de l'alliance de Dieu ou de «son alliance», «son alliance jurée à tes pères»: 4,13.23.31; 5,2.3; 7,12; 8,18; 9,9; 17,2; 28,69; 29,11.13.24; 31,16.20; 33,9. On remarquera que ces passages viennent surtout du cadre du *Dt*, soit l'introduction et la conclusion. Le cas le plus riche suffira comme illustration, car il lie le *Dt* à la manifestation de Dieu à l'Horeb: «Voilà les paroles de l'alliance que Yahvé ordonna à Moïse de conclure avec les fils d'Israël au pays de Moab, en plus de l'alliance qu'il avait conclue avec eux à l'Horeb» (28,69)³⁶.

L'amour ne se commande pas, mais l'on sait que l'amour fait partie du vocabulaire des traités antiques de l'alliance³⁷.

34. Ma traduction souligne-t-elle trop le caractère légal du terme? Je répondrais: «À peine!» Voir la TOB: «tous ses cheminements sont judicieux» (on risque de se limiter à reconnaître que l'action divine «a du bon sens!»); la BJ conserve mieux la teneur de l'hébreu: «toutes ses voies sont le Droit» (il resterait à expliquer ce que veut dire cette proposition); Dhorme et Osty: «toutes ses voies sont justice». On a bien senti qu'il ne suffisait pas de traduire: «toutes ses voies sont justes». Ajoutons que ce n'est pas le substantif *s'daqa* qui est employé ici.

35. On pourrait, sans forcer la note, dire que Dieu est le Juste et le Droit par excellence. C'est sans doute le sens qu'a voulu donner la BJ en traduisant ainsi: «il est Justice et Rectitude».

36. Pour «alliance» dans le *Dt*, voir BRAULIK, dans *Biblica* 51 (1970), pp. 43-45.

37. MORAN, W. L., «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963), pp. 77-87.

L'amour de Dieu est à la source de notre amour pour lui. C'est là même le premier commandement, sur quoi revient constamment le *Dt*, comme saint Jean le fera aussi dans le N.T. Qu'il suffise de renvoyer aux passages suivants: 1) amour de Dieu: 4,37 (amour de Dieu pour les pères); 7,8 («Yahvé vous aime»).13; 10,15; 2) aimer Dieu: 6,5 («Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur...»); 10,12; 11,1; 13,4; 19,9; 30,6.

Bien que parfois mal comprise, la «crainte de Dieu» (de même que le verbe correspondant: craindre) se situe dans le même cadre, comme le fait voir la fréquence du parallélisme avec le fait d'aimer Dieu ou de le servir: 6,2 (voir v. 5); 6,13; 10,12.20; 13,5 (voir aussi 4,10; 5,29; 6,24; 8,6; 14,23; 17,19; 31,13). Craindre est presque toujours en relation avec l'alliance, comme le note Louis Derousseaux, à la suite de Joachim Becker³⁸.

Même après la faute et la punition qui, pour le peuple, prend la forme de l'exil, Dieu montre son amour miséricordieux en restant accessible. «Et de là-bas vous chercherez Yahvé ton Dieu; tu le trouveras si tu le cherches de tout ton cœur et de tout ton être» (4,29).

Conclusion

Plutôt que de reprendre les trois parties de cet exposé sur l'aspect juridique, l'intériorisation et la relation à Dieu, je crois plus utile de lier la gerbe en renvoyant à quelques termes clefs qui me paraissent la base de toute la réflexion deutéronomique.

C'est en *rachetant* son peuple que Dieu l'a créé et c'est à partir de la réflexion sur la rédemption que la réflexion sur la création se poursuivra, tout particulièrement au moment du retour d'exil³⁹. Le milieu deutéronomique comprend bien ainsi le lien du peuple à Dieu. Peu employé, le verbe «racheter» (*pdh*) l'est toutefois dans des textes caractéristiques: 7,8 («Yahvé vous a rachetés ... il vous aime»); 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18. C'est le rachat de la

38. Voir DEROUSSEAUX, LOUIS, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*. [...] (*Lectio divina* 63), Paris, Les Éditions du Cerf, [c1970], p. 221; pour le *Dt*, voir les p. 205-233; BECKER, J., *Gottesfurcht im Alten Testament* (*Analecta biblica* 25), Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1965.

39. C'est le climat du second Isaïe. Voir STUHLMUELLER, CARROLL, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (*Analecta biblica* 43), Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1970.

servitude en Égypte qui est le point de départ de la geste de Yahvé⁴⁰. Les commandements, la Loi viennent ensuite: c'est la réponse d'amour du peuple que Dieu s'est choisi, ce peuple qui est devenu son bien propre (son *em sglh*) ou encore son peuple consacré (*em qdws*)⁴¹. Bien plus, comme le dit *Dt* 14,1: «Vous êtes des fils pour Yahvé votre Dieu». Parce qu'il aime ses fils, Dieu leur parle, fait leur éducation, les aide à vivre de sa Parole. On se rappellera que la Bible ne parle pas de commandements à propos du décalogue, mais bien des Dix Paroles (voir, par exemple, 5,22). Ces paroles viennent de Dieu et on les reçoit avec vénération, pour en vivre. Dans le style deutéronomiste qui encadre le cantique de Moïse, au ch. 32, il sera dit: «Ce n'est pas là pour vous parole vide; au contraire, elle est votre vie; par cette parole, vous prolongerez vos jours sur la terre...» (32,47).

En reprenant *Is* 54,13 et *Jr* 31,34⁴², saint Jean se situera dans la droite ligne de cette réflexion: «Il est écrit dans les Prophètes: «Ils seront tous instruits par Dieu». Quiconque a écouté le Père et a reçu son enseignement vient vers moi...» (*Jn* 6,45). Bien entendu, le *Logos*, le Verbe de Dieu, se présente tout autrement que les *dēbarīm* (les paroles) transmises au peuple par le ministère de Moïse. «La Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. Dieu, personne ne l'a jamais vu. Dieu, fils unique, celui qui est dans le sein du Père, celui-là l'a fait connaître» (*Jn* 1,17-18).

40. Voir, par exemple, *Is* 35,10; 51,11 et 29,22. On pourra consulter CUNCHILLOS, J. L., art. «Rachat», dans CAZELLES, HENRI, FEUILLET, ANDRÉ, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, t. IX, fasc. 52, 1979, col. 1045-1054 (1049-1054, pour le verbe *pdh*). Sur la question du «rachat d'Abraham» en *Is* 29,22, je me permets de renvoyer à LABERGE, LÉO, *Isaïe 28-33*. Étude de tradition textuelle, édition en microfiches publiée à Vanier, Ont. chez Mary Nash Information Services, 1977, p. [300]-[310].

41. *Dt* 4,37; 7,6.7; 10,15; 14,2.21; 26,18; 27,9; 28,9; 29,12.

42. *Is* 54,13: «Tous tes fils seront disciples de Yahvé»; *Jr* 31, 34-35: «Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant: «Apprenez à connaître le SEIGNEUR!», car ils me connaîtront tous, petits et grands...» (TOB).

La loi dans l'Utopie de T. More et aujourd'hui

Jacques Doyon

Nous célébrons cette année le 450^e anniversaire de la mort de Thomas More, décapité le 1^{er} juillet 1535, et le 50^e anniversaire de sa canonisation par Pie XI en 1935. Cet homme de loi, «le meilleur avocat de Londres», devenu chancelier au Royaume, ne voulut pas prêter le serment anti-papiste exigé par Henri VIII, et accepta de mourir: «du Roi bon serviteur, mais de Dieu d'abord». Jusqu'à la fin maître de lui et souriant, il demande au bourreau de l'aider à monter sur l'échafaud un peu branlant: «Pour descendre, je me débrouillerai comme je pourrai». La coutume veut que les vêtements du condamné reviennent au bourreau: More revêt sa plus belle robe de soie (don précieux de son ami Bonvisi), ornée d'un angelot d'or pour remercier ce pauvre homme «du bienfait insigne» qu'il lui procure bien malgré lui, en lui tranchant la tête. Il lui recommande seulement de ne pas manquer son coup et de frapper fermement.

L'Utopie (ou «l'eutopie», comme le suggère l'épigramme d'ouverture) qui est l'œuvre maîtresse de More a été publiée en 1516, à Louvain, avec des lettres très élogieuses de présentation d'Érasme de Rotterdam (éditeur), de Guillaume Budé et de Pierre Gilles (co-éditeur). Le deuxième livre, qui donne son titre à l'œuvre, a été écrit en 1515, avant le premier, pendant un voyage de six mois que More fit à Bruges et à Anvers pour des raisons de politique et d'économie. Le modèle idéal a donc précédé la critique de la réalité concrète, qui fait l'objet du premier livre, appelé aussi «dystopie» (le contraire de «l'eutopie»).

Il est peu question de lois comme telles aussi bien dans le deuxième livre que dans le premier. Dans le deuxième livre, à peine trois pages (p. 126 à 129), dans l'édition de Bâle de novembre

1518, qui en compte une centaine (p. 70 à 164); dans la «dystopie», des critiques sur le droit pénal de l'époque, et des propositions de réforme, auxquelles nous ne nous attarderons pas parce que leur intérêt est lié à des circonstances historiques qui n'existent plus. À vrai dire toute *L'Utopie* est un ensemble de lois et d'institutions qui portent sur tous les aspects de la vie, même les plus intimes: non seulement l'organisation politique de la cité, les métiers, la population optimale, mais aussi la vie familiale et la vie quotidienne: les repas, les hôpitaux, les voyages, l'éducation, l'amour, la guerre, la religion...

Dans cette brève présentation, nous ne nous attarderons pas à rapporter en détail ces institutions et ces lois. Ce qui nous intéresse davantage dans le cadre de ce congrès, c'est d'abord (1ère partie) de dégager le fondement de ces lois et de ces institutions, la relation qui existe entre elles et l'ordre moral et même l'ordre religieux. — Nous montrerons ensuite (2e partie) le rôle de *L'Utopie* de More et du genre utopique en général, dans une société comme la nôtre qui est elle aussi en quête du bonheur comme d'un «ailleurs» inaccessible. Le fondement de *L'Utopie*, l'accord à peu près unanime sur des valeurs transcendantes qui s'imposent à tous, étant plus ou moins perdu, sur quelle base peut-on fonder un idéal pour la vie en société? et cet idéal est-il seulement nécessaire? et utile?

1. Lois — Institutions — Valeurs transcendantes, dans *L'Utopie* de More

L'Utopie témoigne de la recherche d'un «Ailleurs» qui définit l'homme. Cet «Ailleurs» transcende toujours non seulement les réalisations concrètes, mais aussi l'imaginaire. Il est à la dimension du «désir» qui lui aussi dépasse tout objet. Ce que propose *L'Utopie* (ou l'eutopie) est davantage «à souhaiter qu'à espérer», comme le dit la phrase terminale de l'œuvre, non seulement parce que les hommes sont trop mauvais pour se donner des institutions aussi parfaites, mais surtout parce que cet imaginaire, si beau et si souhaitable soit-il, n'incarne pas, lui non plus, l'idéal de Justice et de parfait bonheur auquel l'homme aspire. Même en Utopie la dynamique du désir jamais satisfait s'exerce toujours, et entraîne des remises en question, de l'autocritique: cela apparaît dans les «micro-utopies» intérieures (les Buthresques) et davantage dans les critiques finales du livre, présentées de façon elliptique et sur un

ton ironique. Seule la «*Cité de Dieu*», rendue à son plein épanouissement dans l'au-delà, comblera l'homme. Avant de rédiger *L'Utopie*, More avait longuement parcouru l'œuvre d'Augustin qui porte ce titre dans une série de conférences données en 1503 à Londres.

Les valeurs morales et religieuses qui fondent *L'Utopie* sont celles mêmes qui faisaient l'unité de l'Europe chrétienne au début de la Renaissance: la sagesse antique, la grecque et la romaine (Platon, Aristote, Cicéron, etc.) jointe à la Révélation chrétienne, les deux nouvellement redécouvertes grâce aux érudits de la Renaissance que More comptait parmi ses amis: Érasme, Budé, etc. *L'Utopie* est l'œuvre d'un philosophe et d'un croyant qui a de l'homme une très haute idée: à savoir qu'il est fait pour le bonheur, lequel n'est pas du tout l'ennemi du plaisir, mais implique une hiérarchie de biens dont les plus nobles et les plus désirables ne sont pas de ce monde. Pour cette vie il recherche la justice et l'amitié avec ses semblables; il peut découvrir par les seules forces de sa raison que Dieu existe, que lui-même a une âme immortelle, et qu'il sera jugé par Dieu¹, surtout il est appelé au salut éternel en Jésus-Christ, en récompense d'une vie sainte et conforme à l'Évangile.

Selon More la révélation n'empiète pas sur la raison, mais vient à sa rencontre et apporte une réponse parfaite à ses attentes les plus profondes, c'est pourquoi il faut que les institutions humaines et les lois respectent cette distinction entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce. C'était déjà très audacieux à l'époque que de vouloir briser pour ainsi dire l'unité de la chrétienté, en affirmant la pleine autonomie de la raison dans son champ propre, et par conséquent la liberté religieuse², et les limites du pouvoir religieux en tout domaine qui ne relève pas de sa juridiction exclusive³. Dans *L'Utopie* les prêtres n'ont pas de pouvoir politique³, ni de propriétés⁴, ni de pouvoir coercitif contre ceux qui rejettent leurs enseignements⁵. Ils prêchent par l'exemple plus que par la parole et sont chargés en particulier de l'éducation de la jeunesse⁶ qui doit être formée davantage à la pratique de la vertu qu'aux belles-lettres⁷.

1. Toutes nos citations sont prises dans *L'Utopie de Thomas More* de ANDRÉ PRÉVOST, Paris, Mame, 1978. Celle-ci p. 145 (598).

2. *Idem*, p. 143 (594).

3. *Idem*, p. 150 (608).

4. *Idem*, p. 159 (626).

5. *Idem*, p. 149 (606).

6. *Idem*, p. 149 (606).

7. *Ibidem*.

Cette autonomie de la raison face à la révélation se manifeste en particulier par certaines institutions contraires à l'enseignement et à la coutume de l'Église de l'époque et encore d'aujourd'hui: *l'euthanasie*⁸ proposée aux incurables et procurée au milieu de rites civils et religieux; le *divorce*⁹ avec droit de se remarier pour le conjoint victime de la part de l'autre de l'adultère ou de mœurs absolument insupportables, et même le droit de se séparer et de contracter un nouveau mariage pour des époux «qui manifestent une totale incompatibilité d'humeur», s'ils en obtiennent l'autorisation du sénat. Dans *L'Utopie* on devient prêtre par élection¹⁰ et par transmission du pouvoir de la hiérarchie préexistante, le prêtre peut se marier¹¹ et même la femme peut devenir prêtre¹². Il s'agit évidemment des prêtres de la religion naturelle des utopiens, qui n'ont pas encore été évangélisés. Même évangélisés, ils discutent de certaines de ces mesures, entre autres du sacerdoce élu¹³.

Les lois sont peu nombreuses et très claires, afin que tous les citoyens puissent les connaître toutes et les interpréter facilement¹⁴. Les avocats, «ces hommes qui font appel à la ruse pour plaider un procès et usent de fourberie pour discuter des lois, sont absolument exclus de chez eux»¹⁵. Chacun défend lui-même sa cause devant le juge, qui tranche selon la justice du bon sens¹⁶. La seule raison pour laquelle des lois sont promulguées est de permettre à chacun d'être par elles averti de son devoir¹⁷. Or, accomplir son devoir, c'est affaire de vertu, laquelle est plus fondamentale que la loi. Pour la plupart des Utopiens «la vertu tient lieu de loi»¹⁸, selon l'enseignement de Paul et d'Augustin. D'ailleurs la raison

8. *Idem*, p. 120 (549).

9. *Idem*, p. 122-123 (553-554).

10. *Idem*, p. 149 (606).

11. *Idem*, p. 150 (608).

12. *Ibidem*.

13. *Idem*, p. 142 (593-594).

14. *Idem*, p. 125 (558).

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Idem*, p. 126 (561).

18. *Idem*, p. 65 (438) et 160 (629).

d'être de la majorité des lois est la propriété privée qui est abolie en Utopie. «Des lois innombrables, rédigées tous les jours ne suffisent pas à assurer à chacun soit l'acquisition, soit la conservation, soit la simple distinction d'avec les biens d'autrui, de ce que tous appellent à tour de rôle leur propriété privée.»¹⁹ Mieux vaut «imposer l'égalité des biens... qui fait que tous jouissent abondamment de tout»²⁰. Là où règne la propriété privée, les biens échoient en surabondance non pas à ceux qui le mériteraient davantage par leur travail incessant qui contribue à la prospérité publique, mais à des individus plutôt «rapaces, malhonnêtes et inutiles à la société... qui accaparent des titres pour tirer à eux tout ce qu'ils peuvent, et laissent les autres dans la misère»²¹. D'où le mépris de l'or et des pierres précieuses, qui y sont tournées en dérision et utilisées pour les fins les plus viles²².

À l'intérieur de l'Utopie existe le groupe des Buthresques (de *bou*: énorme, et *threschos*: religieux), qui, pour un motif religieux, professent un dévouement total et exclusif au prochain²³. Ils sont comme l'Utopie dans l'utopie: un exemple vivant de l'idéal qui doit animer tout Utopien. Ces personnes effectuent toutes les besognes les moins reluisantes et les plus pénibles: «le service des malades, la réfection des routes, le nettoyage des égouts, etc., tâches qu'ils partagent avec les condamnés, les travailleurs étrangers...»²⁴. L'admiration que tous leur vouent est de nature à inspirer l'amour de Dieu et du prochain à ceux qui ont moins de zèle qu'eux et à les entraîner vers l'idéal commun au moyen d'une saine émulation dans le bien.

On le voit: la religion fonde la vertu et la vertu rend les lois moins nécessaires et permet d'en réduire le nombre au maximum. Toutes les institutions, même les loisirs (cf. le jeu des vertus²⁵), ont pour fin de rendre vertueux. Et tout cela en vue du bonheur, c'est-à-dire d'une hiérarchie des plaisirs qui impose de sacrifier les inférieurs aux supérieurs, le plaisir suprême consistant dans «la

19. *Idem*, p. 65 à 67 (438 à 442); p. 157 à 160 (622 à 630).

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. *Idem*, p. 97-98 (502-505).

23. *Idem*, p. 147 à 149 (602-607).

24. *Idem*, p. 147 (602).

25. *Idem*, p. 81 (470).

contemplation du vrai auquel il faut ajouter la mémoire agréable d'une vie vertueuse et la ferme espérance des biens futurs»²⁶. Hédonisme et eudémonisme sont réconciliés aussi bien dans la morale que dans la religion.

2. L'utopie et nous, dans notre contexte de pluralisme idéologique et religieux

La dynamique du «désir» à l'œuvre dans l'Utopie

L'utopie remplit plusieurs fonctions et comporte plusieurs niveaux de signification, qui ont bien été mis en relief par André Prévost dans son analyse de *L'Utopie* de More²⁷. Nommons: a) «l'utopie intérieure» ou «transcendante», confondue avec le désir; b) les «micro-utopies»; c) l'utopie «matricielle»; d) la «super-utopie» du Royaume de Dieu.

a) «L'utopie intérieure»

À partir d'une situation concrète qualifiée de «dystopique», parce que plus ou moins inhumaine, et caractérisée par l'injustice, l'exploitation du faible et du pauvre par les détenteurs du pouvoir politique, économique, religieux, beaucoup d'individus, parfois victimes de ces situations, mais pas nécessairement, éprouvent un profond malaise et sentent monter en eux un mouvement de protestation et de rejet, qui peut sembler n'être que jalousie et rancœur, mais qui sourd aussi d'un ardent désir de justice et de reconnaissance. Il s'agit d'un sentiment naturel d'indignation devant une injustice vraiment excessive, sentiment qui, selon Aristote, n'est pas encore une vertu mais s'y apparente et y prépare, et est commun à tous les hommes²⁸. Ceux qui y résistent ou y sont insensibles s'éloignent de l'humanité commune: soit parce qu'ils ont déjà trop souffert au point d'avoir perdu toute sensibilité aux malheurs d'autrui, soit parce qu'ils sont tellement au-dessus de la

26. *Idem*, p. 110 (529).

27. Cette édition critique de *L'Utopie* (783 pages) est précédée d'une longue analyse (275 pages) et de notes complémentaires très fouillées (p. 649 à 780). Voir note 1.

28. ARISTOTE, *Rhétorique*, livre II chap: 8 (sur la *pitié* devant le malheur immérité) et chap: 9 (sur l'*indignation* devant la prospérité et les avantages non mérités).

condition commune qu'ils sont entièrement à l'écart de tous les malheurs qui rejoignent les autres. Ainsi, en règle générale, la négativité et le malheur ont au moins un effet positif (la créativité du négatif): ils excitent et exacerbent le désir et ils éveillent aux valeurs transcendantes communes à tous: l'humanité, le juste, le vrai, le bien, la joie profonde, l'espérance des biens éternels, le dialogue avec la divinité. C'est «l'utopie intérieure», ou «transcendante», encore dépourvue de moyens d'agir, sans imagination créatrice, mais nécessaire et fondamentale pour inspirer et sous-tendre toute la dynamique qui naîtra d'elle. Dans le cas de More, aux valeurs transcendantes qui appartiennent à l'humanité (y compris la religion naturelle avec ses dogmes fondamentaux), il faut ajouter les valeurs chrétiennes qui viennent à leur rencontre et les accomplissent au-delà de toute attente. Que seraient ces grandes idées sans le désir qui en fait des valeurs et des objectifs à poursuivre et à incarner dans la réalité?

Viennent ensuite les tentations de réforme de «l'ordre établi», sans lutte ouverte contre le pouvoir²⁹. Elles sont la plupart du temps infructueuses³⁰. Les intérêts en jeu font que, de fait, «ni les princes ni les courtisans... ne prêtent l'oreille à la vérité». Les gens suivent leurs intérêts plutôt que ceux de la justice. Ce sont les institutions qu'il faudrait changer. Mais comment et à quel prix? Plutôt que de répondre à cette question More se contente de rappeler l'idéal et de montrer les bienfaits qui adviendraient de sa réalisation, dans le but de garder bien vivant le désir. «La politique est l'art du possible.»³¹ Son intention est cathartique, et non pas révolutionnaire: ce qu'il propose est davantage «à souhaiter qu'à désirer».

b) Les «micro-utopies»

Cette «utopie-intérieure» et «transcendante» donne bientôt naissance à des «micro-utopies», incarnations partielles du désir, elles aussi critiquables et bientôt caduques, comme toutes les œuvres humaines: tels les monastères qui bientôt s'enlisent dans les rivalités, les possessions matérielles, le manque de ferveur. Leur raison d'être cathartique vis-à-vis de la société ambiante ne leur a pas épargné les mêmes vices: eux aussi finissent par être contaminés.

29. *Idem*, en particulier p. 34 (337), p. 53 (415) p. 57 (422) p. 61 (430).

30. *Ibidem*.

31. *Idem*, p. 62 (433).

Telles sont les tentatives de «cités bienheureuses de la Polylérie, de l'Achorie, de la Mararie»³².

c) «L'utopie matricielle»

«L'utopie transcendante» devient «matricielle»: elle donne naissance, grâce au désir et à l'imagination créatrice et prospective, à une cité idéale symbolique, située nulle part dans la réalité, mais destinée à incarner au moins en pensée, et de façon fort détaillée, les valeurs transcendantes présupposées. Cette «utopie matricielle» doit jouer un rôle critique essentiel par rapport à la réalité, à la façon d'une cause exemplaire ou d'une «idée» platonicienne. L'utopie, «forme critique de la société existante provoque l'imagination prospective, à la fois pour percevoir dans le présent le possible ignoré qui s'y trouve inscrit et pour orienter vers un avenir neuf; elle soutient ainsi la dynamique sociale par la confiance qu'elle donne aux forces de l'esprit et du cœur humain; et si elle ne refuse aucune ouverture, elle peut aussi rencontrer l'appel chrétien». (*Lettre apostolique du pape Paul VI au cardinal Maurice Roy*, 14 mai 1971). Voilà exprimée avec les nuances requises la dynamique propre de l'utopie: non pas un manifeste révolutionnaire qui appelle à la violence, mais un acte de confiance en l'homme créateur des institutions, pour un ordre social plus humain, en tenant compte aussi de ses faiblesses et même de sa malice. Utopie : envers du réel qui témoigne du désir et inspire les réformes souhaitées; mirage d'un autre monde plus humain, à l'opposé du monde à l'envers qu'est le monde réel; négativité créatrice au sein de l'histoire en vue d'un au-delà qui n'a plus besoin de négativité, parce que l'homme a enfin trouvé son chez soi.

d) La «super-utopie» du Royaume de Dieu

Le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. L'utopie «matricielle» imaginée n'incarne pas parfaitement l'utopie transcendante: les valeurs absolues, objet du désir. Il y a un au-delà du désir que rien de fini ne peut combler. «Dieu seul est plus grand que notre cœur.» L'habitant de l'Utopie ne renonce pas pour autant à son désir en apparence démesuré. Quand le temps est venu, il préfère ne pas prolonger indûment la vie présente: dans sa prière il se dit

32. *Idem*, p. 56 à 61 (420 à 430).

«prêt à suivre, quelle qu'elle soit, la voie dans laquelle la divinité le conduirait... concernant non seulement une religion plus vraie mais une République meilleure»³³. En tout cas «même la plus grande prospérité n'est pas préférable au fait de parvenir en la présence de Dieu... qui gouverne le monde et est la source de tous les biens»³⁴. Telle a été l'attitude personnelle de More devant la mort, accueillie avec sérénité et même humour.

L'utopie et nous

À notre époque de pluralisme idéologique et religieux, où manque plus ou moins le consensus sur les valeurs transcendantes, que nous reste-t-il pour fonder notre critique sociale? Qu'est-ce qui peut être qualifié de dystopique? en fonction de quoi? — Il nous reste le désir — qui transcende tout objet, qui sous-tend tous nos besoins mais n'est épuisé dans aucun. La dynamique du désir demeurée intacte peut se muer en désespoir et en angoisse, devant l'absurdité possible de l'aventure humaine, mais peut aussi engendrer la remise en question continuelle de toute institution et de tout système légal, de toute table de valeurs préétablies. Ce dynamisme ressemble à la liberté, ou plutôt se confond avec elle. Elle aussi est ouverte à toutes les possibilités et à tous les risques; elle aussi refuse tous les enfermements dans l'ordre établi, l'idéologie régnante, les institutions en place, les systèmes plus ou moins totalitaires et asservissants. Pas de liberté sans responsabilité: celui qui choisit consciemment porte les conséquences de ses choix sur lui et sur les autres. Pas de vie en société possible sans ce minimum: une association de personnes libres et responsables, qui se donnent un minimum de règles pour que cette vie en commun soit profitable à chacun et procure à tous le plus grand bien-être possible.

L'utopie, incarnation du désir, devient donc, dans notre contexte moderne, modelée non pas d'abord sur les valeurs morales et religieuses de l'ancien monde, mais sur les valeurs démocratiques et républicaines: les libertés fondamentales des citoyens à protéger et à promouvoir, tempérées par les droits collectifs de la communauté (des communautés) auxquelles on appartient, selon un juste mixage difficile à établir et jamais définitif. L'encyclique *Pacem in Terris* fait une énumération à peu près complète de ces droits

33. *Idem*, p. 155-156 (618-620).

34. *Ibidem*.

fondamentaux selon la conscience qu'on en a aujourd'hui et constitue une base de réflexion intéressante du fait de son acceptation à peu près universelle. Ces droits fondamentaux ne sont pas «l'Utopie», mais donnent des lignes directrices pour sa description plus détaillée.

La volonté générale donne aux lois et aux institutions leur force mais pas leur justification. Cette volonté générale peut d'ailleurs être manipulée de diverses façons. L'utopie, les libertés fondamentales ont besoin de leurs micro-utopies, de leurs prophètes et, le cas échéant, de leurs martyrs pour finir par s'imposer.

Vouloir fonder les lois uniquement sur les sondages, sur l'opinion publique, et non pas sur un ordre objectif, et en particulier sur la dignité des personnes libres et responsables, qui ont des besoins, qui surtout sont animées d'un désir que rien de fini ne pourra jamais satisfaire, c'est traiter les personnes comme des numéros. C'est aussi risquer de les asservir à des fins plus ou moins idéologiques, à l'autorité de ceux qui ont le pouvoir et l'utilisent dans le sens de leurs propres intérêts. Comme l'homme se définit aussi par l'idéal qui l'habite et pas seulement par ses actions concrètes, dont il est lui-même souvent le premier et le plus sévère critique, de même la société a besoin d'idéal et d'utopie, à la lumière desquels elle doit constamment faire son auto-critique. Autrement elle sombre dans la plate répétition, dans l'idéologie de plus en plus inhumaine. Rien de plus sain que la voix du prophète et du contestataire: ils réveillent dans l'âme de chacun un écho salutaire et tiennent bien allumée et bien vivante la flamme du désir sans laquelle s'éteint la vie de l'esprit.

Conclusion

More fait ainsi partie d'une longue série de penseurs³⁵ qui ont réfléchi sur la chose politique d'un point de vue désintéressé et philosophique. Il a essayé d'imaginer des institutions, des lois plus humaines, c'est-à-dire mises au service de toutes les personnes qui font partie de l'État, en sorte que les avantages et les charges

35. PLATON: *République, Lois*; ARISTOTE: *Politique*; CAMPANELLA: *La Cité du Soleil*; THOMAS HOBBS: *Le Leviathan*; BOSSUET: *La Politique tirée de l'Écriture Sainte*; JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Du Contrat Social*; ALEXIS DE TOCQUEVILLE: *La Démocratie en Amérique*; KARL MARX: *Le Manifeste du Parti communiste*. Voir *Les Grandes Œuvres politiques* de J.-J. CHEVALIER, Armand Colin, Paris, 1972.

y soient partagées de façon plus équitable et que chacun y trouve son plein épanouissement comme personne humaine. — Même si son *Utopie* n'est pas applicable et praticable telle quelle encore aujourd'hui, liée qu'elle est à l'imaginaire disponible à son époque (le fut-elle jamais?), elle s'enracine dans le désir et dans des valeurs qui sont toujours actuelles et qui continuent d'alimenter la critique nécessaire de toute institution. La frange du désir qui hante toute réalité humaine est sans doute sa part la plus précieuse: elle l'ouvre sur un au-delà où l'homme se trouvera enfin pleinement chez lui dans la nature et avec ses semblables: la «patrie de l'identité», souhaitée par Ernst Bloch (et avant lui par Marx?), que même le paradis communiste n'incarnera pas parfaitement³⁶. Cette patrie de l'identité enfin réalisée n'est-elle pas le Royaume de Dieu qui dépasse tout ce qu'on peut concevoir et est à la mesure de Dieu? En attendant, et nourri de cette espérance, le chrétien aussi doit avoir à cœur des lois et des institutions plus humaines ici-bas, et y travailler de tout son cœur.

36. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung Suhrkamp* 1959; J. MOLTMANN a repris la pensée de Bloch et en a fait une présentation critique dans son livre: *Théologie de l'Espérance*, Cerf-Mame, Paris, 1970, en particulier aux pages 367 à 395.

Déclaration des droits de l'homme ou déclaration de ses obligations? À propos d'une intuition de Simone Weil

André Naud

*Une grande philosophie n'est pas celle
contre laquelle il n'y a rien à dire. C'est
celle qui a dit quelque chose.*

*Et même c'est celle qui avait quelque chose
à dire. Quand même elle n'aurait pas pu.
Le dire.*

CHARLES PÉGUY

Je vais aborder dans cet essai un problème de philosophie politique dont la correcte solution importe énormément à la théologie et à la vie de l'Église, dans la mesure où la théologie et l'Église s'intéressent à la chose politique. Elles le font nécessairement, comme chacun sait.

Un moment, je me suis demandé si le genre de réflexion que je vais proposer convenait bien à un congrès de théologie. Les réunions des sociétés savantes se plaisent volontiers dans les discours difficiles, alors que je ne prétends à rien d'autre qu'à mettre en relief une importante idée simple. J'ai vaincu ma timidité en me disant que le sujet que je vais aborder est au cœur même du thème que ce congrès entend étudier.

Si elle vivait encore, Simone Weil serait-elle étonnée qu'on s'intéresse toujours, après quarante ans, à l'ouvrage qu'elle avait intitulé *L'Enracinement*?¹ C'est un ouvrage qui comporte, sur divers sujets, des pages pleines d'intérêt et d'une pensée courageuse, par

1. WEIL, SIMONE, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, (*Idées*), Paris, Gallimard, 1949, 380 pp.

exemple sur ce qu'est une grande civilisation, mais il faut bien admettre que c'est également un ouvrage imparfaitement construit, dont les lignes maîtresses sont trop peu développées, alors que ce sont elles précisément qui importent le plus. Par-dessus tout, c'est un ouvrage très marqué par son insertion historique particulière. Écrit en 1943, après la défaite de la France, il essaye d'indiquer les bases d'une société à reconstruire. Ce qui faisait dire à Albert Camus: «Il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que Simone Weil a définies». Pourtant, Simone Weil serait sans doute heureuse qu'après quarante ans on reconnaisse la valeur permanente et pour ainsi dire intemporelle de la pensée centrale qui anime ce livre et qui en constitue la thèse principale, si l'on peut utiliser ce mot dans son cas.

Pour moi, je dois confesser qu'à la lecture de cet ouvrage, il y a une dizaine d'années, je me suis senti interpellé, puis séduit, puis un peu déçu, mais déçu d'une manière qui ne me permette pas d'effacer l'irremplaçable enseignement que cet ouvrage avait, dès le premier abord, comporté pour moi. On voit donc que s'appliquent parfaitement à ce cas les mots si pénétrants par lesquels Péguy disait ce qu'est une grande philosophie. C'est pourquoi aussi j'entreprendrai de discerner ce qui ne va pas dans la pensée proposée par Simone Weil dans cet ouvrage, mais également ce qui devrait être précieuse lumière pour toute philosophie qui s'intéresse à la question du droit et pour tout effort de définition de la contribution propre de l'Église à la chose politique. Car l'ouvrage de Simone Weil aborde l'un des grands problèmes de la vie en société, celui des rapports du droit à la morale ou, plus précisément, celui des rapports du droit à l'obligation. Qu'on soit en 1943 ou qu'on soit en 1985, inutile de le souligner longuement, ce problème est toujours urgent. S'il est une chose, c'est qu'il est encore plus urgent de lui trouver une réponse aujourd'hui qu'au temps où Simone Weil écrivait.

Permettez donc que j'expose en bref la thèse de Simone Weil, sa visée fondamentale et les principales propositions dans lesquelles elles s'expriment. Ensuite, je soumettrai quelques éléments d'évaluation dans la double ligne exposée plus haut. Au terme, je présenterai certaines propositions concrètes dont je pense qu'elles remettront en question quelques orientations, ou plutôt quelques modes actuelles.

I

Le titre nous livre souvent l'essentiel d'un volume. C'est le cas pour celui qui va nous retenir. Simone Weil a donné à son ouvrage un titre et un sous-titre. *L'Enracinement* est un titre qui pourrait, par lui-même, signifier maintes choses. Chez Simone Weil, il signifie quelque chose de très large, sans doute, mais également de très précis. Et ce quelque chose est précisément ce qui fait l'objet de son propos. Elle s'en explique très clairement au début de la seconde partie de son ouvrage qui a pour titre, elle, «Le Déracinement». «L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.»²

L'enracinement est donc quelque chose qu'il faut sans cesse rechercher. Il n'est rien d'autre que ce par quoi on établit correctement les rapports de l'individu à son environnement social. Dans cette perspective, il y a déracinement quand, au contraire, de diverses manières, les rapports de l'individu à son environnement sont corrompus. Pour dire les choses autrement, le problème de l'enracinement n'est rien d'autre que celui de rechercher une «méthode pour insuffler une inspiration à un peuple»³. Problème considérable, on en conviendra. Problème ancien, mais aussi très actuel à l'heure où l'on parle un peu partout, sans trop savoir ce qu'on veut dire, de «projets de société». Le problème posé dans l'ouvrage qui s'intitule *L'Enracinement* est donc finalement le suivant: quelle sera notre inspiration collective? dans quoi et de quelle manière s'enracinera-t-on?

Autant que le titre lui-même, le sous-titre est d'une grande puissance d'évocation pour indiquer la visée de Simone Weil. Il se lit: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. À première vue, ce sous-titre pourrait paraître banal, anodin même:

2. *Ibid.*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 237.

déclarer les devoirs est évidemment une excellente chose... Il n'est pas anodin pour qui constate que Simone Weil le prend au sérieux et ne propose rien moins qu'une nouvelle révolution copernicienne. Car si son livre veut être un prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, c'est parce qu'elle entend s'en prendre aux hommes de 1789, qui se sont trompés d'axe dans la réforme qu'ils ont proposée⁴. Ils n'ont pas su reconnaître le vrai domaine de ce qui est inconditionnel, éternel, spirituel. Ils n'ont pas perçu le vrai problème politique, à savoir «comment insuffler une inspiration à un peuple». «Les hommes de 1789 ne semblent pas l'avoir soupçonné. En 1793, sans s'être donné la peine de le poser, moins encore de l'étudier, on a improvisé des solutions hâtives: fêtes de l'Être suprême, fêtes de la Déesse Raison. Elles ont été ridicules et odieuses. Au XIX^e siècle, le niveau des intelligences était descendu bien au-dessous du domaine où se posent de telles questions.»⁵

La pensée de Simone Weil se précisera plus loin quand elle s'en prendra à Jacques Maritain. Celui-ci avait écrit: «La notion de droit est même plus profonde que celle d'obligation morale, car Dieu a un droit souverain sur les créatures, et il n'a pas d'obligation morale envers elles (encore qu'il se doive à lui-même de leur donner ce qui est requis par leur nature)». À quoi Simone Weil répliquera: «Ni la notion d'obligation ni celle de droit ne sauraient convenir à Dieu, mais celle de droit infiniment moins. Car la notion de droit est infiniment plus éloignée du bien pur. Elle est mélangée de bien et de mal; car la possession d'un droit implique la possibilité d'en faire soit un bon, soit un mauvais usage. Au contraire l'accomplissement d'une obligation est toujours, inconditionnellement, un bien à tous égards. C'est pourquoi les gens de 1789 ont commis une erreur si désastreuse en choisissant comme principe de leur inspiration la notion de droit»⁶.

Ces derniers mots sont assez explicites, on en conviendra. Ils expriment la thèse de fond qui court tout au long de l'ouvrage auquel nous nous intéressons ici. En choisissant la notion de droit comme source de leur inspiration, les gens de 1789 se sont gravement trompés. Ils ne comprenaient rien à ce qui doit fournir son

4. *Ibid.*, p. 10.

5. *Ibid.*, p. 237.

6. *Ibid.*, pp. 349-350.

inspiration à un peuple. Il faut précisément faire l'option contraire. Il faut choisir le primat du devoir ou de l'obligation. D'où l'intention de présenter des réflexions qui seront un prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Dans la pensée de Simone Weil, c'est la place faite, dans la société, à la charte des droits de 1789 et aux chartes des droits qui est en cause.

Comme on peut bien le penser, cette thèse s'exprimera dans un certain nombre de propositions qui lui donneront, chacune à sa manière, une fermeté et une clarté plus grandes. Ceci dit, tout en déplorant que Simone Weil n'ait pas donné à cette réflexion de base tous les développements souhaitables. Son ouvrage est en effet moins consacré à étayer et à démontrer sa thèse qu'à en tirer les conséquences.

La première et principale de ces propositions est évidemment l'affirmation que la notion d'obligation prime celle de droit. «La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative.»⁷ C'est par ces mots que s'ouvre *L'Enracinement* et il est manifeste qu'ils forment la déclaration fondamentale de tout l'ouvrage. Ils mettent tout de suite en question l'esprit de 1789, cet esprit dépourvu de tradition véritable, qui a entraîné une réforme de la vie socio-politique d'où sont évacuées toute spiritualité et toute dimension transcendante. À partir de cette déclaration initiale et fondamentale, un certain nombre d'autres affirmations secondes viennent s'ajouter, trop peu développées certainement, elles aussi, mais assez présentes pour permettre au lecteur de deviner une pensée restée embryonnaire. Nous essayerons de les démêler, mais arrêtons-nous tout d'abord un instant à l'étonnante phrase initiale que je viens de citer: «La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative».

Cette affirmation prend la contre-partie de la pensée habituelle. En effet, on convient habituellement qu'il n'y a d'obligation que lorsqu'il y a droit. L'obligation découlerait du droit et c'est elle qui lui serait subordonnée et relative. S'il n'y a pas de droit à respecter, il n'y a pas d'obligation et s'il y a un droit affirmé, il en découle une obligation: ainsi s'exprime tout naturellement la sagesse populaire.

C'est précisément cette fausse sagesse populaire que Simone Weil entend répudier. Elle ne comprend rien du fond des choses. Car un droit n'est pas efficace par lui-même. Il n'existe, il n'existe

7. *Ibid.*, p. 9.

véritablement, que lorsque l'obligation est reconnue. Dans la réalité des choses, c'est donc cette dernière qui est première et c'est sur elle que tout repose. Je ferais de cette question de l'efficacité la seconde proposition de Simone Weil. Elle étonne de prime abord, elle aussi, et on est porté à la contester: la reconnaissance d'un droit n'est-elle pas efficace par elle-même? Simone Weil a pourtant raison: un droit n'a d'efficacité que lorsque quelqu'un se reconnaît *obligé* de le respecter. C'est donc vraiment l'obligation qui est première. Et celle-ci est efficace, elle, dès que reconnue. C'est même elle qui donne au droit une existence autre que théorique et *platonique*. Cette dernière épithète convient bien, car le droit sans l'obligation est une réalité qui ne donne rien.

La troisième proposition que je soulignerais est la suivante: l'obligation est exprimée d'une façon imparfaite dans le droit positif. Cette proposition est intéressante à plusieurs points de vue. D'abord, parce qu'elle donne au droit positif la mission de dire l'obligation ou les obligations, ce qui est une autre manière de le subordonner à cette dernière ou à ces dernières. Ensuite, parce qu'elle affirme que l'obligation déborde le droit et ne sera toujours qu'imparfaitement exprimée par lui. Dans ce sens, on pourrait dire que le droit positif devient comme la carte routière de l'obligation, mais une carte bien imparfaite et qui ne donne même pas toutes les indications essentielles. Ce point est capital dans l'intuition à peine dévoilée de Simone Weil. Nous y reviendrons plus loin.

Une quatrième proposition serait relative à la manière de définir le contenu de l'obligation. Manifestement, s'il y a obligation, c'est toujours par rapport à quelque chose. Pour Simone Weil, le fond de l'obligation consiste dans le respect. On est obligé de respecter l'autre, de respecter tout être humain. Et respecter l'être humain consiste à tenir compte de ses besoins. À peine a-t-elle fini d'écrire ses cinq premières pages que Simone Weil est déjà lancée dans la description des besoins de tout être humain. Évidemment, le choix du terme «besoins» plutôt que du terme «droits» est tout à fait significatif. On ne peut d'ailleurs oublier que la première partie de l'ouvrage a pour titre: «Les besoins de l'âme». On y trouve des pages d'une extraordinaire profondeur et d'une grande pénétration. Et ces pages établissent l'esprit de tout le reste du livre. Les besoins de l'âme sont mis en évidence, non pas parce qu'on pourrait négliger ceux du corps, mais parce que ceux du corps sont beaucoup plus facilement identifiés. Et d'une façon qui souligne l'unité de sa pensée, Simone Weil note que l'un des besoins de l'âme est

précisément l'enracinement. «Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie.»⁸ Quand on voit la manière dont Simone Weil développe sa pensée à partir de l'idée d'obligation en face des besoins des autres, on constate combien l'on s'éloigne, par le chemin qu'elle ouvre, de l'étroite problématique du droit. C'est dire également: de l'étroite problématique de notre monde, tout entier engouffré dans l'idée de droit.

Une cinquième proposition est, elle, paradoxale. Elle sera scandaleuse même, à nos oreilles, toutes dressées à n'entendre que le langage du droit. Un homme considéré en lui-même, écrira Simone Weil, n'a que des devoirs; il n'a pas de droits⁹. Je ne fais qu'énoncer en passant ce paradoxe étonnant, car il n'est manifestement pas essentiel à la pensée globale de Simone Weil. Je souligne cependant que ce paradoxe ne faisait qu'anticiper en quelque sorte la pensée qu'exprimait récemment Vladimir Jankélévitch dans *Le Paradoxe de la morale*¹⁰. Jankélévitch ne dira, en effet, pas autre chose. Et il serait certainement intéressant, à partir de l'acceptation de ce paradoxe par l'une et par l'autre, de montrer les liens étroits qui existent entre la pensée de Simone Weil et celle de l'auteur du *Paradoxe de la morale*.

La sixième proposition n'est pas paradoxale du tout. Elle va au cœur des choses et elle est absolument essentielle à l'intelligence de la pensée de Simone Weil. L'obligation est première et plus importante, estime-t-elle, parce qu'elle est au-dessus de ce monde. Elle seule est absolue et inconditionnée. Elle est reliée à la partie la plus secrète de la personne. Elle est éternelle ou elle participe du moins aux choses de l'éternité¹¹. On ne peut éviter d'évoquer ici la pensée de Kant, qui enracine tellement en profondeur l'idée d'obligation, à la fois pour lui reconnaître un caractère d'absolu et pour montrer son lien à l'éternité et même à l'immortalité. Mais ne voyons dans cette allusion rien qui soit péjoratif. Et soulignons que la pensée de Simone Weil n'a rien des abstractions kantienne,

8. *Ibid.*, p. 61.

9. *Ibid.*, p. 10.

10. JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981, 188 pp.

11. WEIL, SIMONE, *op. cit.*, pp. 9-13.

si formalistes. Ce que Simone Weil entrevoit surtout, c'est tout l'enracinement spirituel de l'obligation. Cet enracinement n'est ni vu ni entretenu quand on oublie l'obligation et quand on lui substitue l'idée de droit. Et d'un autre côté, il n'est pas étonnant qu'on ne sache plus parler d'obligation dans une société et une culture dans lesquelles ces réalités spirituelles ont été dilapidées. Si l'obligation est première, c'est d'abord à cause de ces réalités précisément que le langage du droit ne sait pas évoquer, ne sait pas entretenir, ou n'a même pas besoin de reconnaître.

Enfin, une dernière proposition pourrait s'exprimer comme suit: le véritable progrès d'une culture et d'une société se mesure à l'essor du sens de l'obligation. Plus l'obligation est reconnue, plus la société trouvera la condition de sa véritable santé.

Ce qui frappe en tout premier lieu dans la pensée exprimée par Simone Weil dans *L'Enracinement*, c'est comment elle s'oppose de plein fouet aux tendances actuelles. Cette pensée proclame la primauté de l'obligation sur le droit dans une société qui n'en a plus, pour ainsi dire, que pour le droit et dans laquelle l'option des gens de 1789 remporte un triomphe tout à fait complet.

Les signes témoignant de cette orientation de notre société ne manquent pas. La prolifération des chartes des droits est un premier signe. Ce n'est pas seulement de leur pure existence qu'il faut ici prendre acte, mais aussi et surtout du fait que ces chartes canalisent pour ainsi dire toutes les énergies dans le domaine de la pensée et de l'action. Un second signe réside dans le ressentiment et l'hostilité latente et même souvent ouverte envers tout discours moral et, par conséquent, envers tout discours qui aborderait les choses par le biais de l'obligation. La manière dont on ironise aujourd'hui, avant même de l'entendre, sur tout discours qui évoque l'obligation est un phénomène qui mérite attention. Plus profondément encore, dans notre société, les racines mêmes de tout discours sur l'obligation semblent avoir été arrachées: l'existence d'un absolu, l'existence d'un juge devant qui il faudra rendre compte de sa vie, l'existence de l'au-delà et de l'éternité. Un autre signe de cette emprise totale de l'idée de droit sur notre société réside dans ces entreprises qui émergent, ici et là, visant à fonder toute l'éducation morale elle-même — jusqu'à présent le lieu par excellence de la culture du sens de l'obligation — sur la charte des droits et visant à ramener l'enseignement moral lui-même à une étude des droits et des chartes des droits de l'homme. Enfin, il est peut-être permis de voir un autre signe de la même tendance profonde de

notre société dans le fait que l'Église elle-même, jusque dans ses instances les plus élevées, rallie le courant et entreprend de donner la première place, dans son propre discours, au thème des droits de l'homme. Quand on constate ainsi, à ces divers signes, l'orientation de la société et de la pensée actuelles, on ne peut s'empêcher de reconnaître que la pensée de Simone Weil est une audacieuse contestation de l'un des traits les plus fondamentaux, et apparemment les mieux enracinés, de notre civilisation et de notre société. Ne serait-ce qu'à ce titre, cette pensée mérite examen. Que vaut cette pensée? C'est à cette question que j'essayerai de répondre, fût-ce brièvement.

II

Avant de souligner la pertinence et l'intérêt de l'intuition qui est au cœur de *L'Enracinement*, je ferai deux remarques critiques auxquelles se rallierait peut-être Simone Weil elle-même si elle vivait encore. Le souci qu'a Simone Weil de mettre en évidence la priorité de l'obligation sur le droit la conduit à donner l'impression de négliger le rôle irremplaçable du droit et notamment des grandes chartes des droits dans les sociétés modernes. Ce rôle est double. En premier lieu, les grandes chartes visent à protéger les personnes contre les exploités, que ceux-ci soient d'autres personnes, des groupes ou la machine étatique elle-même. Cette fonction de protection est sans contredit la fonction première des chartes. En second lieu, les chartes ont un rôle éducateur qui n'est pas négligeable. En effet, la proclamation des droits souligne et rappelle, *in obliquo*, des devoirs et des obligations. Sans doute, le rôle éducateur des chartes — comme de toutes les lois — est-il assez ambigu et relativement inefficace, mais il n'en est pas moins réel. Rappeler le droit des autres n'est pas du même coup inculquer le sens d'une obligation, ce n'est pas nécessairement inviter à l'action, mais c'est déjà d'une certaine manière frapper à la porte de la conscience.

Également, Simone Weil étudie évidemment trop peu la faisabilité d'une charte des devoirs et des obligations. Qui proclamerait une telle charte? L'État? L'auteur de *L'Enracinement* reconnaît elle-même que l'État est mauvais prédicateur et que les pensées sublimes lui vont plutôt mal. L'État n'est pas bien placé pour évoquer les bases spirituelles sur lesquelles le langage de l'obligation s'établit et s'enracine. Surtout dans le contexte de la sécularisation qui caractérise les sociétés modernes, le fond moral, éternel et

spirituel de l'homme lui échappe. On le voit mal entreprenant d'interpeller directement les consciences par le biais d'une charte des obligations ou des devoirs envers l'être humain. Dans la mesure donc où elle tend à vouloir substituer une charte des devoirs à la charte des droits, la pensée de Simone Weil prend l'allure d'un rêve, généreux certes, mais irréalisable et même probablement assez dangereux.

Ces deux réserves étant faites, il reste que, pour l'essentiel de son intuition, Simone Weil a raison. Et il est certain que la pensée qu'elle exprime dans *L'Enracinement* mérite d'être méditée. Cela est particulièrement vrai dans nos sociétés, où l'idée de droit s'est presque complètement substituée à celle de devoir et d'obligation, creusant ce vide toujours plus profond qui caractérise notre vie collective. Depuis le temps où Simone Weil écrivait *L'Enracinement*, l'idée de droit a pris plus d'emprise encore, pendant que l'idée d'obligation, de son côté, n'a cessé de reculer. Et les deux phénomènes semblent se conforter l'un l'autre. L'emprise toujours plus grande de l'idée de droit est évidemment favorisée par l'appareil de plus en plus puissant qui la cultive: les chartes, les commissions des droits de la personne (au niveau international, au niveau national, au niveau provincial), les comités et les groupes militants pour les droits de toutes sortes, les associations très nombreuses qui se définissent par le souci de réclamer les droits de leurs membres. Le recul de l'idée d'obligation, de son côté, est étroitement associé à l'abandon progressif et même à l'élimination pure et simple du discours moral.

La valeur irremplaçable de l'intuition de Simone Weil réside dans le fait que la philosophe invite à ne pas prendre à la légère la mutation à laquelle nous assistons. Si l'on veut s'intéresser à l'âme des peuples, si l'on veut étudier le problème de l'enracinement, c'est-à-dire le problème de savoir comment on donne une inspiration à un peuple de manière à ce que l'individu soit amené à se situer correctement dans ses rapports aux autres et dans ses rapports sociaux, il est absolument capital de s'inquiéter devant cette mutation et de se rendre compte de ce que parler droit et parler devoir n'est pas la même chose, et de ce que l'essor du premier discours n'entraîne pas automatiquement — loin de là! — celui du second.

Ce qui est intéressant dans l'intuition de Simone Weil, c'est qu'elle oblige à dissiper l'illusion qu'on peut s'enfoncer sans perte dans une pensée collective toute entière dominée par l'idée de

droit, d'où la réflexion axée sur l'obligation serait à toutes fins utiles disparue, dans laquelle les appareils et la culture du sens de l'obligation seraient considérés comme sans importance et seraient négligés, sinon moqués.

Les droits se multiplient aujourd'hui à un rythme effarant. Et ce n'est pas fini, puisque le mot d'ordre partout est la notion — si séduisante, mais aussi si équivoque — du *droit à l'égalité*. Nos chartes des droits sont plantureuses et l'on a l'impression qu'elles ne cessent d'engraisser. Peut-être ce phénomène d'engraissement est-il dû à la nature des choses. Il est facile de multiplier les droits quand on n'a pas à considérer les obligations qui en découlent pour soi-même. La générosité est facile quand elle est théorique et ne concerne pas ce qu'il faut faire soi-même dans l'immédiat. Un psychanalyste des âmes collectives voudra-t-il essayer de montrer, un jour, qu'on se dédouane dans l'affirmation des droits du peu de courage qu'on a à parler de devoirs? Mais si généreuses qu'elles aient tendance à vouloir être, les déclarations des droits et les chartes rencontreront leurs limites quand on découvrira que plus elles sont plantureuses, plus elles sont invivables, sinon tout simplement non administrables, sinon par le jugement, assez souvent arbitraire et contestable, de ces sortes de Saints-Offices des droits que sont les cours suprêmes ou les commissions des droits de la personne. Simone Weil avait raison de signaler que, dans la Cité, le droit est nécessairement circonscrit à des zones précises. Son domaine est nécessairement limité et d'immenses zones de besoins échappent totalement à son emprise et à sa considération. Le besoin d'être aimé est l'un des plus essentiels à l'homme. Il ne serait pas médiocrement ridicule que le discours qu'on tient dans la Cité autour des droits entreprenne d'inclure le droit à être aimé! L'obligation d'aimer se proclame, elle, sans ridicule aucun. Réhabilitant l'idée d'obligation en face des *besoins* des autres, Simone Weil instaure une conception toute différente de la manière de présenter la relation qu'on doit entretenir avec les autres et avec la collectivité. Le langage de l'obligation fait éclater de mille manières les frontières étroites — et même nécessairement étriquées — du droit. La seule considération de l'admirable liste des besoins que Simone Weil propose au début de son ouvrage suffit à faire entrevoir l'abîme qui sépare les deux visions.

Mais cet élargissement n'est pas le point le plus important du message que livre Simone Weil dans la thèse qu'elle défend et qui pourrait paraître, à première vue, provoquante au point d'en

devenir insolite. Son message le plus important, c'est de rappeler qu'on ne fournit pas à un peuple son inspiration en ne l'entretenant que de droits, et c'est de faire un plaidoyer sans pareil pour défendre le rôle irremplaçable du discours moral dans toute société qui veut monter et qui veut être vraiment humaine. Ce message est le suivant: toute société doit viser sans doute à protéger le mieux possible, par son régime de lois, les droits de chacun, mais le progrès d'une société réside surtout dans le progrès du sens moral, du sens que chacun a en lui-même de ses obligations ou de ses devoirs envers les autres et envers la société. Bref, la société bonne est celle où prime le sens de l'obligation envers les besoins de l'être humain, celle où le discours de l'obligation est efficace. Nous avons tous les jours des exemples des malaises que connaît une société tout axée sur la prépondérance de l'idée de droit. Quand, dans une société, on réclame, et surtout quand on accorde, le «droit» à la grève dans les hôpitaux et les services de santé, il y a lieu de s'interroger sur la place qu'on fait, dans cette société, au devoir et à l'obligation.

III

Au terme de ces réflexions, il est peut-être opportun de rassembler quelques conclusions. En premier lieu, on comprendra que toutes nos réflexions visent à faire en sorte que l'idée de droit soit mise à sa place. Elle est importante, certes. Quand on pense le rôle de l'État proprement dit, il est normal qu'on lui accorde la première place. Il faut certes des chartes des droits, pourvu qu'elles soient bien mesurées, pourvu qu'elles soient administrables, pourvu qu'elles ne deviennent pas les nouveaux veaux d'or de la vie collective et pourvu qu'elles ne deviennent pas le seul discours de la Cité. C'est l'aspect déconcertant de la pensée de Simone Weil que celle-ci semble préconiser qu'on substitue purement et simplement à la charte des droits une charte des devoirs.

Mais c'est le mérite de Simone Weil d'avoir montré, en face d'une société toute subjuguée par l'idée de droit, qu'une société ne saurait accepter que, dans l'âme de ses citoyens, l'idée de devoir soit subordonnée à celle de droit et que la première soit pour ainsi dire gommée par la seconde. Pour constituer l'inspiration d'un peuple et le correct enracinement des personnes, la mécanique du droit — fût-elle la plus parfaite du monde — ne saurait remplacer le rôle que joue le sens moral, qui n'est rien d'autre que le sens du devoir que chacun a envers l'être humain et ses besoins. En

renversant, comme elle le fait, les perspectives, et en nous réveillant de notre «sommeil juridique», Simone Weil nous livre un message d'une grande actualité. Prétendre qu'on va bâtir une société parfaite grâce à la perfection de ses chartes est la plus grande illusion qu'une philosophie politique puisse entretenir.

De ce que nous venons de dire il faut conclure qu'il n'y a pas lieu de remplacer le discours éthique traditionnel par un discours sur le droit, comme on a tendance à le faire quand on pense aujourd'hui les programmes de morale pour les écoles. De même on devrait comprendre qu'il faut accueillir avec beaucoup de réserve l'entreprise que la Commission des droits de la personne du Québec semble vouloir lancer pour sensibiliser les écoliers à leurs droits. On comprendra que cette entreprise ne pourrait qu'accuser davantage une présence déjà trop exclusive de l'idée de droit dans les jeunes esprits. Le discours éthique est une chose, le discours du droit en est une autre. Il n'est pas possible de nier la possibilité d'établir des passerelles de l'un à l'autre, mais chacun doit rester ce qu'il est, avec ses caractères propres. C'est le discours éthique qui développe le sens de l'obligation envers les besoins des autres. Il fait place au sens de la culpabilité, au sens d'une règle qui s'impose au comportement. Il fait émerger ce qu'on appelle la conscience morale. Il entretient et suppose les références à l'absolu, à la transcendance, à l'Éternel. Il ne devrait pas être question de remplacer à la légère la réflexion proprement morale par une réflexion sur les droits humains, surtout si elle se concentre trop sur l'examen des grandes chartes. Faire des chartes et faire émerger la conscience morale sont vraiment deux entreprises différentes.

Je voudrais dire également un mot sur la place que prend, dans l'Église, le discours sur les droits de l'homme. Il n'est évidemment pas question d'affirmer que l'Église pourrait n'avoir rien à dire sur les droits humains. Pas question non plus de laisser entendre qu'elle devrait délaisser totalement ce sujet. Mais devant l'extrême difficulté qu'on éprouve aujourd'hui à réfléchir en termes d'obligation et à interpeller efficacement les consciences, il semble que l'Église devrait se donner principalement pour mission d'intervenir de toutes les manières qui lui sont appropriées pour dire les *obligations* que nous avons envers les besoins des autres. Ce que l'État ne peut faire, en effet, l'Église le peut. Elle peut, elle, interroger la personne au creux de sa conscience, évoquer devant elle de la façon la plus aiguë les obligations qui sont siennes, faire intervenir la figure du Père, qui jugera chacun au dernier jour, non

pas sur le raffinement de sa théorie sur les droits, mais sur la capacité qu'il aura montrée à répondre aux besoins des autres. Il faut s'en rendre compte: emprunter le langage du droit, d'une façon prioritaire, n'est pas le fait de l'Évangile. Ce ne peut être également le fait de l'Église.

Pour terminer, j'ajouterai une dernière remarque. On a parfois l'impression que le grand problème de nos sociétés — je parle ici pour l'Occident — est un problème de droits et qu'on va y répondre par des chartes des droits toujours plus raffinées et, surtout, toujours plus complètes. Et l'on compare pour savoir qui aura — ou a déjà — la plus belle des chartes. À la lumière de la réflexion de Simone Weil, ces vues paraissent plutôt naïves. Il est certes des pays au monde où le problème des droits de l'homme se pose avec acuité. Mais le problème principal de notre société n'est pas de ce côté. Il ne réside pas dans le fait qu'une place trop petite serait réservée au droit. On ne connaît plus, chez nous, que le langage du droit, qui prend toute la place. Pour bien comprendre le problème majeur de nos sociétés, on ferait bien de se poser la question que se posait Simone Weil: comment donner à un peuple son inspiration? Et pour bien élaborer la réponse, on ferait bien d'accepter la thèse qu'on trouve dans la première ligne de *L'Enracinement*: «*La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative*».

Le ministère de l'autorité

Louis O'Neill

Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, répondit Jésus, s'il ne t'avait été donné d'en haut.

JEAN, 19, 11.

Toute autorité vient de Dieu.

ROM., 13, 1.

L'Apôtre Paul décide un jour d'écrire une missive à la petite communauté chrétienne de Rome. Il veut instruire les fidèles dans la foi et aussi les reconforter, car la vie est difficile là-bas. Peut-être même sont-ils tentés par la désobéissance civile, se demande Bertrand de Jouvenel. Paul donne divers conseils et formule une mise en garde spéciale concernant le comportement qu'il attend des siens face au pouvoir établi. Il veut des chrétiens prudents, des citoyens modèles. Pour les encourager à bien agir, il leur rappelle que «toute autorité vient de Dieu et [que] celles qui existent sont constituées par Dieu». Bref énoncé qui fera un long kilométrage à travers la chrétienté, en suivant des parcours parfois insolites et générant des exégèses contradictoires.

Dans les réflexions qui suivent, nous tenterons de retracer les points saillants de cet itinéraire, nous éclairant de l'expertise d'exégètes et de théologiens, mais aussi des pratiques chrétiennes à travers les âges. Celles-ci, tout en épousant une sorte de processus dialectique, fournissent des éléments susceptibles de guider notre agir actuel. Ce qui est le but ultime de cette démarche, puisque la morale doit toujours viser à définir les composantes d'une action et conduire à l'engagement.

Une observation préliminaire s'impose au sujet des vocables *autorité* et *pouvoir*. La connexion des deux termes saute aux yeux; une distance néanmoins les sépare. Dans certains cas, les termes s'équivalent, quand par exemple on parle des institutions chargées d'exercer l'autorité, les diverses instances nanties de pouvoir et gérant les activités directrices au sein d'une société. En revanche, le terme *autorité* revêt un sens spécifique quand il désigne la qualité morale qui fonde le pouvoir, le droit de commander ou d'imposer quelque chose. Sans fondement moral, le pouvoir est privé de sa dimension légitimante. Pour Jacques Maritain, il est séant de parler d'autorité quand on veut désigner «le droit de diriger et de commander, d'être écouté ou obéi d'autrui» et de pouvoir, quand on veut parler de «la force dont on dispose et à l'aide de laquelle on peut obliger autrui à écouter et à obéir»¹. Alain Birou suggère pour sa part de bien distinguer le *pouvoir* comme *force*, comme *légalité* et comme *autorité* (Voir *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, au mot *pouvoir*).

Ces distinctions laissent déjà pressentir que Paul, respectueux du pouvoir, n'est pas un adepte du pouvoir pour le pouvoir. En fait, on comprendra mieux ce qu'il a voulu dire en se référant à son ascendance spirituelle juive et à l'enseignement de Jésus, aussi en observant les pratiques qui incarnent la tradition chrétienne au sujet de l'autorité et du pouvoir.

I

Yahvé, puissance souveraine

Mieux vaut s'abriter en Yahvé que se fier en l'homme; Mieux vaut s'abriter en Yahvé que se fier aux puissants.

Ps 118, vv. 8-9.

Un des grands services que le peuple hébreu a rendus à l'humanité, c'est d'avoir démystifié le culte de l'idolâtrie et désacralisé le pouvoir. Les Hébreux étaient moins cultivés, moins riches, moins sophistiqués que beaucoup des peuples qui les voisinaient. Mais ils n'étaient pas bêtes au point de confondre Dieu avec des statues de bois ou d'argile. Si ça leur arrivait de le faire, ils

1. *Principes d'une politique humaniste*, p. 49.

apprenaient vite par la bouche des prophètes qu'ils commettaient, ce faisant, un péché et une abomination.

Ramsès II se prenait pour un dieu et ainsi d'ailleurs les considéraient les Égyptiens. Moïse lui rappelle que le seul vrai Dieu, c'est Yahvé et que lui, le Pharaon, n'est qu'un gérant des choses du monde. La triomphale épopée du peuple élu, vivant une expérience unique de libération, règle le cas des prétentions du roi-pharaon et démontre la souveraine puissance de Yahvé. Tôt dans son histoire, le petit peuple hébreu a eu l'occasion d'apprendre la vanité des puissances terrestres. Leçon qu'il oubliera trop souvent, mais sans cesse les prophètes seront là pour lui rafraîchir la mémoire.

Une fois installé en Terre promise, le peuple de l'Alliance se fatigue de ne pas ressembler aux nations qui l'entourent. Il veut lui aussi posséder des symboles tangibles de son identité et de sa personnalité. Requête légitime en fait, et on saisit mal pourquoi le prophète Samuel hésite à y répondre favorablement. Il décrit en long et en large les inconvénients de la royauté, mais le désir de vivre dans un contexte de normalité l'emporte sur le reste.

Non!, disent les Hébreux, nous aurons un roi et nous serons, nous aussi, comme toutes les nations: notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats (I *Sam.*, 8,19-20).

La suite est connue: quelques monarques brillants, convenablement vertueux, pour le reste des brochettes de rois médiocres ou méchants. Bref, le lot de l'humanité à toutes les époques.

Heureusement, les prophètes veillent. Puisque l'autorité vient de Dieu et que les rois ont été oints de l'huile sainte, quelqu'un doit s'occuper de les rappeler à leurs devoirs. Même le pieux roi David devra subir les admonestations du prophète Nathan, à la suite de son aventure peu honorable avec Bethsabée, l'épouse d'Urie, dont il s'était emparé. Élie affrontera Achab, Élisée sermonne Sédécias, et ainsi de suite. Dans l'histoire du peuple élu, il n'y a pas de souveraineté royale. Il y a un ministère, une charge soumise aux normes de la Loi. Seul Yahvé est souverain.

Quand les Hébreux auront à vivre en terre étrangère ou sous le joug de puissances hostiles, ils devront tirer leur épingle du jeu de leur mieux, faisant preuve d'astuce, parfois recourant à la violence. Esther utilisera des techniques bien particulières, de même Judith. Les Maccabées préfigurent les pionniers de la guérilla et

des guerres libératrices. À travers ces épreuves, les fidèles de Yahvé ont peu de difficulté à désacraliser les pouvoirs terrestres qui font figure à leurs yeux plutôt de puissances diaboliques que de dieux assis sur des trônes.

II

Jésus et le pouvoir

*Rendez donc à César ce qui est à César,
et à Dieu ce qui est à Dieu.*

MATTH. 22,21.

«Mon royaume n'est pas de ce monde, déclare Jésus (*Jean*, XVIII, 36). Mais les circonstances font que Jésus est entraîné dans les dédales de la politique et du pouvoir². Si la naissance a lieu à Bethléem, c'est à la suite d'une décision politique de César-Auguste, ordonnant un recensement de tous les sujets de l'Empire. La vie publique du Christ se déroule au milieu de graves tensions politiques. Les Juifs sont divisés entre nationalistes indépendantistes, dont certains préconisent le recours à la violence, et les partisans du pouvoir romain, représentés par les sadducéens. Jésus est indirectement mêlé à ces querelles, obligé sans cesse de se défendre de vouloir usurper une royauté temporelle; et il met les siens en garde contre la tentation de recourir à la violence.

Le problème de l'impôt fournit aux ennemis du Christ l'occasion de le compromettre (*Matth.*, 22,15-22). La réponse de Jésus: «Rendez-donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» nous instruit sur l'idée que Jésus se fait du pouvoir. En l'occurrence, ce pouvoir est romain; il est plus ou moins tacitement accepté, en attendant mieux. Il n'a rien en soi qui contredit la foi juive, en ce sens qu'il n'est qu'une institution humaine, utile pour l'ordre social. Il n'a rien de divin. «Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut», dit Jésus à Pilate. Ce pouvoir romain est transitoire, pas plus odieux que d'autres pouvoir. Pilate apparaît moins détestable qu'Hérode, ce collabo cruel, grossier et sans mœurs, à qui Jésus refuse d'adresser la parole. Quant à l'ordre impérial, il impose une domination, mais il garantit aussi

2. Voir OSCAR CULLMAN, *Dieu et César*, Delachaux et Niestlé, 1956.

une stabilité qui affirme s'appuyer sur un régime de droits. Paul saura faire bon usage de cet appareil juridique romain.

Puisque les Juifs semblent accepter de fonctionner à l'intérieur de l'ordre impérial et veulent bien se servir de la monnaie romaine, il est donc séant qu'ils paient l'impôt, ce qui, encore une fois, ne comporte en soi aucune reconnaissance d'un caractère prétendument divin du pouvoir impérial³. Pour Jésus, le véritable problème se situe ailleurs, à savoir dans l'urgence de redonner à l'authentique foi d'Israël sa place dans la vie du peuple. Car les pharisiens provoquent l'asphyxie de la foi sous le poids d'ordonnances religieuses écrasantes. En outre, ils utilisent à leur avantage un pouvoir destiné à servir des fins spirituelles. L'essentiel de la réponse de Jésus, on le trouve dans le «Rendez-donc à Dieu ce qui est à Dieu». Urgence que Jésus est pressé de mettre en lumière, car il sait que son heure va bientôt venir. En effet, la discussion au sujet de l'impôt intervient à un jour ou deux de la Passion.

Jésus admoneste poliment mais fermement Pilate sur le bon usage du pouvoir, vilipende Hérode et dénonce les pharisiens. Il incarne ce qu'on appellera dans la suite des temps la *libertas christiana*, cette souveraine indépendance de l'esprit face aux puissances de ce monde, liberté si bien incarnée dans le refus des martyrs de verser dans la compromission, dans le témoignage d'un Thomas More, d'un Soljenytsine et dans celui de milliers de chrétiens anonymes oubliés dans la solitude des goulags.

L'autorité que privilégie Jésus, c'est celle qui est axée sur le service. «Vous savez, dit-il aux siens, que les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous: au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous se fera votre esclave» (*Matth.*, 20, 25-27). Nous voilà loin des modes de penser qui pullulent autour du pouvoir, mais proches de l'idée d'une «autorité qui vient de Dieu», c'est-à-dire un service, un ministère. Utopie peut-être, mais bénéfique et non sans influence sur la marche des événements. Il y a eu tout de même quelques rois, princes et chefs d'État qui furent canonisés! Donc une utopie annonciatrice d'une réussite possible.

3. Voir BIOT, FRANÇOIS, *Théologie du politique*, pp. 160-161.

L'Évangile nous parle des affrontements entre Jésus et le pouvoir politique. Il nous révèle aussi l'existence de forces occultes qui rôdent autour des lieux du pouvoir. C'est ce qu'on apprend en lisant le récit des tentations de Jésus (*Matth.*, 4, I-II; *Luc*, 4, I-13). Le séducteur veut piéger celui qu'il soupçonne d'être le Messie par les trois choses qui fascinent ceux qui sont en instance de pouvoir: la richesse, le prestige éblouissant et la puissance absolue. La pratique du pouvoir apparaît dans ce récit de l'Évangile comme le lieu de convergence de puissances occultes capables de transformer ceux dont elles s'emparent en monstres néfastes et destructeurs. Engeance tristement illustrée par Néron, Genghis Khan, Staline, Hitler, Bokassa et combien d'autres; instigateurs d'immenses bavures historiques pour lesquelles les explications dites scientifiques s'avèrent insuffisantes. Jésus pour sa part ne semble entretenir aucun doute au sujet de l'identité du ou des personnages qui font miroiter devant ses yeux la triple attirance de l'argent, du prestige et de la puissance arbitraire et absolue. Des «autorités» qui, à son jugement, ne venaient sûrement pas de Dieu!

III

L'enseignement de Paul

Rendez à chacun ce qui lui est dû: à qui l'impôt, l'impôt; à qui les taxes, les taxes; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur (ROM., 13,7)

On ne peut isoler la pensée de l'Apôtre de la tradition juive qui a marqué profondément son éducation, ni de l'enseignement de Jésus, dont Paul veut être l'interprète fidèle. Il faut reconnaître d'autre part que son statut de citoyen romain lui a fait peut-être voir les choses autrement que les chrétiens d'humble condition qui vivent loin de la sphère du politique et peuvent sous-estimer les risques d'un comportement social ouvertement hostile au pouvoir établi. Ce que contient l'Épître aux Romains au sujet du pouvoir, ce n'est pas une thèse détaillée, c'est tout simplement un conseil de prudence inspiré par le contexte socio-politique.

L'Apôtre est sans doute sensible à la notion d'État, instrument de paix et de sécurité (instrument de liberté, dirait Hegel). D'autre part, la lettre aux chrétiens de Rome date de la période qui précède les grandes persécutions: on n'a pas encore subi les foudres d'un pouvoir arbitraire et déchaîné. Le texte, écrit un commentateur,

«reflète une conception sereine et optimiste de l'autorité; l'Église n'a pas encore souffert de l'Empire romain»⁴. Un autre fait remarquer, en revanche, que «Paul ne parlera pas autrement après les persécutions»⁵.

Quoi qu'il en soit, «Il est certain, écrit J. de Fraine, que la reconnaissance de l'autorité de l'État, telle que l'exigent Romains 13 et Pierre 2, 13-17, ne peut être considérée comme une approbation enthousiaste et sans réticence, fondée sur des motifs religieux. Ces textes parlent plutôt de l'accomplissement loyal d'un devoir désagréable, dans le même esprit où Jésus pouvait témoigner devant Pilate: «Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut» (*Jean*, 19, 11). Aussi longtemps que les ordonnances de l'autorité «établie par Dieu» (*Rom*, 13, 1) ne portent pas atteinte à la conscience (cf. *Actes*, 4, 19s. 29: la réponse *non possumus* donnée au sanhédrin), il vaut mieux que le chrétien ne résiste pas à une autorité qui passera bientôt avec ce monde»⁶.

Selon François Biot, la sérénité et le détachement expliquent en partie l'attitude de l'Apôtre. Il est aussi d'avis que Paul n'a pas senti venir les persécutions. Mais même s'il entretenait un préjugé favorable envers les institutions romaines, il n'a sûrement pas voulu légitimer d'avance toutes les justifications de l'ordre établi qu'on prétendra dans la suite appuyer de son autorité. «En face du système romain, pour qui les pouvoirs sont divins, l'affirmation que les autorités sont établies par Dieu — le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ — fonde bien entendu le devoir de soumission de la part des sujets, mais elle implique aussi le refus de la divinisation des autorités: elles ne sont pas divines, puisqu'elles dépendent de Dieu, jusque dans leur institution même.»⁷

Thomas d'Aquin, contemporain de la *Magna Charta* et témoin privilégié de l'expérience démocratique dominicaine, s'est appliqué à résoudre l'ambiguïté véhiculée par le propos de l'Apôtre. Il suggère qu'on distingue l'autorité en elle-même (fonction d'unité et de coordination), la façon d'y accéder et l'usage qui en est fait. Ainsi verra-t-on mieux la signification essentielle de l'énoncé paulinien.

4. Commentaire de la Bible Osty, *Les Épîtres de Saint Paul*, ch. XIII, v.

5. Commentaire de la Bible de Jérusalem, Aux Rom., XIII.

6. Dans «État», *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Éditions Brepols, 1960.

7. BIOT, F., *ouvrage cité*, p. 163.

La puissance royale ou toute autre dignité, écrit saint Thomas, peut être considérée sous trois aspects. On peut premièrement envisager la puissance elle-même et à ce point de vue, elle vient de Dieu, celui par qui les rois règnent, comme il est dit au XIII^e chapitre des Proverbes. On peut aussi considérer la manière d'acquérir le pouvoir: ainsi on peut l'acquérir de façon ordonnée... Mais la manière de l'acquérir peut aussi ne pas venir de Dieu, si cela se fait par de mauvais desseins, par ambition ou par quelque moyen illicite... On peut enfin considérer le pouvoir quant à l'usage qui en est fait, et alors il est de Dieu si quelqu'un gouverne en s'inspirant des préceptes de la justice divine... Mais il n'est pas de Dieu si, par exemple, on se sert du pouvoir reçu pour porter atteinte à la justice divine⁸.

Voilà des clarifications judicieuses. Elles démolissent la légitimation de l'absolutisme et des abus de pouvoir que l'énoncé paulinien aurait pu sembler favoriser. Tout un courant de la pensée chrétienne s'en inspirera: ce courant conduit en droite ligne aux libertés et aux institutions démocratiques.

Oscar Cullmann note au sujet de Romains XIII qu:«il est peu de parole du Nouveau Testament dont on ait autant abusé»⁹. Pour retrouver la véritable signification du texte paulinien, il faut, dit-il, le resituer dans son contexte à l'intérieur de l'épître (d'une part le commandement de l'amour, d'autre part l'attente de la fin), l'éclairer par d'autres passages du même Apôtre (ex.: I *Cor* 6, 1; I *Cor* 2, 9) et aussi par des passages tirés d'autres livres sacrés, par exemple le chapitre XIII de l'Apocalypse, qui décrit et dénonce le caractère diabolique de l'Empire romain divinisé et persécuteur¹⁰. En coordonnant ces divers points de repère, on en arrive à une interprétation beaucoup plus nuancée de Romains XIII, à l'instar de celle que propose Thomas d'Aquin et que beaucoup de théologiens auraient eu avantage à retenir.

8. Comm. Épître aux Romains, ch. XIII.

9. Dans *Dieu et César*, p. 60.

10. CULLMAN, *ibid.*, pp. 60 ssq. — Aussi pp. 77 ssq.

IV

Les pratiques à travers l'histoire

*Le chrétien doit avoir le respect du pouvoir,
il ne saurait en avoir le culte.*

BRUNO DE SOLAGES

La praxis chrétienne face au pouvoir fournit un éclairage essentiel. C'est une praxis variée, disparate, voire contradictoire. Elle s'enrichit de courants extérieurs; elle subit parfois des influences qui conduisent à des dérapages historiques. Il y a néanmoins progression lente, faite d'avances et de reculs, d'une conception originale de l'autorité et du pouvoir, qui constitue globalement un gain de la civilisation et un progrès pour les sociétés.

L'Église primitive est apparemment apolitique. Elle regroupe de petites communautés composées en majorité de gens d'humble condition et qui vivent loin des arcanes du pouvoir¹¹. Comme leur conseil l'Apôtre (I *Tim*, 2, 2), ils prient «pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité», afin de pouvoir vivre en paix. Tout ce qu'ils souhaitent, c'est que le pouvoir politique les laisse tranquilles.

La tranquillité loin du pouvoir, loin des armes aussi. Car les fidèles des premiers siècles ont été des adeptes de la non-violence.

Nous avons, partout dans le monde, écrit saint Justin, transformé nos armes en instruments de paix — nos épées en socs de charrue, nos lances en outils de paysan — et nous cultivons la piété, la justice, la charité fraternelle, la foi et l'espérance, qui proviennent du Père à travers le Sauveur crucifié¹².

Même conviction chez saint Cyprien¹³ ou chez saint Martin de Tours¹⁴.

Mais le virage constantinien modifie les mentalités et les comportements. On se familiarise avec le pouvoir (et aussi avec

11. DANIEL-ROPS, *La Vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Hachette, 1961. Aussi, du même auteur, *L'Église des apôtres et des martyrs*, Fayard.

12. «Dialogue avec Tryphon», ch. 20.

13. *Correspondance*: «Lettres à Cornelius».

14. Sulpice Sévère, *La Vie de Martin*, 4,3.

la violence et les armes!). À la chute de l'Empire, on ramasse, parmi les dépouilles, les insignes du pouvoir et les symboles militaires. En Orient, Justinien prend l'allure hiératique d'une icône. En Occident, le guerrier Charlemagne récupère le titre impérial romain. Il devient un être sacré. L'idéologie religieuse de Byzance et celle du haut moyen âge entremêlent l'héritage chrétien et les dépouilles du triomphalisme païen.

Le concept de pouvoir sacré perdure pendant la période médiévale, mais il subit un traitement qui le modifie substantiellement. Si on utilise des rites similaires pour la consécration d'un roi et pour celle d'un évêque, c'est qu'il s'agit dans les deux cas de l'attribution d'un service, d'un ministère: *le ministère de l'autorité*. Dans l'optique médiévale, le roi est *supérieur*, mais il n'est pas *souverain*. Il est *au-dessous des lois*, avant tout la loi divine et la loi naturelle. Si, à cette époque, on parle d'autorité venant de Dieu, c'est «beaucoup moins pour inviter les sujets à l'obéissance envers le Pouvoir que pour inviter le Pouvoir à l'obéissance envers Dieu»¹⁵. Au nouveau roi couronné à Reims on adresse les paroles suivantes: «Par elle (la couronne), vous devenez participant à notre ministère; de même que nous sommes pour le spirituel les pasteurs des âmes, de même vous devez être pour le temporel vrai serviteur de Dieu»¹⁶. À Henri 1^{er}, roi d'Angleterre, Yves de Chartres écrit ce qui suit: «Prince, ne l'oubliez pas, vous êtes le serviteur des serviteurs de Dieu et non leur maître; vous êtes le protecteur et non le propriétaire de votre peuple»¹⁷.

Une autorité qui vient de Dieu: donc qui n'est pas la propriété de celui qui l'exerce; un pouvoir sanctifié, mais non divinisé. Dans cette optique, Thomas d'Aquin va jusqu'à considérer l'autorité «venant de Dieu» comme advenant au prince par le truchement de la collectivité directement concernée par l'exercice de l'autorité. «*Ordinare aliquid ad bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet.*»¹⁸ La finalité du pouvoir, c'est de répondre aux exigences de la loi morale et aux attentes

15. BERTRAND DE JOUVENEL, *Du pouvoir*, p. 43.

16. Cité par BERTRAND DE JOUVENEL, *Ibid.*, p. 43.

17. *Ibid.*, p. 43.

18. *Somme théologique*, la 2ae, Q. 90, art. 3, c.

légitimes de la multitude. Celle-ci a donc en principe un mot à dire dans la désignation de la personne qui sera vouée au ministère de l'autorité, soit en intervenant directement, soit par un consentement populaire exprimé à travers le respect que les peuples vouent aux rois méritants.

La monarchie n'est qu'un régime de gouvernement parmi d'autres qui incarne l'autorité venant de Dieu. Un régime valable, mais non pas nécessairement parfait. «La royauté, écrit Thomas d'Aquin, n'est la meilleure de toutes [les formes de gouvernement] que si elle n'est point corrompue; or en vertu de la grande puissance qui est accordée au roi, aisément la royauté dégénère en tyrannie, à moins que le potentat ne soit doué d'une parfaite vertu... Mais la parfaite vertu se trouve en bien peu d'homme.»¹⁹ Au fait, l'idéal, pour le Docteur angélique, c'est un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie: «*aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum*»²⁰.

Saint Antonin parle d'un pouvoir qui advient au souverain «*ex translatione populi*», donc qui «vient de Dieu» par suite d'une délégation populaire implicite ou explicite. Cajetan affirme que «la multitude est libre de se donner un chef avec telle puissance qu'elle le juge bon»²¹. Même opinion chez Suarez et Bellarmin. Ce dernier affirme

qu'il est du vouloir de la multitude de constituer un roi, des consuls ou d'autres magistrats. Et s'il advient une cause légitime, la multitude peut changer la royauté en aristocratie ou démocratie et à rebours; comme nous lisons qu'il s'est fait à Rome²².

Ce courant a prédominé longtemps au sein de la chrétienté; il a préparé l'émergence des institutions démocratiques. Mais il n'est pas hégémonique. Un autre mouvement de pensée se profile à l'horizon et prend la vedette à l'époque de la Renaissance et de la Réforme. On renoue avec la tradition de l'absolutisme du pouvoir, étrangère à l'esprit du christianisme. C'est l'époque des «Rois très chrétiens», qu'ils soient catholiques ou protestants. À Paris et à Londres, on brûle les œuvres de Bellarmin et de Suarez, comme

19. *Ibid.*, Q. 105, art. 1, ad 2.

20. *Ibid.*, Q. 95, art. 4.

21. CAJETAN, *in 2a 2ae*, Q. 1, art. 10.

22. *De laicis*, lib. III.

si c'étaient des ouvrages hérétiques. La tradition thomiste est mise en veilleuse.

Les princes de l'époque se font d'eux-mêmes une idée qui eût apparu à Thomas d'Aquin ou à saint Louis comme une grave hérésie morale. Jacques 1^{er} d'Angleterre déclare à son fils: «Dieu a fait de vous un petit dieu pour siéger sur son trône et gouverner les hommes»²³. Louis XIV dit au Dauphin:

Celui qui a donné des rois au monde a voulu qu'ils fussent honorés comme ses représentants, en se réservant à lui seul de juger leurs actions. Celui qui est né sujet doit obéir sans murmurer: telle est sa volonté²⁴.

Bossuet, dans un sermon devant la Cour (dimanche des Rameaux, 1662), déclare aux princes qui l'écoutent: «Vous êtes des dieux encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt point!»²⁵.

Étrange dérapage de la pensée chrétienne. Beaucoup de facteurs expliquent sans doute le phénomène. Luther a joué un rôle capital dans cette évolution. Il a flatté les princes allemands et leur a fourni des arguments d'allure théologique pour les inciter à prendre en main les affaires religieuses aussi bien que civiles. Il a entremêlé les deux domaines: confusion dont on ressent encore les effets à notre époque²⁶. Avec Luther, le droit divin, jusque-là un passif qui limite l'arbitraire des rois, devient maintenant pour eux un actif. Et l'influence de Luther déborde les frontières du monde protestant. «Sans Luther, pas de Louis XIV.»²⁷

L'énoncé paulinien est devenu, dans le nouveau contexte religieux et politique, un argument qu'on utilise comme leitmotiv, une sorte de postulat indiscuté. Cet emploi explique la résistance

23. Cité par DE JOUVENEL, *ouvrage cité*, p. 41.

24. *Ibid.*, pp. 41-42.

25. *Ibid.*, p. 42.

26. L'autorité spirituelle qu'on reconnaît au prince, dans la théologie luthérienne, expliquerait en partie la résignation et la lenteur à réagir des protestants d'Allemagne face aux perversions du pouvoir nazi et aux interventions indues dans le domaine religieux. Sur l'influence de la pensée politique luthérienne, voir l'ouvrage de DANIEL CORNU, *Karl Barth et la politique*, Labor et Fides, 1968.

27. FIGGIS, cité par DE JOUVENEL, p. 44.

viscérale de leaders religieux aux revendications légitimes des peuples et aux changements politiques devenus urgents. Il aide à comprendre chez nous les attitudes des évêques Briand, Plessis ou Lartigue face à l'occupant britannique, ou encore la sourde oreille que fait Grégoire XVI aux appels du peuple polonais écrasé et exploité, ainsi que la phobie de Pie IX à l'égard de tout ce qui pouvait sentir le libéralisme politique.

Mais le pendule se déplace lentement. La praxis de catholiques qui utilisent avec intelligence et efficacité les possibilités des institutions démocratiques (ex. : aux États-Unis, au Québec, en Angleterre) montre que la qualité de l'autorité est mieux assumée quand elle échappe à l'arbitraire des pouvoirs despotiques. De plus en plus nombreux sont ceux qui se retrouvent dans cette parole de Mgr Ireland :

C'est le siècle de la démocratie, où les peuples fatigués du pouvoir illimité des souverains deviennent souverains à leur tour et exercent plus ou moins directement le pouvoir qui leur a toujours appartenu en principe de par la volonté de Dieu²⁸.

Les expériences démocratiques qui font évoluer les mentalités ne se limitent pas aux activités parlementaires et directement politiques. Les travailleurs et les citoyens ordinaires apprennent, dans leur milieu de travail, dans les luttes syndicales, le mouvement coopératif et les associations populaires, à gérer leurs propres affaires. Ils s'initient à l'analyse, à la discussion, à la délibération et aux processus de décision. On devient de mieux en mieux, par la pratique, des coopérateurs de l'autorité divine, des «*pars providentiae*». La promotion humaine, morale et culturelle crée inévitablement des attentes pour des structures plus démocratiques. Il est tout à fait logique, dans ce contexte, que la lutte pour l'obtention du droit de vote ait constitué un deuxième front permanent pour les associations de travailleurs.

C'est dans cette ambiance de choses nouvelles (on pense ici au titre de son encyclique sur le travail) que Léon XIII propose un *aggiornamento* de la pensée politique des catholiques. Troisième

28. Mgr IRELAND, *L'Église et le Siècle*, p. 41. Cité par L.A. PAQUET dans *Droit public de l'Église*, p. 35. L'éminent théologien québécois cite Mgr Ireland, mais n'est pas d'accord avec lui. Il trouve ses propos excessifs. Tout comme il estime que le «*ordinare aliquid ad bonum est totius multitudinis*» de saint Thomas inspire des exégèses douteuses (*ibid.*, p. 349).

volet du renouveau qu'il amorce et qui s'ajoute à des perspectives neuves dans le domaine des sciences religieuses et dans celui des réalités socio-économiques. Les encycliques *Diuturnum* et *Immortale Dei* sonnent l'heure de la conversion culturelle. Le pape trace un chemin entre les thèses sclérosées des traditionalistes et le charriage des adeptes de la souveraineté populaire à tous crins, héritiers de la pensée de Rousseau assaisonnée d'apports laïcistes et antichrétiens parfois virulents. Il s'agit en fait pour Léon XIII de rappeler que l'autorité qui vient de Dieu (et donc soumise à des normes morales) s'incarne à travers des institutions et des aménagements inventés par les citoyens eux-mêmes, exerçant la prudence politique.

Il importe de remarquer, écrit-il, que ceux qui président au gouvernement de la société peuvent en certains cas, sans que l'enseignement catholique s'y oppose, être choisis de par la volonté et le jugement du peuple. Mais par choix on désigne le prince, on ne lui confère pas le droit de commander, on ne délègue pas la souveraineté, mais on détermine qui devra l'exercer²⁹.

À noter que le terme *souveraineté* utilisé ici s'apparente plus à celui d'*autorité* (ou celui de «*supériorité*») qu'à la notion de souveraineté populaire à la mode chez les disciples de Rousseau.

Ce pape de l'*aggiornamento* explique qu'«il faut aider le peuple à se diriger lui-même»³⁰. Il invite les évêques français à tenter un essai loyal des institutions républicaines: «Acceptez la République, leur écrit-il, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-le; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu»³¹. Aux évêques américains il propose de porter attention aux conditions morales requises pour que la démocratie fonctionne bien: des citoyens honnêtes, l'éducation morale, l'influence bienfaisante de la religion³².

Le virage est bien amorcé. L'influence d'intellectuels catholiques (ex.: Jacques Maritain) contribuera à accélérer le processus et à renforcer le changement de mentalité, même si l'attachement à des formes autocratiques de gouvernement (ex.: le salazarisme

29. Encyclique *Diuturnum*.

30. Lettre au ministre général des frères mineurs, 25 janvier 1898.

31. Encyclique aux cardinaux français, 3 mai 1892. Voir aussi l'encyclique sur la République, 16 février 1892.

32. Encyclique *Longingua Oceani*, 6 janvier 1895.

au Portugal) persiste toujours chez beaucoup de chrétiens³³. Des expériences douloureuses vont hâter, autant que les réflexions théoriques, la conversion culturelle et morale en faveur de la démocratie: les méfaits des idéologies totalitaires, les horreurs du stalinisme et du nazisme, la prolifération des fascismes. De plus en plus, la démocratie apparaît comme étant un système politique non seulement acceptable, mais souhaitable et désirable. C'est cette persuasion que viendra renforcer le Radio-Message de Pie XII sur la démocratie (Noël 1944).

Jean XXIII (*Pacem in terris*) établit des liens entre la promotion de la paix et l'instauration ou la consolidation de formes de gouvernement où sont respectés les droits des personnes, les libertés fondamentales et la possibilité pour les citoyens de participer activement à la vie politique. Il estime que le libre choix des gouvernants et leur remplacement éventuel (principe de l'alternance) sont des facteurs de paix sociale.

Paul VI (*Octogesima adveniens*) appelle à l'engagement politique des chrétiens et insiste sur les conditions requises pour que cet engagement soit fécond. Jean-Paul II prend position à plusieurs reprises en faveur des libertés fondamentales et des droits de la personne. Le droit au travail et les droits des travailleurs font chez lui l'objet d'une attention spéciale (*Laborem exercens*). Pour lui, un pays, c'est plus une collectivité et une société qu'un appareil d'État. Celui-ci a comme mandat de servir la société. Jean-Paul II met beaucoup d'espoir dans le dynamisme des collectivités face aux blocages et à la sclérose de pouvoirs bureaucratiques qui ne cherchent qu'à se perpétuer. On dirait qu'il anticipe l'émergence d'un modèle de démocratie sociale et populaire (vraiment populaire celle-là, et non souverainement détestée) devenant le lieu d'intervention de nouveaux mécanismes de représentation et de gestion. Dans son optique, la démocratie inclut les groupes populaires, les syndicats, les associations religieuses, etc.

Cette anticipation est intéressante: car s'il y a un consensus en faveur de la démocratie, il n'est pas certain que les régimes démocratiques doivent tous se ressembler et se copier. La démocratie est en effet une *philosophie* et un *esprit* avant d'être une structure. Elle «désigne avant tout, note Jacques Maritain, une philosophie générale de la vie humaine et de la vie politique, et

33. Sur cette question, voir XAVIER DE MONTCLOS, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme*, Plon, 1983.

un état d'esprit»³⁴. À son avis, elle dépasse le profil des régimes démocratiques existants et inclut diverses formes de gouvernement que la tradition classique a reconnus pour légitimes, c'est-à-dire compatibles avec la dignité humaine³⁵.

V

Des lignes d'action pour le présent

L'origine divine de l'autorité n'enlève aucunement aux hommes le pouvoir d'élire leurs gouvernants, de définir la forme de l'État ou d'imposer des règles et des bornes à l'exercice de l'autorité.

JEAN XXIII

On pourrait ici parler d'une pensée opérationnelle aussi bien que de lignes d'action. Au fait, la pensée est le commencement de l'action et dans une approche éthique axée sur le réel, la *conviction morale* amorce l'engagement.

1) Une première constatation s'impose: l'expérience ecclésiale montre que beaucoup de vérités morales ne deviennent l'objet d'un consensus pratique qu'à travers des contradictions, des avances et des reculs, un processus de nature dialectique qui s'explique par l'impact de multiples facteurs: le poids des coutumes, la lente progression de la réflexion morale, la faiblesse de la pensée critique, le jeu des appétits et des intérêts. Il faut vivre avec cela. L'ivraie pousse avec le bon grain, aussi bien dans l'Église que dans le monde, non moins dans le cerveau des théologiens que dans la tête de gens ordinaires.

2) «La démocratie est d'essence évangélique, et elle a pour moteur l'amour» (Bergson). Pour beaucoup de croyants, cela est loin d'être évident. Les valeurs démocratiques ont longtemps cheminé à l'instar de «vérités chrétiennes devenues folles» qu'il a fallu rapatrier. Le rapatriement de la démocratie, c'est la tâche amorcée par Léon XIII, les catholiques sociaux, les militants syndicaux, etc. Tâche que la théologie doit maintenant compléter, en se guidant

34. Dans *Christianisme et démocratie*, p. 39.

35. *Ibid.*, p. 39.

sur les remarquables élaborations doctrinales des papes contemporains, de Pie XII à Jean-Paul II. Cela afin qu'apparaisse clairement aux yeux des chrétiens le véritable sens de l'énoncé disant que toute autorité vient de Dieu.

3) Compléter ce rapatriement, cela peut vouloir aussi se demander quelle place les valeurs et les traditions démocratiques doivent occuper dans l'Église. Si la démocratie est une santé pour les sociétés civiles, il serait paradoxal qu'elle soit une maladie pour l'Église, tout au moins comme esprit et comme attention portée à certaines valeurs et à certains droits.

4) La promotion du concept d'autorité-service devient une urgence impérative à une époque où se multiplient les goulags de toutes sortes, les régimes policiers de droite ou de gauche, où la torture constitue une technique de gouvernement et où se pratique à grande échelle une cynique exploitation des petites gens.

5) Le droit de regard des citoyens sur les décisions et les actions des gouvernants devient aussi une urgence impérative à une époque où des chefs d'État, des militaires et des bureaucrates s'arrogent le droit de décider seuls de la survie de l'humanité. À ces gens dont beaucoup se gonflent d'importance et de vanité par suite de l'immense pouvoir de destruction dont ils disposent, il faut rappeler fermement et à haute voix que l'autorité vient de Dieu, donc qu'ils ne sont pas propriétaires du pouvoir qu'ils s'attribuent. À l'ère du nucléaire, de la course aux armements et de la guerre des étoiles, il faut compléter le processus de démocratisation en transitant de la *démocratie de consentement* à la *démocratie de participation*, en réclamant le droit de regard sur les prises de décision qui concernent l'avenir même de l'humanité. L'autorité qui vient de Dieu, c'est celle qui est au service de la vie et non de la mort, de la raison et non de la folie suicidaire, de la promotion des peuples et non de leur destruction. Compléter ce rapatriement de la démocratie, c'est une tâche urgente et énorme, mais aussi un défi emballant qui devrait enthousiasmer les chrétiens, à commencer par les théologiens.

Indications bibliographiques

- AUBERT, R., *Le Pontificat de Pie IX*, coll. *Histoire de l'Église*, Fliche et Martin, Bloud et Gay, 1952.
- BIOT, FRANÇOIS, *Théologie du politique*, Paris, Éd. universitaires, 1972.
- CORNU, DANIEL, *Karl Barth et la politique*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- CULMANN, OSCAR, *Dieu et César*, Delachaux et Niestlé, 1956.
- DION, G. et O'NEILL, L., *Le Chrétien en démocratie*, Montréal, Éd. L'Homme, 1961.
- FRAINE, J. DE, «État», dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, Éd. Brepols, 1960.
- JOURNET, CHARLES, *Vues chrétiennes sur la politique*, Montréal, Beauchemin, 1942.
- JOUVENEL, BERTRAND DE, *Du pouvoir*, Éd. Cheval Ailé, Genève, 1947.
- MANARANCHE, ANDRÉ, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris, Seuil, 1978.
- MARITAIN, JACQUES, *Christianisme et démocratie*, Éd. Maison française, New York, 1943.
- MARITAIN, JACQUES, *Principes d'une politique humaniste*, New York, Éd. Maison française, 1944.
- MARITAIN, JACQUES, *L'Homme et l'État*, Paris, PUF, 1965.
- MONTCLOS, XAVIER DE, *Les Chrétiens face au nazisme et au stalinisme*, Plon, 1983.
- O'NEILL, L., *Dimension politique de la vie de Jésus*, Dossiers «Vie ouvrière», no 96 Montréal, 1975.
- PAQUET, L.A., *Droit public de l'Église*, Québec, 1916.
- SCHWALM, J.B., «Démocratie», dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.
- SIMON, HIPPOLYTE, *Chrétiens dans l'État Moderne*, Paris, Cerf, 1984.

Fils prodigue (Lc, XV) et mort de la loi

Léandre Boisvert
André Bédard*

Introduction

Le texte qui suit essaie de préciser les possibilités éducatives de la loi, quand il s'agit de structurer la maison du Père et la communauté Église. Cela, à partir de textes représentant deux genres littéraires utilisés dans le Nouveau Testament: l'allégorie ou parabole, la gnose ou réflexion plus «théorique». À partir aussi de deux disciplines: l'exégèse et la théologie.

Une *exégèse* de la parabole dite de l'enfant prodigue (*Lc*, c. 15) utilisant les catégories de l'«allégorie thérapeutique», et une *lecture théologique* d'affirmations fondamentales de saint Paul concernant la loi, conduisent à la même conclusion et à la même question. Selon les textes étudiés, dans la maison du Père, l'amour du Père et la condition de fils ne tiennent ni à l'observation ni à la non observation de la loi. Saint Paul résume cette expérience à la fois douloureuse et libératrice pour lui par ces mots: «la loi est morte et je suis mort à la loi» (*Ga* 2/19). Dans ce contexte, quelle valeur éducative attribuer à la loi sans fausser théoriquement et concrètement l'image de Dieu et de l'incroyable salut venus et manifestés dans le Christ et par lui? Sans fausser, donc, la dynamique fondamentale du cheminement du croyant? Comment comprendre l'autorité d'un père embrassant dans un même amour et une même fête, comme ses fils, et celui qui s'est tenu «sous la loi» et celui qui s'est mis «hors la loi»? Passer de serviteur à fils, de père à «papa» (*Ga* 4/6), de fils «aîné» ou «cadet» à quelle conversion ou résurrection?

* Léandre Boisvert, exégète, a écrit la première partie de ce texte: «Un père qui a deux fils»; André Bédard, théologien, en a écrit la deuxième partie: «Saint Paul et la mort de la loi».

1. Un père qui a deux fils (Lc 15,11-32)

L'exégèse cherche à découvrir le sens d'un texte de la Bible à partir de méthodes qui ont manifesté leur valeur d'après des études approfondies. Dans ce congrès, au lieu de nous mettre à la recherche des sources de ce texte, de sa structure, de son «*Sitz im Leben*» avec la méthode historico-critique, nous tenterons de dégager le message de ce récit d'«Un père qui a deux fils» à l'aide des découvertes de la psychologie qui a étudié ce qui se passe lorsqu'on raconte une histoire à quelqu'un. Cette approche nous permettra d'une certaine manière de traiter de la question fondamentale de ce congrès: «Le droit, la morale et la théologie».

L'allégorie thérapeutique

Nous savons depuis Milton H. Erickson que raconter une histoire n'est pas un fait banal, un fait qui n'a pas de conséquence. L'histoire est un moyen important capable de susciter des changements profonds chez l'auditeur. Le phénomène a été étudié avec soin par David Gordon¹ et fut repris dernièrement par Jean Monbourquette². Nous partirons des résultats de ces études pour les appliquer à notre histoire d'«Un père qui a deux fils» afin d'en dégager le message que Luc voulait transmettre à ses auditeurs.

L'histoire est efficace, nous affirment les études psychologiques, pour autant qu'elle rejoigne ce que vivent les auditeurs qui se reconnaissent plus ou moins consciemment dans les personnages et les événements mentionnés. C'est la qualité nécessaire de l'isomorphisme³.

À partir de cette situation isomorphique l'histoire cherche à conduire les auditeurs à une résolution satisfaisante d'une situation-problème donnée⁴.

Pour passer de cette situation-problème à une résolution heureuse, l'histoire nous fait découvrir une stratégie de solution qui

-
1. DAVID GORDON, *Therapeutic Metaphors*, Cupertino, Cal., Meta Publications.
 2. JEAN MONBOURQUETTE, *Allégories thérapeutiques, histoires pour instruire et pour guérir*, Ottawa, Univ. Saint-Paul, 1984.
 3. *Idem*, p. 30.
 4. *Idem*, p. 31.

s'incorpore au déroulement de l'action⁵. L'histoire propose donc à ses auditeurs une stratégie de solution pour fournir aux auditeurs un moyen de déboucher sur une situation désirée à partir d'une situation-problème.

En appliquant ce cadre théorique au récit d'«Un père qui a deux fils», nous découvrons une situation-problème, deux stratégies de solution et les résultats espérés et obtenus par chacune des stratégies de solution. Les auditeurs sont donc mis en face des situations désirées et des moyens pour y parvenir. Précisons ces aspects.

La situation-problème

Un plus jeune fils demande à son père: «Père, donne-moi la part de fortune qui me revient». La réaction du père est de «Leur partager son bien». Ce «leur» à qui le père partage le bien suppose au moins la présence d'un autre fils plus âgé dont il sera mention à la fin de l'histoire. Le fils cadet rassemble tout son avoir et part pour un pays lointain et y dissipe tout son bien, vivant dans l'inconduite.

La présentation de la situation-problème se termine par une action de complication, une famine sévère survint en cette contrée, ce qui oblige le fils cadet à se mettre à la recherche d'un moyen pour sortir de cette situation.

L'isomorphisme de cette situation-problème

La dimension isomorphique de l'histoire nous invite à chercher qui sont ces deux fils? Qui est ce père? Quel est son héritage? Quelle est cette région lointaine? Qu'est-ce que vivre dans l'inconduite?

À la façon dont Luc raconte cette histoire dans son évangile, les deux fils doivent s'apparenter à deux types de personnes qu'il retrouve dans ses communautés chrétiennes. L'aîné, nous le verrons plus loin, a le qualificatif d'avoir servi le père pendant de nombreuses années sans avoir jamais transgressé un seul de ses ordres. Le cadet, au contraire, s'en va dans un pays lointain vivre dans l'inconduite.

5. *Idem*, p. 31-36.

Le père de ces deux fils est donc celui que les chrétiens considèrent comme leur père commun, Dieu. Ce père n'est connu dans le texte que dans son lien de paternité avec ses fils.

L'héritage dont il est question est à mettre en relation avec la tradition religieuse des juifs, tradition fondée sur la loi de Moïse. Le père leur partageant son bien apporte donc au cadet ce qui est nécessaire pour vivre dans la chair⁶. Le fils cadet s'en va dans un pays lointain, vers les païens⁷. Mais comment vivre de Dieu avec la tradition juive comme héritage parmi les païens? C'est impossible, le fils cadet vit dans l'inconduite⁸.

Les auditeurs de cette histoire reconnaissent donc une situation-problème: comment un judéo-chrétien peut-il vivre vraiment parmi les païens en se nourrissant des valeurs religieuses de la tradition juive? La réponse est qu'il n'y a pas d'autres manières de vivre que de vivre dans la débauche. Il ne lui reste donc rien pour se nourrir spirituellement. La situation de famine oblige l'auteur à chercher une stratégie de solution à cette situation-problème.

Les stratégies de solution

La première stratégie de solution proposée par l'auteur est celle qu'a le fils prodigue d'aller se mettre au service d'un des habitants de cette contrée, qui l'envoya dans ses champs garder les cochons.

Mais le résultat obtenu par ce choix est loin d'être satisfaisant. Cette nouvelle situation ne permet pas au cadet de se nourrir. Il aurait bien voulu se remplir le ventre des caroubes que mangeaient les cochons, mais personne ne lui en donnait. Il lui faudra donc penser à une autre stratégie de solution: celle du retour vers son père. Mais ce choix implique que le fils avoue sa faute: «Père, j'ai péché contre le ciel et envers toi» et qu'il perde sa condition de fils: «Père, je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires». Malgré ces deux conséquences importantes le fils cadet choisit de revenir vers son père.

6. Cf: *Lc* 8,14; 21,4; *I Jn* 2, 16; 3,17; *I P* 4,2.

7. Cf: *Ac* 2,39; 22,21; *Ép* 2,13.

8. Cf: *Ép* 5,18; *Ti* 1,6; *I P* 4,4. Ces références parlent d'*asôtia*. Ce terme ne se retrouve pas ailleurs dans le N.T. ni dans la LXX.

Une résolution satisfaisante? Plus que satisfaisante?

À la réalisation le fils cadet est surpris de la réaction de son père. Non seulement il n'y a pas de retour sur son aveu, mais son père lui manifeste pitié et tendresse: «Il fut pris de pitié et il courut se jeter à son cou et l'embrassa tendrement». En outre son père l'accueille et le traite comme un fils en lui remettant la robe, l'anneau et les sandales. Ce sont les signes attribués à un fils. De plus son père organise une fête pour célébrer son retour à la maison paternelle et il en donne les raisons: «il [le fils] était mort, il est revenu à la vie; il était perdu, il est retrouvé». Cette deuxième stratégie de solution permet donc au fils cadet de parvenir à une situation nouvelle qui dépasse ce qu'il avait espéré. C'est donc une résolution plus que satisfaisante.

Cette nouvelle situation cependant fait surgir une autre action de complication: la colère du fils aîné qui refuse d'entrer dans la maison du père et de fêter avec son frère cadet. Une raison motive son refus: il a servi fidèlement son père sans avoir jamais transgressé un seul de ses ordres et pourtant cette fidélité ne lui a jamais permis d'avoir un chevreau pour fêter avec ses amis. Il ne peut donc accepter que son père organise une fête pour le retour d'un frère cadet qui a vécu dans l'inconduite.

La réponse du père, «tout ce qui est à moi est à toi», suppose que cela ne suffit pas pour fêter. Mais le père lui rappelle les raisons évoquées pour la fête: «ton frère était mort et il est revenu à la vie, il était perdu il est retrouvé».

Cette résolution révèle donc que le fils cadet demeure toujours un fils pour le père, même après avoir dissipé tout le bien paternel en vivant dans l'inconduite et que le père est heureux de fêter le retour de ce fils qu'il retrouve vivant.

L'isomorphisme de la résolution désirée

L'isomorphisme de cette résolution manifeste que la vision de Dieu a changé chez les chrétiens. Le Dieu de Jésus Christ n'est plus celui qui punit la faute, mais celui qui accueille la personne avec pitié et tendresse. Ceux qui sont demeurés de fidèles observateurs de la Loi de Moïse ne peuvent accepter cette nouvelle vision de Dieu. Ils ne peuvent donc pas participer à la fête et restent à l'extérieur de la maison du père.

D'autre part ce que procure la fidélité à la loi de Moïse est loin de nourrir une personne comme le fait la vision chrétienne. «Il fallait bien festoyer et se réjouir» est une réaction normale de la communauté de Luc.

Le message de l'histoire

Le message de l'histoire doit se retrouver dans les motivations que le père donne au fils aîné pour justifier la fête: «ton frère était mort, il est revenu à la vie; il était perdu, il est retrouvé».

Les qualificatifs «perdu et retrouvé» font le lien avec les deux autres histoires précédentes du chapitre 15 de Luc. On y parle de la brebis perdue et de la drachme perdue. Dans les deux cas il s'agit de la joie dans le ciel pour le pécheur qui se repent. Dieu le père est donc ici également heureux de retrouver le fils perdu, celui qui a vécu dans l'inconduite et qui revient vers lui.

Les deux autres qualificatifs, «mort et revenu à la vie», ne se retrouvant pas dans les deux autres histoires précédentes, deviennent donc le point central développé par Luc dans cette troisième histoire. Le cadet a vécu dans l'inconduite dans un pays lointain. Pour un juif il était mort. Le lien nouveau que le père rétablit avec lui dans la fête eucharistique célèbre bien ce passage de la mort à la vie. C'est une fête même pour ceux qui ont vécu parmi les païens.

Le message de l'histoire est donc de dire à tous que Dieu aime les deux fils, celui qui a toujours observé la loi de Moïse et celui qui, dans le monde païen, a vécu dans l'inconduite. Dieu continue d'inviter le fils aîné à la fête. Ce dernier refuse d'y entrer, car il ne peut accepter de fêter avec quelqu'un qui a vécu dans l'inconduite.

C'est l'affirmation d'une première prise de distance de certains juifs convertis à la foi en Jésus Christ, mais qui sont demeurés de fidèles défenseurs de la loi. Si, à un moment donné, les juifs ont exclu les chrétiens de leurs synagogues⁹, ici dans un autre mouvement ils refusent de participer à la fête eucharistique avec d'autres personnes qui n'observent pas toujours fidèlement la loi. Et pourtant Dieu aime les deux fils, celui qui observe la loi et celui qui a vécu comme un «hors la loi». Luc espérait ainsi convaincre des judéo-chrétiens à venir participer à la fête quand même.

9. Cf: *Jn* 9,22; 16,2.

2. Saint Paul et la mort de la Loi

La parabole met la loi en question

Il ne sera pas inutile de résumer d'abord les questions posées par la parabole. Car elles sont celles mêmes auxquelles saint Paul a été confronté dans son cheminement personnel et son ministère.

La maison est-elle ouverte au changement ou doit-on, pour cela, la quitter? L'observance du règlement établi sert-elle nécessairement de cadre pour définir et évaluer le statut et les relations des membres de la maison? Cette dernière question s'adresse autant à l'autorité qu'aux membres de la maison. Dissident, le plus jeune fils peut-il et doit-il s'en aller? Pourra-t-il revenir? et, si oui, à quelles conditions? Que répondre au fils aîné qui ne trouve pas «juste» de n'être pas fêté parce qu'il n'est pas parti?

On ne peut penser qu'il s'agit du degré d'ouverture ou de fermeture à un changement interne du type «l'esprit ou la lettre» du règlement. En réalité la question va beaucoup plus loin, comme le montre l'accueil du père. Elle atteint le degré d'obligation attaché au règlement actuel et son dépassement dans la «tendresse» ouverte sur l'inédit.

Comprise ainsi, l'histoire interroge aussi l'Église. D'une part, l'Église, comme maison, présente des lois et un «droit (canon)»: quelles sont la valeur et la portée de ces «règles» quand il s'agit d'y admettre, d'y maintenir, d'en renvoyer, de faire cheminer ses membres? D'autre part, quelle est la légitimité de cette Église comme «maison de Dieu» si l'on n'y observe plus la «loi juive»? Quel est, donc, le «rôle éducatif» de la loi dans l'Église?

La conversion de saint Paul comme mise hors la loi

La parabole rejoint ainsi la question de base que sa conversion pose à saint Paul, et les racines de sa réflexion sur la loi. N'étant plus, désormais, de la «maison d'Israël», vit-il encore dans la «maison de Dieu»?

a) la maison de la loi

En effet, en Israël, le salut apporté par Dieu passe par la loi de la maison d'Israël. N'est-ce pas la loi et son observation qui en assurent la stabilité, la survie, la prospérité? De même, pour

chacun des membres en particulier, c'est à travers la fidélité à observer la loi que passent la prospérité, la «justice», le bonheur. Tel est le bon vouloir du Père et Seigneur pour son fils et son épouse.

La relation établie entre Dieu et les individus comporte un caractère social essentiel et prioritaire. Les individus sont aimés de Dieu «dans» un peuple, en tant que membres observant la loi, jugés, récompensés ou châtiés, à partir d'elle et d'elle seule. C'est Israël qui est le fils bien aimé, premier-né, et ceux qui sont et demeurent incorporés à lui par leur fidélité à la loi. Qui n'est pas fidèle observateur de la loi est un pécheur qui ne peut être aimé de Dieu; Dieu ne fait rien pour et par lui (voir encore *Jn 9/16.24. 31-33*). Comme tel, il est mis à part, châtié, jeté hors du camp, sorti de toute «communio» avec la maison («excommunié»).

b) saint Paul et les fils cadets

Mais voici que saint Paul, malgré son passé d'israélite fidèle observateur de la loi, se retrouve maintenant avec le «fils cadet», «l'enfant prodigue». Il se prétend même le promoteur de la nouvelle «maison de Dieu», du nouveau «temple». Quel est le statut des membres du nouveau «corps» du Fils de Dieu? Comment peuvent-ils être de la maison de Dieu s'ils n'observent pas la loi de la maison de Dieu? Que faire du passé israélite? Où sont la fidélité à Dieu, la promesse, l'«alliance éternelle»? «Garde-t-il les pourceaux» alors qu'il croit avoir «l'anneau au doigt»?

c) libéré de la loi

Face à cette situation, saint Paul formule son principe de solution en deux affirmations complémentaires. La loi est morte, je suis mort à la loi et à la malédiction de la loi (*Ga 2/19, 3/13*). Je suis sauvé par la foi au Christ qui m'a aimé et s'est livré pour moi (*Ga 2/20*).

Quelle est la portée de cette double affirmation douloureuse et libératrice pour saint Paul lui-même? Elle projette un éclairage cru sur la naissance et la légitimité de l'Église comme «maison de Dieu», et sur la valeur dite éducative de toute loi en elle.

Par ces affirmations, saint Paul ne semble pas opposer un «salut par la foi seule» à un «salut par les œuvres», comme on l'a souvent compris. Il parle exclusivement de cette «œuvre de Dieu

[qui] est de croire» (*Jn 6/29*), dans la construction d'une maison de Dieu.

Il s'agit donc avant tout de deux manières de croire. L'on peut croire, l'on a cru en Israël, que la relation à Dieu passe nécessairement par la fidélité à la loi: par l'intermédiaire de la loi du peuple et de la maison, le salut descend vers les individus, et leur remontée vers Dieu suit nécessairement cette même «voie». L'autre manière de croire est de situer la «voie» du salut dans le Christ sous la forme d'une relation individualisée et personnalisante: «il m'a aimé» moi, «et il s'est livré pour moi»; à partir de l'accueil des différents «moi» qui répondent à cette invitation à croire se bâtit la maison de Dieu.

d) une maison où la loi est morte

Cette seconde manière de croire permet à saint Paul de considérer qu'il habite la maison de Dieu, même s'il n'agit plus conformément à la loi d'Israël. Il s'agit là d'une exigence radicale. Autrement, ce n'est pas l'Église mais Israël qui demeurerait la seule «maison de Dieu»: il faudrait vivre et croire comme Israël toujours et uniquement. Si cela est vrai, non seulement les chrétiens habitent la maison de Dieu, mais Israël peut aussi y vivre, comme le «fils aîné» et le «cadet» sont invités à le faire par le père de la parabole.

Par suite, toute loi occupe dans cette maison une place nouvelle. Sans doute la maison n'est-elle pas «sans loi». Mais la loi n'a plus le rôle éducatif de construire la maison de Dieu et les personnes qui l'habitent dans ce qui les caractérise essentiellement comme croyants. Car l'Église y devient essentiellement et concrètement subordonnée au magistère de l'Esprit en tant que communauté. De même, la «loi de la maison» et la «médiation de l'Église» sont toujours subordonnées, pour l'individu croyant, à son appel personnel entendu et accueilli grâce au même Esprit¹⁰.

10. Un point de vue semblable a déjà été exprimé par Karl Rahner à l'intérieur de deux publications. D'abord dans RAHNER, KARL, *Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui (Présence chrétienne)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1959: c. 1: «L'Individu dans l'Église», pp. 13-160. Puis, dans RAHNER, KARL, *Mission et grâce I. XX^e siècle, siècle de grâce? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps*, Tours, Mame, 1962: c. 3: «L'Individu dans l'Église», pp. 111-173.

e) *vivre comme quelqu'un d'aimé*

Une analogie avec l'option de saint Paul se trouve chez les synoptiques, dans l'épisode du jeune homme riche (*Mt* 19/16-22 et parallèles); elle peut l'illustrer. La loi même observée, il «manque» encore quelque chose au «jeune homme riche». Pour sortir de l'Israël ancien et entrer dans le Royaume, pour «obtenir la vie éternelle» que vient apporter le Christ, il lui faut entendre et vivre le «viens, suis-moi». C'est dans le «viens, suis-moi» que se réalisent le «il m'a aimé et s'est livré pour moi» de saint Paul et la «mort de la loi». En fait, Marc n'observe-t-il pas lui-même que «Jésus, ayant fixé sur lui son regard, *l'aima* et lui dit: «viens...» (*Mc* 10/21)? Ainsi se bâtit la nouvelle maison de Dieu: y reste-t-il une «valeur pédagogique» pour la loi?

Le procès de la loi

Saint Paul *justifie sa position* de la manière suivante. Si c'est la loi (de la maison) qui sauve, le Christ est mort pour rien, puisque ce n'est pas la participation à sa mort et à sa résurrection qui me sauve. Si c'est le Christ qui me sauve, alors la loi ne sert plus à rien: elle est morte comme instrument de salut, comme intermédiaire nécessaire, comme «Voie, vérité et vie», chemin tracé obligatoirement pour rejoindre le Père et recevoir son amour. La relation qui sauve, que l'on nomme foi, est donc interpersonnelle et individuelle avec le Christ qui m'aime. Quand cette foi se vit, alors se bâtit la maison de Dieu. Cette maison est le résultat, non la source par ses institutions et ses lois, de ce salut individuel: elle résulte de sa mise en œuvre et de son partage.

D'autre part, la mort du Christ est le résultat de la mise en œuvre de la loi de la maison d'Israël: «nous avons une loi et selon cette loi il doit mourir» (*Jn* 19/7; cf 18/31). Cette mort du Christ, qui en est le terme, met en lumière le rôle que la loi en est venu à jouer à l'intérieur même de la maison d'Israël. Historiquement, dit saint Paul, la loi a eu comme rôle d'enfermer tous les hommes sous le péché (*Rm* 3/19-20, 5/20; *Ga* 3/19).

La loi qui devait être une bénédiction comme «pédagogue jusqu'au Christ» (*Ga* 3/24) est ainsi devenue une malédiction pour la maison des filles et des fils de Dieu. Elle apparaît telle dans la mesure où elle a fabriqué, construit, justifié, la mise à mort du Christ-Messie venu sauver la maison et construire le Royaume.

Elle continue cette «malédiction» dans la mesure où elle tend, encore dans l'Église primitive, à consacrer une domination des «juifs» sur les «gentils», une division entre les «amis» et les «ennemis» ou les «proche» et les «loin». Elle représente la «barrière» et la «haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances», que le Christ brise dans sa mort afin de «faire la paix et les réconcilier avec Dieu» (*Ép* 2/11-22)¹¹.

Ces affirmations de saint Paul confèrent une dimension singulière à la fête organisée par le père de l'enfant prodigue, afin de ressusciter «deux fils» aimés, «tous deux en un seul Esprit [ayant] accès auprès du Père» dans la nouvelle «demeure de Dieu» (*Ép* 2/18-22).

Ne pas vivre en deçà de l'amour

De cette double justification de saint Paul, il faut retenir et examiner la conclusion: «la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue [loi]» (*Ga* 3/25). La loi est morte et nous sommes vraiment morts à la loi.

À partir de la malédiction de la loi, on pourrait croire, en effet, que saint Paul vise seulement la mort de la loi d'Israël. Cela laisserait ouverte la possibilité d'envisager et de réaliser un salut

11. Un recours à saint Matthieu pourrait aider à comprendre et à accueillir cette justification faite par saint Paul. «Vous serez parfaits», fait-il dire au Christ, «comme votre Père céleste est parfait» (*Mt* 5/48).

Le jour où le Christ paraît, les «temps» de la loi «sont accomplis». Il faut se convertir, c'est-à-dire changer de sentiment face au temps nouveau (aux derniers temps). Quel est l'objet de cette conversion? Il faut demander au père son bien et partir. Car désormais seuls les fils prodigues» de la maison d'Israël obtiendront le salut (voir encore le thème de la violence pour entrer dans le Royaume, les vieilles outres, le «scandale» de l'intendant infidèle, l'épisode du jeune homme riche...). C'est ce que me semble résumer l'expression «Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait», lui qui fait *maintenant* «briller son soleil sur les justes et les injustes».

C'est rappeler l'accueil du père de l'enfant prodigue et la fête, la manière du père d'être soleil pour «les justes et les injustes». C'est redire que l'appartenance à la maison de Dieu ne tient plus à l'observation de la Loi comme à sa source et à sa garantie, quand il s'agit de vivre sous le soleil du Père. «En sa chair il a tué la haine» dit saint Paul, «il a brisé la barrière»: «la loi est morte et je suis mort à la loi». Seule l'initiative du Père pouvait accomplir et justifier une chose aussi incroyable et apparemment insensée... «Il m'a aimé et s'est livré pour moi» et il m'offre, comme à tous, la paix au soleil en vivant l'accueil de ce don.

par une autre loi. Ainsi, celle d'une nouvelle «maison de Dieu», celle d'une Église du Christ, celle que formulerait l'Église du Christ et dont l'observation serait la condition du salut. Les *sectes* illustrent une telle manière de voir la nouvelle maison de Dieu. Les relations du croyant avec Dieu y suivent nécessairement et d'abord un chemin social: la nécessité absolue d'adhérer à la «foi de la secte», comme connaissance et comme morale. L'on recrée ainsi les «juifs» et les «gentils», les «justes» de la secte et les «pêcheurs» hors de la secte, les «amis» dans la secte et les «ennemis» au dehors, etc., comme l'exige et l'engendre de soi le règne de la loi.

En réalité, saint Paul parle de la mort de toute loi. Toute loi, comme instrument et véhicule nécessaire de salut, d'amour du Père, d'accueil comme fils dans sa maison, toute loi est morte et le croyant est mort à toute loi.

Cela ne veut pas dire: on peut manquer à la *lettre*, pourvu que l'on soit fidèle à l'*esprit* de la loi. Si l'on entend par «esprit» que la loi incluait la nouveauté de la décision prise, et que c'est parce qu'on est fidèle à cet «esprit» que la décision peut être acceptable, cela ne me semble pas correspondre à ce que dit saint Paul.

Ce n'est en aucune façon le pouvoir de la loi qui me sauve: c'est l'amour du Christ pour moi, qui m'appelle moi à partir de ce que je suis. À partir de ce que je suis, en relation avec le Christ qui me communique son Esprit (et, par lui, la charité), est fabriquée la réponse qui fait de moi un fils. La loi, dans cette situation, ne représente en aucune façon un impératif et une voie nécessaire. La loi ne peut servir que d'indice précieux, mais d'indice seulement, comme expérience passée destinée à éclairer un choix relatif au présent et personnalisant. Même une fidélité «inconditionnelle» à la loi laisserait le croyant fondamentalement *en deçà* de l'amour et du «viens suis-moi» qui structurent son salut et conditionnent l'accès à la maturité chrétienne de l'individu et de la communauté. Dans la maison du Père, le statut de fils bien-aimé ne tient ni à l'observation ni à la non observation de la loi. Il tient à l'accueil toujours plus vrai d'un amour personnel inconditionné du Père, venu dans le Christ, interpellant un individu jusqu'au fond de son être tout au long de son vécu.

Conclusion générale

Écouter saint Paul nous ramène ainsi exactement où nous avait conduits l'histoire de l'enfant prodigue.

Fils aimés avec et sans loi

Notre intention était seulement de situer la maison et les individus face à la situation nouvelle créée dans le Christ. Il faut poser la question de la valeur éducative de la loi en n'oubliant pas cette réalité déroutante et incroyable d'un père aimant toujours pleinement ses *deux fils*, celui de l'ordre vécu dans la maison et celui étouffé par cet ordre. Par là s'éclairent des éléments fondamentaux quand il s'agit de réfléchir sur l'utilisation de la loi comme principe d'éducation de la foi, et de l'utiliser (comme éducateur ou autorité) de manière à ne pas fausser la dynamique fondamentale du cheminement du croyant.

Rappelons que c'est la tendresse personnalisée et l'accueil personnel de la tendresse du Père qui «sauvent» c'est-à-dire qui régissent et bâtissent la maison du Père, le Corps du Christ comme Église et Royaume. À partir des mêmes conflits, dans une réflexion semblable mais dans un langage différent, autant l'histoire de l'enfant prodigue que saint Paul témoignent que la porte de la maison et la vie dans la maison connaissent un seul «pouvoir des clefs»: l'accueil inconditionnel du Père, qu'on soit «sous» ou «hors» la loi. La loi, le droit, c'est la tendresse d'aimer et d'être aimé comme le Christ et en lui. Tendresse d'un Père offrant son soleil et sa «vie» («*bios*» de la parabole, le Christ en fait) pour «amis et ennemis». Tendresse finalement d'un Christ brisant la barrière, tuant la haine de la loi et des préceptes, pour appeler les «loin» et les «proche» à se rapprocher dans la paix en un seul Homme nouveau qui est la «maison de Dieu».

Le droit et la loi ne représentent pas des conditions, ni la source, mais des indices issus de ceux qui ont accueilli la tendresse de Dieu. Entrer et vivre dans la maison suppose quelqu'un d'assez «pauvre» pour s'ouvrir toujours mieux à cette tendresse déconcertante du Père.

Allégorie «thérapeutique»?

En plus d'être une «allégorie thérapeutique», la parabole véhi-

cule donc la réalité du salut. Le Père de l'enfant prodigue existe et la solution du conflit est offerte: la maison des «aînés» et des «cadets» tous reconnus et aimés comme fils à part entière.

Même «thérapeutique», pourtant, l'allégorie ne peut pas plus sauver que la loi. Toujours ce sera le Christ, lui seul, «qui m'a aimé et s'est livré pour moi» (*Ga 2/20*). L'allégorie est un chemin susceptible d'aider la personne à s'ouvrir à l'accueil de ce salut venu de la tendresse du Père. Elle représente à sa manière un «sacrement» du salut venant par le Christ, un peu à l'image du sacrement de la réconciliation qui est le «sacrement institué» de cette histoire et de cette fête.

Fidélité et prophétisme

Il ne faudrait pas croire, en terminant, que le Père a seulement «pardonné» à ce fils qui a bien voulu revenir «*entrer dans le rang*». Même si le fils, à son retour, n'a demandé qu'à rentrer dans le rang et à subir les conséquences de sa «fugue», le Père, en le «ressuscitant» comme fils, change les règles du jeu de la maison. C'est cela que le fils aîné ne peut accepter.

En réalité, la tendresse du Père consacre la possibilité d'une «*nouveauté radicale*», même à l'encontre de la loi et du droit de la maison. Il est ainsi demandé à la maison, dans son autorité et dans ses membres, d'être aussi ouverte à cette «nouveauté» comme expression actuelle valable d'un accueil du «salut», de la Parole, de la tendresse du Père.

Cela éclaire ce qu'on pourrait nommer la «nouveauté» qui ferait *jurisprudence* dans l'Église. Dit autrement, cela montre la légitimité d'un «comportement vertueux», même s'il est nouveau et même «interdit», en vue de fabriquer la future «loi». En d'autres termes encore, cela évoque la pertinence d'une «*parole prophétique*» incarnée dans une décision morale:

Encore plus impressionnantes sont les déclarations de la même constitution (*Lumen Gentium*) dans le contexte où il est expressément question des laïcs: «Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la puissance de sa parole a proclamé le royaume du Père, accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de la gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de la

foi et de la grâce de la parole (cf. *Ac* 2,17-18; *Ap* 19,10), afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Évangile» (*LG* 35)¹².

12. FRIES, HEINRICH, «Existe-t-il un magistère des fidèles?» *Concilium* no 200, sept. 1985, p. 106.

TROISIÈME PARTIE

LA MORALE EN QUESTION

Le rapport entre la morale et le droit

La pensée du Magistère

Guy Durand

Le rapport entre la morale et le droit a toujours été une question préoccupante pour les théologiens et les pasteurs de l'Église. Dès les premiers siècles, les chrétiens se sont demandé comment se situer face aux lois des États. Quand l'empire est devenu chrétien, la question inverse s'est imposée à l'attention: faut-il que les lois de l'État reprennent et entérinent la morale chrétienne? Tout le monde connaît la prétendue opinion de saint Augustin sur la prostitution: même si celle-ci est immorale, l'État doit la tolérer dans ses lois pour éviter un plus grand mal¹.

Le moyen âge a débattu et vécu la même question. Dans le langage du temps, on se demandait: est-ce que tous les vices doivent être interdits par les lois humaines? Faut-il faire de tous les pécheurs des criminels?² Les pasteurs et les théologiens de la Renaissance et des Temps modernes se sont aussi confrontés à la question. Mais la laïcité et le pluralisme des États modernes l'ont posée de manière plus percutante. Les discussions sur la législation de la contraception, du divorce, de l'avortement, de l'euthanasie, des techniques de reproduction, etc., ont amené la communauté chrétienne à s'interroger et à s'engager dangereusement.

Le présent travail porte sur la pensée du Magistère de l'Église catholique durant ces dernières années. Je suis parti de 1960, période du bouillonnement occasionné par le Concile Vatican II,

1. Je dis bien «opinion prétendue», car il est loin d'être certain que l'idée puisse lui être véritablement attribuée. Voir CH. CAUVIN, *Les Chrétiens et la prostitution*, (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1983, 56-60; J.G. NADEAU, *La Prostitution, une affaire de sens*, (Héritage et projet 34), Montréal, Fides, 1987.
2. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q96, a2.

qui concorde par ailleurs avec le début de la «révolution tranquille» au Québec.

Je me suis intéressé aux textes des papes, de même qu'à ceux des congrégations romaines et des conférences épiscopales. Quelquefois j'ai retenu pour leur pertinence les déclarations d'un évêque ou d'un délégué du Vatican. J'ai interrogé tous les thèmes possibles: contraception, divorce, avortement, euthanasie, stérilisation, techniques reproductives, prostitution, pornographie, homosexualité, peine de mort, suicide... Mais je n'ai retenu que les plus pertinents.

À cette fin, j'ai dépouillé consciencieusement deux revues: la *Documentation catholique* et l'*Église canadienne*³. J'y ai ajouté quelques autres textes trouvés ailleurs⁴. Cela donne près de deux cents documents, de longueur très variable d'ailleurs. Mon investigation ne prétend pas être exhaustive: je crois cependant qu'elle est suffisante pour être représentative de la pensée du Magistère.

Dans un premier dossier, j'ai regroupé et présenté de longs extraits de ces textes et essayé de dégager, en conclusion, les grands axes de la pensée des autorités catholiques⁵. Ici, je pars plutôt des grands axes de cette pensée en l'illustrant de l'un ou l'autre extrait révélateur. L'accès aux sources y est moins direct, la démonstration moins évidente; mais la lecture est plus agréable et les idées centrales en ressortent mieux.

Après quelques commentaires généraux sur la façon dont le sujet est traité dans les déclarations des pasteurs catholiques, j'ai divisé la réflexion en deux parties: le rapport de la morale au droit, puis le rapport du droit à la morale. En conclusion, j'ai essayé de dégager quelques présupposés de cette doctrine et de suggérer quelques pistes prospectives.

3. Une part importante de ma documentation a été rassemblée par Suzanne Houde-Côté et Réjean Forget. Je les en remercie.

4. Les extraits du Concile sont tirés de l'édition du Cerf. Sur l'avortement, Jacques Jullien a rassemblé plusieurs des textes magistériels: voir *Faire vivre; l'Église catholique et l'avortement*, édité sous la responsabilité de G. Duchêne et G. Defoy, Paris, Centurion, 1979, 61-101. Sur la contraception, voir *Pour lire Humanae Vitae: déclarations épiscopales*, Paris, Duculot, 1970.

5. Ce dossier a été ronéotypé.

I

CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

Que peut-on dégager de cette exploration, longue et pourtant loin d'être exhaustive, sur les rapports entre la morale et le droit dans la pensée du magistère récent?

Pour être plus clair, je numérotterai les grandes idées que j'ai retenues.

1. Malgré le nombre d'interventions assez volumineux, le *sujet reste peu étudié*, peu approfondi. Très peu de textes analysent la question pour elle-même. Ils l'abordent plutôt de manière incidente et secondaire. On se contente facilement de généralités. Et il y a beaucoup de répétitions et d'emprunts d'un texte à l'autre. En réalité, il n'y a que trois ou quatre textes importants allant d'ailleurs d'une à trois pages.

2. Par ailleurs, le lecteur ne peut manquer d'être frappé par la *grande unanimité* qui existe entre les textes. On a l'impression de rappels d'une doctrine commune. Sauf quelques divergences de détails, en effet, la cohérence est frappante. Et cette unanimité est faite d'une grande prudence, d'une immense réserve face à la libéralisation des lois, sinon à une opposition expresse. Même quand une déclaration est d'accord avec la légalisation d'un comportement, elle met en garde contre l'élargissement possible, le danger d'abus, etc. C'est pourquoi le Magistère catholique apparaît globalement comme opposé à l'évolution des lois, et donc comme conservateur.

3. *Au niveau du style d'écriture ou du ton des documents, c'est plutôt la variété qui m'a frappé.* La plupart des déclarations me semblent adopter un style «de chrétienté». On appuie lourdement sur l'aspect moral: ce doit être illégal parce que c'est immoral. On met de l'avant la conception chrétienne, en disant évidemment que c'est la bonne, qu'on se doit de la considérer. On dirait qu'on veut imposer, et imposer la vérité catholique. Il s'agit d'un langage d'autorité. À l'occasion, un texte ne craint pas de faire appel au nombre, c'est-à-dire à la mobilisation de l'ensemble des citoyens catholiques, ou de la majorité catholique. Le ton est froid, impérieux, Il n'a pas de chaleur humaine, ne manifeste guère de sympathie pour les cas douloureux.

Cependant plusieurs textes récents adoptent un autre langage et une autre attitude: on y parle de respect des droits de la personne, on apporte des arguments d'ordre politique, social, éducatif. Au fond, on adopte le langage des autres intervenants sociaux. Et on

essaie de convaincre, grâce à la force des arguments. Les auteurs, d'ailleurs, se montrent proches des personnes, ils expriment leur compréhension des situations difficiles dans lesquelles elles peuvent se trouver.

D'où vient cette variété? Difficile à dire.

— Vient-elle des auteurs eux-mêmes, certains étant plus «chaoureux» et compréhensifs que d'autres? Ou encore y a-t-il un style romain — plus impersonnel et absolu — que celui d'une conférence épiscopale ou d'un pasteur proche de son monde?

— Cette diversité vient-elle plutôt du public visé et donc du genre littéraire, une lettre pastorale à des fidèles commandant un style différent de celui d'un mémoire à un gouvernement?

— Cette variété, enfin, tient-elle à la chronologie, les déclarations plus récentes étant plus «pastorales» et moins «autoritaires» que les interventions plus anciennes, compte tenu de l'évolution des mentalités, y compris dans les Églises?

Il m'a été impossible de dégager des constantes significatives à ce propos.

4. Au niveau du contenu, la perspective dominante des textes magistériels est que la solution des problèmes sociaux et légaux *ne doit pas être cherchée dans des expédients qui offensent l'ordre moral* établi par Dieu. Cette perspective morale — et morale chrétienne — est manifeste.

Mais quand les pasteurs s'engagent plus directement, plus concrètement sur des questions de législation, une idée essentielle ou un postulat évident émerge spontanément, celui de la *distinction entre le droit et la morale*, entre le légal et le moral. Cependant, distinction ne veut pas dire séparation. Les champs de la morale et du droit sont distincts, mais non opposés. Ils ne sont pas exactement les mêmes, mais ils ne sont pas sans se recouper sur plus d'un point. «Ils ne coïncident ni ne s'opposent», disent les évêques. Ils sont en inter-relation, en inter-action constante.

Pour aller plus avant dans l'analyse de la question, il me semble important de distinguer deux volets, deux perspectives:

— le rapport entre le moral et le légal;

— le rapport en le légal et le moral.

La question, en effet, peut être analysée par l'un ou l'autre bout. Et les problèmes alors soulevés ne sont pas du tout les mêmes.

II

LE RAPPORT ENTRE LA MORALE ET LE DROIT

Le premier volet qui s'impose à l'attention est celui du rapport de la morale au droit. La morale est-elle identique au droit? Faut-il essayer de faire coïncider le champ du droit avec celui de la morale? Faut-il faire un crime (un acte illégal) de certains actes comme l'avortement, l'euthanasie, le divorce, la contraception, la fécondation artificielle?

1. La première grande affirmation de l'enseignement des pasteurs catholiques peut s'énoncer ainsi: *ce qui est immoral n'a pas nécessairement à être reconnu comme illégal*. La loi n'a pas à condamner tout ce qui est immoral. Elle doit tenir compte des circonstances, des situations. Elle peut tolérer un moindre mal pour en éviter un plus grand. La loi alors ne détermine pas ce qui est bien, mais elle renonce seulement à punir. Et c'est là — il ne faut pas avoir peur des mots — une «bonne loi», une «loi juste».

Il est vrai que la loi civile ne peut vouloir recouvrir tout le domaine de la morale ou punir toutes les fautes; personne ne le lui demande.

Congrégation de la Foi, 18 nov. 1974.

Toutes les obligations morales n'ont pas besoin d'être appliquées par la loi civile, et ne doivent pas l'être; de même tous les actes immoraux ou pratiques immorales n'ont pas besoin d'être interdits par la loi, et ne doivent pas l'être.

MGR LITTLE, Melbourne, 16 janv. 1984.

Et l'épiscopat d'Irlande, parlant des contraceptifs, ne craint pas de mettre les points sur les i.

Il ne s'ensuit pas nécessairement que l'État est tenu d'interdire la distribution et la vente des contraceptifs. Il y a beaucoup de choses que l'Église catholique considère comme moralement mauvaises, mais dont elle n'a jamais dit qu'elles devraient être interdites par l'État.

Épiscopat irlandais, mai 1978.

Autant l'affirmation précédente est explicite et fréquente, autant ses justifications sont rares et peu développées. Il n'y a pas de véritable réflexion sur la question. Pas d'analyse substantielle, par exemple, de la nature et de la finalité du droit (pas plus que de la morale). Ces justifications sont d'ailleurs multiples. Elles se

réfèrent à une sorte de fonds commun, de doctrine allant de soi.

Parfois, certaines déclarations évoquent le caractère pluraliste de la société.

Bien sûr, étant donné la diversité des options philosophiques et religieuses des Français, l'État n'a pas à imposer la morale chrétienne à l'ensemble des citoyens. Il n'a pas à se substituer aux communautés spirituelles pour faire un travail d'éducation de la conscience qui est leur mission propre. Il faut reconnaître aussi que, par opposition au climat de contrainte des États totalitaires, une certaine forme de libéralisme revêt dans notre pays la valeur positive d'une défense de la liberté. Et cela est important.

MGR ELCHINGER, Strasbourg, 13 juillet 1975.

Le Canada est un pays multiconfessionnel. Il se peut que d'autres citoyens, également désireux de promouvoir le bien commun, pensent qu'en certaines circonstances il est moins dommageable à la personne et à la société entière de permettre le divorce.

Épiscopat canadien, 15 mars 1966.

Mais, j'ai l'impression souvent que c'est avec une certaine tristesse. Comme on accepte un certain compromis.

D'autres fois, on ébauche un début d'analyse du sens et de la finalité du droit ou de la loi.

Le droit ne peut se borner à refléter des opinions communes ou un compromis entre opinions opposées [...]. Le droit est une technique d'organisation sociale qui a pour rôle de promouvoir, même à l'encontre d'intérêts égoïstes, le bien de tous et la protection de chacun. S'il n'est pas une école de morale, le droit ne peut cependant courir le risque d'égarer les consciences.

Épiscopat belge, 6 avril 1973.

Le législateur chrétien doit prendre lui-même ses décisions. La norme de son action de législateur n'est pas en premier lieu le bien d'un groupe religieux, mais le bien de l'ensemble de la société. Les valeurs religieuses et morales sont certes d'une grande importance pour le bon gouvernement d'un pays. Cependant ces valeurs n'influencent les décisions politiques que dans la mesure où elles affectent le bien commun. Les députés au Parlement sont chargés d'une tâche temporelle. Ils peuvent voter, et dans la pratique ils le font souvent, dans un sens conforme à ce que l'Église défend ou approuve, parce que ce qui est défendu ou approuvé par l'Église est souvent lié étroitement au bien commun. Mais la norme de référence reste toujours pour eux le bien commun.

Épiscopat canadien, oct. 1976.

Cette justification se fonde sur la nature de la société et des réalités terrestres ou, en termes théologiques, sur l'autonomie du temporel face au religieux et au spirituel, tel que le concile Vatican II par exemple l'a rappelé.

Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime: non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du créateur.

Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, no 36.

Cette dernière affirmation est si importante aux yeux des Pères du concile qu'elle justifie que, dans l'aménagement civil des comportements de chacun, la priorité soit donnée à la liberté.

Au demeurant, il faut s'en tenir à la coutume de sauvegarder intégralement la liberté dans la société, usage demandant que le maximum de liberté soit reconnu à l'homme, et que celle-ci ne soit restreinte que lorsque nécessaire et dans la mesure qui s'impose.

Vatican II, *La liberté religieuse*, no 7.

De là découlent aussi l'autonomie et la responsabilité propre du législateur (ministre, député) — y compris du législateur catholique. Celui-ci ne peut attendre toutes les réponses de l'Église⁶. Et il pourra arriver des divergences de vue — légitimes — entre chrétiens⁷.

2. La distinction droit-morale une fois affirmée, et reconnue, on ne peut s'empêcher de voir les *réserves des pasteurs à son application pratique, leur grande prudence, sinon leur résistance*. Sur presque tous les sujets abordés les autorités religieuses s'opposent expressément aux projets de loi discutés. Pour un certain secteur (avortement, euthanasie, suicide), on comprend assez facilement. Et les évêchés sont unanimes. Mais il y a des réserves aussi face à la vente des contraceptifs, à la légalisation du divorce, etc. À tout le moins les évêchés sont-ils divisés sur ces derniers points. Cette réserve est tellement massive qu'à un lecteur superfi-

6. Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, no 43.2

7. *Ibidem*, no 43.3.

ciel la position de l'ensemble des pasteurs paraîtra facilement conservatrice, réactionnaire, opposée aux aspirations modernes.

À y regarder de près, cependant, on peut distinguer plusieurs facettes à la question. Plusieurs textes s'opposent à la légalisation même de certains actes, alors que d'autres semblent bien ne s'opposer qu'à une loi trop permissive, une loi laxiste. Et la distinction ne se fait pas selon les thèmes: par exemple, d'un côté, la légalisation de l'avortement ou de l'euthanasie rejetée par principe, et de l'autre, la contraception ou le divorce dont on ne condamnerait que la libéralisation excessive de la loi. L'écheveau est plus complexe.

Ainsi, face à la contraception, le pape Paul VI dans l'encyclique *Humanae Vitae* s'oppose à sa légalisation même, alors que les évêchés du Canada, des USA et de l'Irlande y mettent plutôt des conditions.

Aux Gouvernants, qui sont les principaux responsables du bien commun, et qui peuvent tant pour la sauvegarde des valeurs morales, nous disons: [...] n'acceptez pas que s'introduisent, par voie légale, dans cette cellule fondamentale de la société qu'est la famille, des pratiques contraires à la loi naturelle et divine.

PAUL VI, *Humanae Vitae*, no 23, 1968.

Il ne s'ensuit pas nécessairement que l'État est tenu d'interdire la distribution et la vente des contraceptifs.

Évêché d'Irlande, mai 1978.

Nous sommes d'avis qu'il est peut-être opportun d'apporter des modifications appropriées à l'article 150 du Code criminel (qui interdit la vente de contraceptifs). De toute manière, c'est au législateur qu'il appartient d'en juger. Rien n'empêche les catholiques d'apporter leur collaboration et leur compétence, en vue de modifier une loi qui, dans les conditions actuelles, peut fort bien leur paraître nuisible à l'ordre public et préjudiciable au bien commun.

Évêché canadien, 9 sept. 1966.

Ajoutons, cependant que l'évêché canadien a signalé deux conditions indispensables à la justesse d'une telle loi: qu'elle implique un certain contrôle de la publicité et qu'elle interdise toute pression, directe ou indirecte, sur la liberté individuelle pour forcer les personnes, même subtilement, à en faire usage.

Au sujet du divorce, le même éventail de positions existe. L'évêché d'Italie par exemple a fait campagne contre la légalisation du divorce et s'est même engagé dans la campagne référendaire

pour faire désavouer la loi une fois votée. Cependant, à y regarder de près, la position de l'épiscopat italien, parfois, semble plutôt condamner une légalisation trop large.

La loi Fortuna-Baslini, sur laquelle les citoyens sont appelés à se prononcer en vue de l'abolir, nuit gravement au bien commun parce qu'elle menace les valeurs de la famille, favorise la conjoint coupable, ne protège pas comme il faut les droits des enfants, des innocents et des faibles, introduit une mentalité et une façon de faire contraire au vrai modèle de la famille.

Épiscopat italien, 1^{er} mai 1974.

Par ailleurs, on ne peut pas ne pas voir que le projet soumis à la discussion du Parlement instaurera une législation sur le divorce qui serait l'une des plus graves de toutes parce qu'elle permettrait le divorce dans tous les cas. Il suffirait, en effet, que l'une des parties le veuille, malgré l'opposition de l'autre, même si elle est innocente.

Épiscopat italien, 11 avril 1970.

L'opposition porte donc surtout sur le divorce par consentement mutuel. Par ailleurs la question en Italie était liée au respect du Concordat. Et l'épiscopat s'est grandement plaint du fait que le Gouvernement italien rompait unilatéralement l'article 34 du dit Concordat.

Au Portugal aussi existait un Concordat. Mais dans le pays, l'article 24 du Concordat qui interdisait le divorce pour les catholiques, a été changé le 15 février 1975, dans l'harmonie, grâce à une entente entre la République portugaise et le Saint-Siège.

En France et au Canada, les épiscopats semblent prendre pour acquis que les lois civiles puissent reconnaître le divorce. Ce ne sont que les modalités qui sont discutées et critiquées.

C'est au nom de la liberté et de la libération de l'homme que de nouvelles voies viennent d'être ouvertes au divorce. Des révisions étaient sans doute nécessaires. Il était de la responsabilité spécifique du Parlement d'en débattre et d'en fixer les contours. Nous regrettons que ces révisions ne s'inscrivent pas dans le mouvement dynamique d'une politique familiale d'ensemble, toujours promise et toujours reportée.

Épiscopat français, 30 juin 1975.

De même, après avoir rappelé le consensus social à l'effet que des mariages stables favorisent le bien-être personnel et collec-

tif, les évêques du Canada marquent fermement les limites de leur accord à une légalisation du divorce.

Par conséquent, nous ne pouvons accepter aucune proposition de réforme qui considérerait le mariage uniquement comme un contrat privé que deux particuliers peuvent résilier à leur gré. Le mariage n'est aucunement une affaire privée mais plutôt un événement et un acte éminemment sociaux.

Épiscopat canadien, 18 juin 1984.

Au sujet de l'avortement la question semble plus tranchée. Les épiscopats italien, américain, anglais s'opposent catégoriquement à toute légalisation de l'avortement. La position de l'épiscopat espagnol est typique à cet effet. La loi civile ne proposait l'avortement que dans trois cas complexes: danger pour la vie de la mère, viol, risque d'enfant anormal. L'opposition épiscopale reste intégrale.

Le problème de la législation est distinct de celui que nous avons traité jusqu'à présent. Nous n'ignorons pas les arguments que l'on invoque en faveur de la légalisation de l'avortement: complications dues à l'avortement clandestin, inégalités sociales qui permettent ou non ce qu'on a appelé le «tourisme abortif», invocation du moindre mal et du pluralisme social. Pourtant, notre conscience de pasteurs nous oblige à proclamer que le respect inviolable de toute vie humaine est un principe tellement fondamental qu'il doit être légalement sauvegardé. Une société où le droit à la vie n'est pas légalement protégé est une société intrinsèquement menacée. Pour cette raison, même s'il est vrai que le législateur n'est pas toujours obligé de pénaliser toute infraction morale, il est de son devoir, en raison du bien commun, de protéger et de défendre toute vie humaine.

Épiscopat espagnol, 4 oct. 1974.

En Allemagne, le 25 février 1975, la Cour suprême fédérale d'Allemagne (Cour constitutionnelle de Karlsruhe) concluait à l'issue de ses travaux que la liberté totale de l'avortement pendant les trois premiers mois de la grossesse, acceptée par la majorité du Parlement, en juin 1974, était incompatible avec la Constitution. Seuls pouvaient être autorisés les avortements «justifiés»: danger pour la mère, viol, tares héréditaires. Le jour même, le cardinal Doepfner, s'exprimant au nom de la Conférence épiscopale, félicitait la Cour d'avoir mis un frein à la libéralisation de l'avortement.

Mais il continuait à dire que le tribunal n'était pas allé assez loin, en ne protégeant pas la vie du fœtus en toute situation.

Seuls les évêchés du Canada et des pays nordiques, peut-être, sont plus nuancés, le premier semblant s'opposer plutôt à la loi trop large proposée en février 1968⁸, le second prenant peut-être pour acquis que le fait ne pouvait être empêché (juillet 1971).

Quelquefois, par ailleurs, une déclaration épiscopale ajoute un tempérament, un expédient d'ordre judiciaire: le juge pourra «jouer» avec les lois pour ne pas punir par exemple une femme qui s'est fait avorter, mais le principe de l'interdiction légale doit être maintenu.

Un juge — en son âme et conscience — peut penser, vu les circonstances, devoir ne pas tenir pour accusée une femme désespérée, abandonnée, sans travail, qui a eu recours à l'avortement! Est-elle la seule et principale coupable? La société aussi pourrait encourir certaines responsabilités.

Cardinal RENARD, 20 mars 1974.

Pour les personnes en situation de détresse physique ou morale, le législateur peut s'en remettre au pouvoir judiciaire dont c'est le rôle d'appliquer la loi aux cas particuliers. Tous deux restent ainsi au plan légal qui leur est propre.

Selon la jurisprudence, les magistrats disposent d'abord de trois moyens: ils peuvent reconnaître l'«état de nécessité», admettre les «causes d'excuse juridiques», estimer les «circonstances atténuantes». En outre, la récente loi sur la probation leur donne la possibilité de suspendre ou d'interrompre toute poursuite à l'égard des personnes dont la situation dramatique, ou même simplement digne d'intérêt, commande plus la compréhension et l'indulgence que la répression.

Évêché belge, 6 août 1973.

L'opposition des pasteurs est encore plus ferme si la loi cherche à *donner des facilités*, comme par exemple compter l'avortement dans les actes remboursés par l'assurance-maladie (Québec) ou en inclure les frais dans les services de sécurité sociale (France) ou encore de faire payer les techniques de fécondation artificielle par les fonds publics (Angleterre)⁹.

8. Le journal *Le Devoir*, à l'époque, avait noté la chose, dans un éditorial de Paul Sauriol.

9. Évêché québécois, 20 juin 1978; évêché français, déc. 1982; évêché anglais, 11 décembre 1984.

3. Par delà ces oppositions à telle ou telle légalisation ou libéralisation, le plus constructif pour notre propos est d'essayer de dégager *les motifs, les raisons* qu'allèguent les divers épiscopats pour justifier leur prise de position. Celles-ci sont multiples, et elles ne manifestent pas toujours une cohérence globale de pensée:

- foi et morale catholiques;
- morale;
- bien commun;
- droit fondamental de la personne;
- influences néfastes sur les mentalités;
- autres conséquences dommageables.

La plupart des textes des autorités catholiques contiennent un développement sur le fait que la contraception, le divorce, l'avortement, etc., sont contraires à la foi chrétienne ou encore contraires à la foi et à la morale chrétiennes. Cela ne surprend pas. Mais souvent, sans que la distinction soit toujours clairement faite, ces mêmes raisons sont évoquées pour s'opposer à une acceptation légale de ces mêmes comportements. La contradiction avec la première affirmation que j'ai rapportée (la distinction entre le légal et le moral) n'est pas toujours évidente parce que les deux affirmations ne se rencontrent pas nécessairement dans les mêmes textes, mais elle reste incidente.

Par exemple, dans l'encyclique *Humanae Vitae* (juillet 1968) sur la régulation des naissances, le pape Paul VI est assez clair.

Aux Gouvernants, qui sont les principaux responsables du bien commun, et qui peuvent tant pour la sauvegarde des valeurs morales, nous disons: ne laissez pas dégrader la moralité de vos peuples; n'acceptez pas que s'introduisent, par voie légale, dans cette cellule fondamentale de la société qu'est la famille, des pratiques contraires à la loi naturelle et divine.

PAUL VI, *Humanae Vitae*, no 23.

Il n'est pas rare, non plus, que l'opposition des pasteurs catholiques se fonde sur le fait que l'acte en question soit contraire à la morale. Le sous-entendu est que l'acte est contraire à la morale universelle, objective, dont eux sont les garants, les dépositaires, mais ceci est une autre question.

Il est certain que les pouvoirs publics, dans les limites de leur compétence, peuvent intervenir, en développant une information appropriée et en prenant les mesures adoptées, pourvu qu'elles soient conformes aux exigences de la loi morale et respectueuses de la liberté du couple.

PAUL VI, *Populorum progressio*, 26 mars 1967.

Les catholiques doivent s'opposer à l'avortement comme à un acte immoral.

Épiscopat américain, 13 février 1973.

Ce qui précède fait apparaître clairement le jugement moral qui doit être porté sur la loi civile autorisant l'avortement: c'est une loi intrinsèquement et gravement immorale.

Épiscopat italien, 8 décembre 1978.

Mais cela ne délie pas l'État du devoir de faire cadrer ses lois, dans toute la mesure du possible, avec l'ordre moral; et en aucun cas il ne saurait y avoir de contradiction fondamentale dans ce domaine.

Épiscopat allemand, mai 1976.

On est très proche alors d'une contradiction avec l'affirmation primordiale sur la distinction entre la morale et le droit. Disons, à tout le moins, que certaines affirmations sont ambiguës.

Le texte de la Congrégation de la Foi, en 1974, sur l'avortement est si curieux à ce propos qu'il mérite de retenir un moment d'attention.

La loi n'est pas obligée de tout sanctionner, mais elle ne peut aller contre une loi plus profonde et plus auguste que toute loi humaine, la loi naturelle inscrite dans l'homme par le Créateur comme une norme que la raison déchiffre...

Congrégation de la Foi, 1974, no 21.

Concrètement cette affirmation revient à dire: la loi humaine n'est pas tenue de sanctionner ce qui est immoral, sauf ce qui est contraire à la loi naturelle ou au droit naturel.

De deux choses l'une. Ou bien l'on a une conception extensive de la loi naturelle, et alors l'affirmation équivaut à dire: «la loi n'est pas tenue de tout sanctionner ce qui est immoral, sauf ce qui est contraire à la morale».

Ou bien l'on a une conception restrictive de la loi naturelle, et le texte signifierait: «la loi n'est pas obligée de tout sanctionner, sauf ce qui est contraire aux prescriptions morales fondamentales». Mais alors il faudrait le dire, et expliquer en quoi telle prescription est fondamentale.

Le motif moral est souvent lié à l'évocation du bien commun. Et ici nous rencontrons une véritable discussion d'ordre politico-juridique, en pleine cohérence avec l'affirmation primordiale de la distinction moral-légal et celle de l'autonomie du temporel (même si parfois l'évocation de la «morale» met encore un soupçon d'ambiguïté).

Dans le dévouement envers la nation, dans le fidèle accomplissement de leurs devoirs civiques, les catholiques se sentiront tenus de promouvoir le vrai bien commun; c'est ainsi qu'ils pourront amener le pouvoir civil à tenir compte de leur opinion afin qu'il s'exerce dans la justice et que les lois soient conformes aux exigences morales et au bien commun.

Vatican II, *Apostolat des laïcs*, no 14.

La loi doit tenir compte des mœurs, mais elle doit aussi s'inspirer des exigences morales si elle entend vraiment servir la personne et le bien commun.

MGR PUECH, Carcassonne, 29 mai 1975.

L'épiscopat italien explicite davantage cette argumentation.

Les évêques se rendent compte que certaines situations de la vie conjugale et familiale sont une cause de profondes souffrances et de véritable infortune. Ces situations méritent incontestablement compréhension, respect et aide. Mais pour porter remède à des cas particuliers ou à des expériences conjugales malheureuses, on ne peut compromettre le bien commun de la société. Le bien particulier ne saurait prévaloir sur le bien commun.

Épiscopat italien, septembre 1969.

Et les auteurs d'essayer d'expliquer en quoi le divorce contredit précisément le bien commun.

Ailleurs, le même argument du bien commun sert aussi à justifier la légalisation de certains actes jugés immoraux.

Nous ne nous opposons pas à des changements à la législation actuelle sur le divorce, vraiment voulus dans la perspective du bien commun de la société civile.

Épiscopat canadien, 6 avril 1967.

Et nous pensons que si le projet de loi auquel nous nous référons venait à être promulgué *tel qu'il est formulé*, l'avenir de la famille en Espagne serait sérieusement compromis et le bien commun de notre société gravement lésé.

Épiscopat espagnol, 3 février 1981.

Une autre façon me semble-t-il de développer le même argument socio-politique est de faire appel aux droits fondamentaux ou aux principes de base de nos sociétés. Ainsi parle-t-on de l'indissolubilité du mariage comme d'une valeur primordiale, du droit à la vie comme d'un droit fondamental de la personne. De même rappelle-t-on le devoir de l'État de protéger les personnes, et notamment les personnes les plus démunies: foetus, handicapés, vieillards. La question des droits fondamentaux inclut une connotation morale. Cela est évident, il est inutile d'essayer de la cacher, mais la dimension morale — et surtout morale particulière — n'est pas ici mise de l'avant.

La reconnaissance sans restriction du droit à la protection de la vie est l'une des conditions essentielles de la survivance de la société humaine.

PAUL VI, 10 oct. 1973.

Même si les dispositions légales ne peuvent réprimer tout ce qui est immoral, le devoir de l'État et de ses lois est de garantir et de promouvoir les droits fondamentaux de l'être humain, et en tout premier lieu le droit à la vie.

Épiscopat suisse, juillet 1977.

L'épiscopat canadien, pour sa part, explicite bien comment le même critère joue et peut l'amener à prendre vis-à-vis de la contraception et de l'avortement des positions apparemment contraires mais en réalité très cohérentes.

... beaucoup de gens se demandent encore pourquoi l'épiscopat catholique du Canada a pris sur la question de l'avortement une

attitude plus catégorique que sur la question de la vente des contraceptifs.

Cette différence d'attitude vient du fait que l'avortement met en cause le droit sacré à la vie [...] la vie d'autre personne.

Épiscopat canadien, décembre 1968.

Et l'épiscopat espagnol essaie de faire une synthèse de diverses affirmations.

En formulant ce jugement qui fait appel à des valeurs morales objectives, nous le faisons dans une société démocratique en nous référant à un État non confessionnel, mais en tout cas placé au service du bien commun. L'autonomie du législateur doit toujours se comprendre comme un respect des droits et des devoirs de la personne humaine. Il est certain que le domaine juridique ne doit pas se confondre avec le domaine moral. Cependant, un pouvoir politique indifférent aux valeurs morales manque de motifs pour s'opposer à l'injustice et à l'anarchie, perturbatrices du bien de la communauté politique, pour faire respecter les droits humains dans la vie sociale.

Épiscopat espagnol, 3 février 1981.

Un autre argument très souvent avancé par les pasteurs catholiques pour s'opposer à telle ou telle législation consiste dans l'influence des lois sur les mentalités. Ce qui est légal, affirment des dizaines de fois les pasteurs, est souvent perçu par les gens comme moral, ou comme licite et permis. Alors que le sens de la loi civile n'est que de «renoncer à punir», bien des gens comprendront que l'acte est maintenant acceptable. L'effet débilisant de la loi peut être alors très grave. De façon plus ou moins subtile, mais toujours réelle, les lois façonnent les mentalités. Ainsi, disent certains, la légalisation de l'avortement, de l'euthanasie, émoussera la conscience de la valeur de la vie et entraînera une diminution du respect dû à la vie. L'acceptation du divorce même dans les cas les plus douloureux fera perdre le sens de la valeur du mariage et de la fidélité.

C'est un fait que beaucoup, dont on ne peut suspecter la bonne foi, sont tentés d'identifier sans plus le moral et le légal, le légitime en soi et le permis par la loi.

Épiscopat belge, 6 avril 1973.

Il faut cependant prendre garde à ce que peut représenter un changement de législation. Beaucoup prendront pour une autorisation ce qui n'est peut-être que le renoncement à punir.

Congrégation de la Foi, 18 novembre 1974.

Et, de manière plus détaillée, les évêques irlandais reprennent la même idée.

Dans le domaine de la contraception, la loi peut influencer sur la façon dont les gens conçoivent le mariage, la famille, la fidélité. La loi peut influencer sur l'attitude des gens au sujet des relations entre les sexes, dans le mariage et en dehors du mariage. La loi influe sur l'environnement moral dans lequel nous vivons. La loi peut rendre plus difficile ou moins difficile pour les jeunes de mener une vie décente. Le législateur doit prendre en considération les effets qu'en ce domaine la nouvelle législation aura vraisemblablement. Il doit peser le pour et le contre. Le bien que peut faire une loi doit être mis en face du mal qu'elle peut faire.

Épiscopat irlandais, mai 1978.

Plus largement, d'ailleurs, c'est le danger d'abus qui est évoqué. Si on accepte telle ou telle législation même restrictive, argumentent certains pasteurs, c'est telle ou telle autre législation laxiste qui viendra rapidement. Si on ouvre la brèche à une seule exception, c'est l'escalade qui s'ensuivra. Les conséquences néfastes éventuelles des législations doivent donc être prises en considération. Et souvent elles justifient des limites à la liberté.

En même temps, nous voulons souligner les graves conséquences que pourrait entraîner une légalisation de l'avortement; la vie humaine cesserait d'être tenue comme une valeur en soi, une réalité sacrée et inviolable. On ne saurait non plus méconnaître la valeur pédagogique de la loi. Un grand nombre de personnes commettent l'erreur de considérer comme moralement licite tout ce que la loi permet ou tolère. L'expérience montre que, dans la grande majorité des pays où l'avortement a été légalisé, il s'en est suivi une notable augmentation d'avortements. Et le processus ne semble pas s'arrêter là. Déjà s'élèvent des voix pour réclamer une légalisation de l'euthanasie ou de certaines pratiques d'eugénisme inacceptables. Tout paraît le montrer: une fois que la vie humaine, dans son commencement, cesse d'être considérée comme inviolable, il n'existe plus de barrières capables d'arrêter un très grave processus de dépréciation de toute vie humaine.

Épiscopat espagnol, 4 octobre 1974.

4. La question peut être vue autrement. Une fois affirmée la distinction entre la morale et le droit, on peut en effet se demander: quand y a-t-il lieu de rendre légal un acte immoral? Quand un acte mauvais mérite-t-il d'être permis légalement? *Y a-t-il des critères à cet effet?*

Toutes les raisons que nous venons de rapporter pour expliquer l'opposition des pasteurs catholiques à la légalisation de certains actes ou à la libéralisation de certaines lois (foi, morale, bien commun, droit fondamental de la personne, danger d'abus, conséquences nuisibles) sont des réponses à la présente question. Elles constituent, en effet, des critères de décision ou de choix législatifs.

Mais certains évêchés ont abordé cette question de façon plus directe, notamment l'évêché canadien en 1966. Et il me semble intéressant de présenter un peu substantiellement ce texte.

En octobre 1966, l'évêché canadien fut consulté par une commission de la Chambre sur un projet de loi tendant à modifier la législation canadienne alors en vigueur qui prohibait la vente et la distribution des moyens anticonceptionnels et interdisait la diffusion de renseignements concernant la contraception. L'évêché canadien a publié alors une étude qui reste, vingt ans après, parmi les plus développées et les plus pertinentes sur la question du rôle des législateurs et donc du rapport droit-morale.

Dans la première partie, les auteurs présentent un certain nombre de considérations sur la responsabilité du législateur en général, et du législateur chrétien en particulier, en face de toute question controversée d'ordre moral. S'inspirant des divers textes du Concile, l'évêché insiste sur l'autonomie et la valeur propre de la communauté politique.

Certes, disent les évêques, à la suite du Concile, l'Église «peut porter un jugement moral, même sur des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne et le salut des âmes l'exigent, en utilisant tous les moyens, et ceux-là seulement, qui sont conformes à l'Évangile» (*G.S.*, no 76), mais le législateur garde sa responsabilité en ce qui concerne les aspects techniques des questions sociales et politiques.

Le législateur chrétien doit prendre lui-même ses décisions. La norme de son action de législateur n'est pas en premier lieu le bien d'un groupe religieux, mais le bien de l'ensemble de la société. Les valeurs religieuses et morales sont certes d'une grande impor-

tance pour le bon gouvernement d'un pays. Cependant ces valeurs n'influencent les décisions politiques que dans la mesure où elles affectent le bien commun. Les députés au Parlement sont chargés d'une tâche temporelle. Ils peuvent voter, et dans la pratique ils le font souvent, dans un sens conforme à ce que l'Église défend ou approuve, parce que ce qui est défendu ou approuvé par l'Église est souvent lié étroitement au bien commun. Mais la norme de référence reste toujours pour eux le bien commun.

Épiscopat canadien, octobre 1966.

Dans la deuxième partie de leur déclaration, les évêques canadiens exposent leurs vues directement sur les modifications précises projetées au Code criminel.

Les évêques tiennent d'abord à préciser que le fait qu'ils ne s'opposent pas à une modification de la loi sur les contraceptifs n'indique aucunement qu'ils approuvent ceux-ci indistinctement au point de vue moral. C'est là une autre question.

Les lois civiles (entendues au sens large) et les lois morales ne sont ni complètement distinctes ni complètement identiques, continue l'épiscopat. Elles n'ont donc pas à coïncider toujours.

Tous les actes mauvais en effet n'ont pas à être prohibés par une loi civile. Seuls les actes mauvais qui peuvent nuire d'une façon notable au bien commun relèvent à juste titre, et selon des conditions que nous décrirons à la suite, des lois criminelles de la communauté politique. Les autres actes mauvais sont, certes, interdits par la loi de Dieu, et celui qui les commet devra toujours répondre de leur transgression devant Dieu. Bien entendu, tout acte immoral en soi est, par voie de conséquence, au moins indirectement préjudiciable au bien commun. Mais il doit y avoir toujours une juste proportion entre le tort réel accompli et les moyens auxquels on veut recourir pour le combattre. Si les dommages au bien commun sont proportionnellement légers — comme dans certains cas d'inconduites privées et dissimulées — il n'est pas nécessaire que l'autorité publique multiplie à outrance les dispositions législatives et tente de tout prohiber jusque dans le détail. Cette multiplicité des mesures pénales, trop souvent inefficace, desservirait d'ailleurs à sa manière le bien commun lui-même.

Épiscopat canadien, octobre 1966.

À quelles conditions alors peut-on faire d'un acte moralement coupable une infraction punissable par la loi civile ou criminelle? L'épiscopat les résume à quatre.

Voyons rapidement à quelles conditions — selon nous — l'on peut faire d'un acte moralement coupable une infraction légale ou criminelle, punissable aux termes des lois:

1. Tout d'abord, il doit être évident — nous l'avons longuement expliqué — que l'acte mauvais nuit vraiment au bien commun ¹⁰;
2. Ensuite, il importe que la loi prohibant l'acte mauvais soit applicable dans la pratique; en effet, il est préjudiciable au bien commun d'édicter une ou des lois dont l'application est pratiquement impossible;
3. En outre, la loi doit être équitable dans ses exigences et son fardeau ne doit pas retomber sur l'un ou l'autre groupe seulement de la société;
4. Enfin, la loi ne doit pas risquer d'engendrer des maux plus grands encore que ceux qu'elle entend supprimer.

Épiscopat canadien, octobre 1966.

Ceci dit, l'épiscopat conclut que l'interdiction légale de la vente et de la distribution des contraceptifs lui semble «une mesure inadaptée» dans le présent contexte, la loi actuelle «ne répondant pas à l'une ou l'autre des conditions mentionnées».

L'épiscopat met cependant deux conditions à son accord au changement de législation:

- qu'il y ait un certain contrôle de la publicité;
- et que l'on évite toute pression, directe ou indirecte, sur la liberté individuelle. Par exemple, en conditionnant l'aide sociale à l'emploi de contraceptifs.

Avec un tel cadre de référence, on ne se surprend plus alors si l'épiscopat canadien, qui favorise la légalisation de la vente des contraceptifs, s'oppose à la légalisation de l'avortement, même si les deux actes leur paraissent immoraux: leur rapport au bien commun est différent.

L'épiscopat canadien n'a pas inventé de toutes pièces, cette analyse. Il en a emprunté de bons morceaux à des théologiens, notamment à Thomas d'Aquin. Certains éléments se retrouvent d'ailleurs dans d'autres déclarations épiscopales. Mais jamais je n'y ai rencontré pareille synthèse.

10. Pour être précis, l'extrait précédent oblige à ajouter: «que l'acte mauvais nuit *gravement et directement* au bien commun».

Dans le présent contexte, un cas curieux mérite de retenir l'attention. Dans le Concordat de 1940 intervenu entre le Saint-Siège et le Portugal, alors que s'instaurait une législation nettement laïciste, un article porte sur le mariage et le divorce. Le Saint-Siège était parvenu à obtenir non seulement la reconnaissance des effets civils des mariages canoniques et la juridiction exclusive des tribunaux ecclésiastiques dans les causes de nullité de mariage canonique, mais aussi la non applicabilité de la possibilité civile du divorce en cas de mariage canonique. En clair, cela signifie que les catholiques ne pouvaient légalement avoir accès à une disposition législative dûment en force. Ce fait constitue pourtant un bel exemple de «loi inique», et donc inappropriée, selon les critères de l'épiscopat canadien.

Des initiatives analogues ont pu être imaginées ailleurs, de la part de gens d'Église pour «protéger les chrétiens» ou de la part d'esprits progressistes pour «emporter» l'adhésion du législateur. Un exemple: rendre l'avortement légal pour les non catholiques, mais le laisser illégal pour les catholiques.

De telles hypothèses ont rarement été retenues sérieusement. Et l'article 24 cité du Concordat portugais a été changé le 15 février 1975, d'un commun accord des deux parties en cause.

5. Il y a lieu de signaler un autre point très important. Même si les pasteurs chrétiens ne mettent pas toujours au clair leur conception du rapport morale-droit; ils insistent beaucoup sur le rôle éducatif des lois. La loi n'a pas seulement à entériner les mœurs; elle doit former les mentalités, proposer des mesures concrètes de prévention et d'aide. À ce niveau, beaucoup de textes des pasteurs sont très riches et très positifs. Si les textes des autorités catholiques donnent souvent l'image d'être «contre»: ici ils sont fermement «pour».

L'idée centrale du *Mémoire* de l'épiscopat canadien sur le divorce en janvier 1984 est que la loi devrait avant tout favoriser la réussite des mariages plutôt que faciliter le divorce.

Le gouvernement devrait accorder priorité aux mesures qui permettent de renforcer les valeurs familiales et donner moins d'importance à celles qui facilitent la dissolution des unions. Tout au moins, ces dernières ne devraient être adoptées que si elles s'inscrivent dans l'engagement ferme des gouvernements de consolider les mariages et le rôle de la famille dans notre société.

Épiscopat canadien, 18 janvier 1984.

Plus loin, le texte revient encore sur le sens et l'objectif de la législation.

Comme toute autre loi que promulgue le Parlement, la loi sur le divorce devrait nous aider à comprendre et à assumer nos responsabilités les uns envers les autres en informant des valeurs fondamentales de la société. Toute bonne loi doit venir étayer nos institutions fondamentales, nous instruire de nos valeurs et nous aider à être équitables dans nos rapports.

Épiscopat canadien, 18 janvier 1984.

À propos de l'avortement, presque toutes les interventions des pasteurs catholiques insistent sur ce rôle éducateur ou cette valeur pédagogique des lois.

Ce qui par contre appartient à la loi, c'est de poursuivre une réforme de la société, des conditions de vie dans tous les milieux, à commencer par les plus défavorisés, pour que soit toujours et partout rendu possible un accueil digne de l'homme à tout enfant venant au monde. Aide aux familles et aux mères célibataires, allocations assurées aux enfants, statut pour les enfants naturels et organisation raisonnable de l'adoption: toute une politique positive est à promouvoir pour qu'il y ait toujours à l'avortement une alternative concrètement possible et honorable.

Congrégation de la Foi, 18 novembre 1974, no 23.

Un dernier texte mérite d'être cité à cause des particularités qu'il comporte. Il concerne la légalisation de la fécondation artificielle.

Une législation solide a un rôle éducatif à jouer dans la société. Elle indique quelle sorte de conduite favorise la dignité humaine et les droits de l'homme, et quelle sorte de conduite milite contre eux. Il ne suffit donc pas que les législateurs suivent mécaniquement les sondages d'opinion publique ou les groupes de pression qui crient le plus fort ou disposent du plus grand pouvoir. Nous avons des parlementaires à plein temps, nous leur assurons des salaires raisonnables, si bien qu'ils peuvent sérieusement étudier les implications et les conséquences probables de la législation proposée et, en tout premier lieu, ses répercussions prévisibles sur la dignité humaine et les droits de ceux qui sont susceptibles d'être concernés.

Ce n'est pas le chemin le plus court pour s'attirer les applaudissements à court terme: mais nous sommes là au cœur même d'une authentique politique. On pense tout naturellement à ce qui vient de se passer à la Chambre des Communes en Angleterre. Les sondages faisaient état d'une forte majorité en faveur de la réintroduction de la peine de mort; et pourtant les Communes ont émis un vote décisif contre une telle opinion.

MGR LITTLE, Melbourne, 16 janvier 1984, no 4.

Aussi les déclarations des pasteurs insistent-elles souvent pour que les gouvernements et les citoyens s'attaquent aux causes des désordres en question: réformes sociales, changements de mentalité, éducation, etc.

À ce thème il peut être permis de joindre celui de la nécessaire cohérence entre les valeurs et de la solidarité des droits. Si l'État admet une atteinte grave à un droit, il ouvre la brèche au non respect d'un autre droit. Bien plus, il se rend comme incapable de susciter le respect des autres droits, «car tous les droits sont solidaires» (PAUL VI, *Lettre aux Semaines sociales de France*, 19.06.73).

L'ultime décision légale dépend évidemment de la conscience des législateurs. Mais une disposition légale ne risque-t-elle pas d'être une porte qui s'ouvrira de plus en plus? Une civilisation qui admet l'avortement comme un acte normal aura-t-elle autorité pour réclamer légitimement la dignité de tout homme, du vieillard, de l'émigré, du travailleur, quelles que soient sa classe et sa race; pour condamner toute violence de guerre et même celle de la peine de mort? Tout se tient, dans le respect et le combat pour l'homme. Une brèche n'ébranle-t-elle pas tout l'édifice?

Cardinal RENARD, Lyon, 20 mars 1974.

6. De manière plus générale, plusieurs déclarations s'élèvent avec une rare vigueur contre tout ce qui, dans la loi, constituerait une *pression sur les citoyens*, parce que cela équivaudrait à une atteinte à leur liberté et à leur conscience, et donc une atteinte aux droits fondamentaux de la personne humaine. Pression directe, au sens où la loi imposerait explicitement un comportement dans certains cas: stérilisation après 2 ou 3 enfants, avortement de foetus malformés, etc.; ou pression indirecte comme de conditionner certaines prestations d'aide sociale au fait de se faire stériliser.

La dénonciation concerne autant la vie personnelle du couple¹¹ que les rapports internationaux; notamment le fait de chercher à conditionner l'aide au Tiers-Monde à la propagande contraceptive¹². Ce dernier point est fermement affirmé par les délégués du Vatican aux divers congrès internationaux sur la faim dans le monde et sur la démographie, par exemple à la Conférence mondiale sur la population tenue à Bucarest sous l'égide de l'ONU, en août 1974.

Un texte mérite d'être signalé, tiré de la lettre *Familiaris consortio* publiée après le synode sur la famille (22 nov. 1981). Le pape y dénonce toute pression de l'État en faveur de l'avortement.

... L'Église condamne comme grave offense à la dignité humaine et à la justice *toutes les activités des gouvernements ou des autorités publiques* qui essaient de limiter en quelque manière la liberté des conjoints dans leurs décisions concernant les enfants. Par conséquent, toute violence exercée par des autorités en faveur de la contraception, voire de la stérilisation ou de l'avortement provoqué, est à condamner absolument et à rejeter avec force. En même temps, il faut stigmatiser comme gravement injuste le fait que, dans les relations internationales, l'aide économique accordée pour la promotion des peuples soit conditionnée par des programmes de contraception, de stérilisation et d'avortement provoqué.

JEAN PAUL II, *Familiaris consortio*, no 30.

7. Malgré la pauvreté ou la maladresse de certaines argumentations, dans toutes les déclarations un peu substantielles, on peut noter un désir et un effort de *répondre aux objections*, ou mieux de critiquer les raisons apportées en faveur d'un élargissement des lois: monde pluraliste, maux actuels, injustice de la situation présente, promotion de la femme, etc. Même si cette attitude amène les évêchés à avoir souvent l'air de «s'opposer au progrès» (!), elle permet aux pasteurs de faire des réflexions, à mon avis, très pertinentes et très réalistes, souvent empreintes de compréhension et d'humanité.

8. L'opposition à la libéralisation des lois est telle que, dans certains cas comme l'avortement, les pasteurs font *une obligation aux citoyens et aux législateurs catholiques de s'opposer* à une telle

11. Évêché canadien, 20 juin 1978; évêché français, déc. 1982; évêché anglais, 11 décembre 1984.

12. Évêché américain, 22 oct. 83.

légalisation. Le texte de la Congrégation de la Foi, en 1974, est explicite en ce sens, même s'il comporte peut-être une ouverture surprenante.

Il doit être en tout cas bien entendu qu'un chrétien ne peut jamais se conformer à une loi en elle-même immorale; et tel est le cas de celle qui admettrait *en principe* la licéité de l'avortement. Il ne peut ni participer à une campagne d'opinion en faveur d'une telle loi, ni donner à celle-ci son suffrage.

Congrégation de la Foi, 18 nov. 1974, no 22.

III

LE RAPPORT ENTRE LE DROIT ET LA MORALE

Après avoir examiné le rapport morale-droit, il importe de prendre la situation par l'autre bout et d'analyser le rapport droit-morale. On ne répond plus à la question: faut-il changer les lois? Quelles lois seraient souhaitables? Mais on s'attache à celle-ci: que faire devant des lois qui permettent des actes contraires à la morale, comme l'avortement, l'euthanasie, la contraception? Comment juger ces lois?

1. *Ce qui est légal n'est pas nécessairement moral*¹³, telle est l'affirmation fondamentale de ce volet, même si la loi est bonne, juste, c'est-à-dire ajustée à la poursuite du bien commun. Je devrais même dire: «même si la loi est morale», mais le jeu de mot est peut-être exagéré. L'affirmation vaut à plus forte raison si la loi est injuste et inappropriée. En réalité, la loi ne détermine pas ce qui est moral ou immoral. Elle renonce seulement à punir dans certains cas. Les citoyens restent donc tenus de suivre leur conscience. Et les catholiques, selon «le langage traditionnel», sont tenus de suivre la morale, c'est-à-dire pratiquement d'obéir à l'enseignement du Magistère.

L'avortement est objectivement un mal. Même légalisé, il demeure une atteinte radicale à la vie humaine, une œuvre de mort. Aucun artifice de langage, aucun texte législatif ne peuvent voiler cette terrible réalité...

Cardinal MARTY, France, 19 janvier 1975.

Aucun de ceux qui veulent vivre selon les principes chrétiens ne peut tomber dans l'erreur de croire que, une fois abolie la sanction juridique, l'avortement en est moins coupable sur le plan moral. Il continue de l'être, et cela indépendamment de ce que définit l'ordre de l'État.

Épiscopat allemand, mai 1976.

2. Concrètement, les pasteurs jugent globalement que les récentes lois sur l'avortement, la stérilisation, etc. — je fais le lien avec la première partie — permettent des actes contraires à la morale. Un catholique sincère *ne peut donc se prévaloir de ces*

13. Un journaliste de Lyon attribue au cardinal Renard, de Lyon, d'avoir été «l'un des premiers à mettre cette formule en circulation». (Voir *Doc. Cath.* no 151, 7 avril 1974, p. 347). L'idée en est énormément plus ancienne.

lois. L'avortement, par exemple, reste donc un acte immoral en n'importe quelle circonstance, malgré sa légalisation, et aucun catholique ne peut se prévaloir de la loi sans violer sa conscience.

Une exception existe: le divorce civil. Un catholique pourrait y recourir, non pas afin de se remarier mais afin de bénéficier des effets civils du divorce. Mais, même alors, certains épiscopats pensent que la procédure civile de «séparation de corps» serait ou devrait être plus appropriée.

3. Non seulement un catholique ne saurait-il se prévaloir d'une loi qui permet un acte immoral, mais il doit *éviter toute coopération à son application*. Et si les circonstances ou son travail professionnel le mettent en face d'une telle coopération, il doit exprimer son «objection de conscience».

Certaines déclarations distinguent de manière très judicieuse entre l'objection de conscience «naturelle» et celle qui est reconnue légalement. Elles demandent que l'objection de conscience soit reconnue légalement. Mais la responsabilité morale de ne pas coopérer au mal reste la même dans les deux cas, même si dans le premier les conséquences pour l'objecteur peuvent être coûteuses.

Le médecin, l'infirmier, l'infirmière ou toute personne qui effectue un avortement ou y coopère directement, ne serait-ce que par un conseil, engage gravement sa conscience;

L'Église reconnaît une telle gravité à l'avortement et y porte une telle attention qu'elle décrète que celui qui s'en rend coupable «s'exclut immédiatement de la communion avec elle et il est privé des sacrements» (canon 2350);

Les catholiques qui sont invités ou appelés à effectuer un avortement ou à y coopérer ont droit à l'objection de conscience. Bien plus, c'est une obligation pour eux d'y recourir. Beaucoup d'entre eux le font noblement et fermement à l'heure actuelle.

MGR POIRIER, Chicoutimi, 1^{er} déc. 1978, no 4, 5, 6.

C'est un droit inné et inaliénable que les lois régissant la société doivent reconnaître, sanctionner et protéger. Sinon, on renie la dignité personnelle de l'homme et on fait de l'État la source première et l'arbitre absolu des droits et des devoirs de la personne.

Le devoir de l'objection de conscience existe chaque fois que la loi civile demande quelque chose qui est contraire aux exigences prioritaires et inviolables de la conscience, comme c'est le cas pour l'avortement légalisé.

Épiscopat italien, 8 déc. 1978, no 41, 42.

Les déclarations magistérielles sont parfois très détaillées à propos de l'objection de conscience, en évoquant la distinction traditionnelle entre coopération formelle et coopération matérielle (prochaine ou lointaine) et en distinguant entre les divers intervenants. Les textes italiens, notamment sur l'avortement (6 juin 1978 et 8 décembre 1978), contiennent une foule de précisions.

— «Le médecin ne peut aucunement participer à un avortement. Il doit informer sa patiente de sa position.»

— «La direction des institutions catholiques ne peut permettre que se pratiquent dans ses murs un avortement.»

— «Le personnel infirmier et para médical doit aussi s'abstenir de certains actes de coopération matérielle, mais jamais des soins requis pour le bien de la personne même après un avortement.»

— «Le personnel religieux qui travaille dans des cliniques privées qui demandent l'autorisation de pratiquer l'avortement, devra être retiré de ces institutions.»

— «Le juge de tutelle «à qui la loi ne reconnaît pas le droit à l'objection de conscience, mais dont la décision est sans appel, est moralement tenu de refuser son consentement dans les cas où celui-ci équivaut purement et simplement à une autorisation d'avorter».»

Le rôle du prêtre et du conseiller spirituel est délicat à préciser. Plusieurs textes épiscopaux attendent d'eux une stricte conformité à la morale catholique(!), alors que l'épiscopat des pays nordiques insiste fermement sur le respect scrupuleux de la liberté de la femme.

Le premier devoir du prêtre est d'assurer à ceux qui le consultent les meilleures possibilités de faire un choix humain et responsable.

Le prêtre a de ce fait un rôle important à jouer au service de la vie. Pleinement conscient du contexte social et culturel que nous avons esquissé ci-dessus, il doit mobiliser sa compétence théologique et son amour du prochain au service en particulier de la femme qui s'adresse à lui dans l'espoir d'y voir plus clair, et peut-être d'affermir une volonté qu'elle redoute de ne pouvoir maintenir face à elle-même et à son entourage. Un prêtre peut le plus souvent faire ressortir certains aspects qui risquent d'avoir été négligés. Il peut aider cette femme à distinguer l'essentiel de l'accidentel, l'encourager à aborder des solutions auxquelles elle n'avait pas pensé. Il peut l'aider à approfondir sa foi et confirmer sa volonté de vivre

une vraie vie chrétienne. Il peut aussi aider la femme enceinte à discerner une éventuelle pression à laquelle elle serait soumise, et contribuer ainsi à protéger sa liberté; il peut l'adresser à un représentant qualifié de l'assistance sociale.

Précisément parce que le prêtre doit entre autres se préoccuper de protéger la liberté de la femme contre toute pression indue, il doit bien se garder d'exercer lui-même une pression de cet ordre. C'est ce qu'il ferait s'il se réclamait sans nuances de l'autorité de l'Église, de principes abstraits de morale, ou tout simplement faisait jouer sa propre puissance de persuasion. La doctrine de l'Église catholique est assez claire en matière d'avortement. Le prêtre doit particulièrement veiller à ne pas simplifier abusivement une situation qui, en réalité, a de nombreux aspects méritant d'être pris au sérieux.

Épiscopat des pays nordiques, juillet 1971, no 11.

4. Dans bien des cas, les pasteurs demandent notamment aux catholiques d'aller plus loin que l'objection de conscience. Ils leur demandent de *combattre la loi* pour en restreindre l'application, et même pour amener un éventuel changement.

Dans la situation provoquée par la légalisation de l'avortement, tous les catholiques doivent se tenir solidairement responsables et se soutenir les uns les autres pour contrevenir au mal et à ses conséquences par les moyens que leur suggèrent leurs conditions de vie et les circonstances. Au moins doivent-ils avoir des idées, des paroles, un comportement conformes à leur foi, c'est-à-dire à l'enseignement de l'Église et de l'Écriture. Au moins doivent-ils soutenir l'Église dans ses efforts pour sauver la vie de l'enfant dans le sein de sa mère et aussi, reconnaissons-le, sauver moralement et surnaturellement la mère.

MGR POIRIER, Chicoutimi, 1^{er} déc. 1978, no 7.

Traitant de l'engagement politique des croyants devant la loi sur l'avortement, l'épiscopat italien est encore plus explicite, rappelant à tous les chrétiens le devoir d'agir pour que la loi actuelle «soit remplacée par une législation respectant pleinement le droit à la vie», et aux parlementaires d'inspiration chrétienne leur responsabilité «d'agir pour restreindre le plus possible les effets négatifs de l'actuelle loi sur l'avortement, et surtout pour la remplacer» (8 décembre 1978).

5. Par ailleurs, si le Magistère dénonce fortement ces «lois immorales» et toute coopération à celles-ci, s'il dénonce fermement le mal, il demande à tous d'être très attentifs, très accueillants et

très miséricordieux pour les personnes. Certains textes restent très durs, très froids. D'autres expriment déjà ce qu'ils prêchent: ils sont empreints d'empathie.

- Accueil et compréhension avant le fait.
- Accueil et miséricorde après le fait aussi.

De quelque manière que la situation évolue après que le prêtre aura assisté une femme de ses conseils, il continuera de lui prêter assistance. Si elle a mis au monde son enfant, elle rencontrera quotidiennement de grandes difficultés et elle aura besoin de toute l'aide possible pour porter les conséquences de la décision qu'elle a prise. On peut dire la même chose de celle qui a choisi, puis suivi la voie de l'avortement; elle doit aussi porter les conséquences de son choix et le prêtre ne doit pas davantage s'abstenir de l'aider et de la comprendre. Car c'est en portant le fardeau les uns des autres que nous accomplissons la loi du Christ (*Ga 6, 2*).

Épiscopat des pays nordiques, juillet 1971, no 11.

IV PRÉSUPPOSÉS ET PROSPECTIVES

En guise de conclusion, plutôt que de résumer la présentation précédente, j'aimerais essayer de dégager quelques présupposés de cet enseignement et suggérer quelques pistes prospectives.

Présupposés doctrinaux

Des présupposés d'abord. Et donc des opinions non explicitées, en tout cas non avouées, mais qui n'ont pas pour autant une influence négligeable. J'en distingue trois, qui ne valent pas nécessairement pour chacune des déclarations analysées, mais disons pour l'ensemble doctrinal constitué.

1. Le premier concerne l'idée même que l'on se fait de la morale. Dans les textes étudiés, l'idée des pasteurs est qu'il n'y a pas *des* morales. Il y a *une* morale, dont le Magistère est le définisseur, «l'interprète autorisé». Ceux qui pensent autrement se trompent. Le Magistère, lui, sait D'où l'autorité qu'il s'octroie de déterminer même l'aménagement civil de la cité.

2. Liée à cette idée se place l'opinion tenue par les théologiens du moyen âge à l'effet que les lois positives ne devraient être que des «applications» ou des «déterminations» de la morale. À cet égard, le magistère se classe résolument parmi les tenants de l'école du droit naturel, par opposition à l'école positiviste.

3. Je ne suis pas certain, enfin, que les autorités catholiques, en général, aient pris vraiment à leur compte certaines affirmations du Concile Vatican II, notamment sur l'autonomie des réalités terrestres ou du temporel, et donc de la cité et du droit; de même que sur la responsabilité des laïcs à s'engager dans le temporel et à y trouver eux-mêmes les exigences de leur foi en Dieu, sans attendre «que leurs pasteurs aient une compétence telle qu'ils puissent leur fournir une solution concrète et immédiate à tout problème, même grave, qui se présente à eux, ou que telle soit leur mission» (*L'Église dans le monde de ce temps*, no 43). Je dis ceci sans nier le droit et la responsabilité des pasteurs à aider les croyants à découvrir les exigences de l'incarnation de la parole de Dieu aujourd'hui. Mais l'existence de tel ou tel présupposé se traduit dans une façon différente de remplir la responsabilité pastorale évoquée.

Pistes prospectives

Je ne puis me résoudre à mettre un point final à cette recherche sans suggérer quelques recommandations, quelques remarques critiques, quelques vœux pour le futur.

1. Il y aurait lieu, me semble-t-il, pour le Magistère *d'étudier plus à fond le sujet*, soit le rapport entre la morale et le droit. Il y aurait lieu notamment d'approfondir la nature et la finalité du droit en comparaison de la morale. Il serait très fructueux d'explicitier et de fonder ce que les pasteurs appellent le «rôle éducateur» des lois. Si cette notion est étrangère à la grande majorité des avocats, elle fait cependant partie des études de philosophie du droit et elle est abondamment évoquée par la Commission de réforme du Droit du Canada¹⁴.

2. La *recherche d'un nouveau langage* s'impose aussi de toute urgence. Beaucoup de déclarations, notamment celles qui viennent de Rome, ne passent pas la rampe: non seulement ne sont pas écoutées, mais ne sont pas lues, n'aident pas à réfléchir. Si l'on veut vraiment être partie prenante dans le débat public, il faut trouver le langage, le style, le type d'argumentation convenables. Comment, en effet, parler à un monde pluraliste, où les chrétiens ne sont plus en majorité, où les chrétiens eux-mêmes souvent sont «sécularisés» et peu évangélisés?

Certaines déclarations sont dans la bonne voie, me semble-t-il, je l'ai signalé. C'est un courant à développer et à élargir¹⁵.

3. Mais changer de style exige de *changer d'attitude*, de *vision des réalités*. C'est la conception du rapport Église-Monde qui est en cause d'abord. Finie la crédibilité de la théorie des deux pouvoirs. L'Église ne sera écoutée que si elle abandonne sa position de pouvoir — d'autorité qui dicte — pour être «servante et pauvre», c'est-à-dire pour se donner à voir comme ferment, comme intervenant social, faisant valoir ses convictions grâce à la force de ses arguments!

14. Voir COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *Les confins du droit pénal*, Document de travail no 10, Ottawa, 1975; *ibidem*, *Notre droit pénal*, Rapport no 3, Ottawa, 1976.

15. Voir, par exemple, l'étude de CH. ROBERT, «Le Légal et le moral», dans *Doc. Cath.*, 1662 (20 oct. 1974) 883-890.

Mais c'est aussi la conception cleric-laïc ou pasteur-fidèle qui est à revoir. Car bien des chrétiens eux-mêmes se rebiffent devant ce discours et cette attitude qui les considèrent à toute fin utile comme des enfants, sans intelligence, sans liberté, sans expérience de foi. Ils ne se reconnaissent pas, ils ne reconnaissent pas leur foi dans ce langage froid, abstrait, sans nuance, dans ces condamnations à l'emporte-pièce¹⁶.

16. Voir le texte très pertinent de A. NAUD, «Parole de pape», dans l'*Analyse* 6 (été 1984) 37-44.

*Morale et droit: rapports collusoires —
rapports critiques
Le test de la prostitution*

Jean-Guy Nadeau

Le traitement de la prostitution en Occident «chrétien» constitue une illustration intéressante du rapport entre le moral et le légal. C'est en ce sens que se déploie notre communication qui ne porte pas sur la prostitution elle-même, mais sur le rapport légal et moral à celle-ci¹.

Deux positions majeures ont marqué l'histoire du rapport à la prostitution, même si, à la base, le jugement moral sur la prostitution est clair et constant: elle constitue toujours un mal. C'est la voie que retiendra le premier discours moral de l'Église sur la prostitution. Plus fondamentale et originelle dans l'histoire chrétienne, cette position s'avère cependant minoritaire en regard de la législation civile, bien qu'elle ait continué de l'influencer en ce qui a trait à la vision et à la situation de la femme en prostitution. En fait, le réalisme politique ou la collusion de la morale chrétienne avec les mœurs² feront que la prostitution sera longtemps considérée

-
1. Pour une étude plus large et approfondie de la question, le lecteur pourra se référer à: NADEAU JEAN-GUY, *La Prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*, (Héritage et projet 34), Montréal, Fides, 1987, 494 p.
 2. Nous sommes conscients de l'ambiguïté de cette formule. D'une part la morale est justement définie comme l'état des mœurs d'une société, ou comme l'étude de ces mœurs. D'autre part elle est définie comme ce que devraient être ces mœurs, soit dans des conditions idéales, soit dans des conditions données. Certains préfèrent alors parler d'éthique. Mais comme les spécialistes n'arrivent pas à s'entendre sur la distinction entre morale et éthique, dont les étymologies sont finalement identiques quoique issues de langues différentes, et qu'ils se contredisent régulièrement sur la question — serait-ce un

comme un mal nécessaire. *Mal pour les femmes* qui s'y (a)donnent; *nécessité pour les hommes* qui s'y adonnent, *pour la société* dont elle protège l'ordre et *pour les honnêtes femmes*, celles des clients justement, dont elle protège la vertu. Double morale que la sociologie critique, le discours féministe et finalement la morale catholique ont largement dénoncée.

Ce sont ces positions et leurs référents éthiques que nous voulons présenter ici. Nous rappellerons d'abord quelques faits et discours qui en sont révélateurs à travers l'histoire chrétienne. Nous indiquerons ensuite les référents de ces positions différentes, pour enfin nous interroger sur les conditions d'efficacité du discours moral vis-à-vis du plan légal.

1. Quelques faits et discours

La prostitution, nécessité sociale à contrôler

Un fait rapporté par Richard Trexler³ illustre bien cette position qui paraît majoritaire à travers l'histoire. À la fin du XIV^e siècle, les prédicateurs et les autorités de Florence s'inquiètent de ce que l'homosexualité et le travestisme estompent la différence des sexes nécessaire à l'ordre social et soient responsables du déclin des naissances. Pour y remédier, ils instituent les *Ufficiali dell'Onesta* dont le premier mandat, appuyé entre autres par Bernardin de Sienne, est de faire venir des courtisanes à Florence et d'y réglementer leur activité.

En arrivant à Florence, les filles publiques doivent payer une messe à la Vierge et y assister à genoux, tenant un cierge allumé. Si elles refusent cette pénitence publique, elles passent vingt jours en prison. D'autre part, comme à Rome et en plusieurs autres villes, leurs taxes financent un couvent de Converties, beaucoup trop petit

signe de l'individualisme de cette discipline dont les spécialistes ne se préoccupent pas de s'entendre sur une définition de base? —, nous ne distinguerons pas l'une de l'autre dans cet article. Si l'on veut quelques exemples de définitions contradictoires, on pourra se référer à BRUAIRE, CLAUDE, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 18; VALADIER, PAUL, *Agir en politique*, Paris, Cerf, 1980, p. 58; POLIN, RAYMOND, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968, pp. 101 ss.

3. TREXLER, RICHARD, «La Prostitution florentine au XV^e siècle: patronage et clientèle», dans *Annales: Économies. Sociétés. Civilisations*, 36, 6 (1981), pp. 983-1015.

cependant pour toutes celles qui veulent y entrer, leur carrière terminée. On trouvera cette situation particulièrement révélatrice de la pratique de l'Église et de l'État en rapport avec la prostitution. Si nécessaires et recherchées que soient les prostituées pour les fins «morales» de ces institutions, leur activité n'en constitue pas moins une faute personnelle qu'elles doivent expier. Faute pour elles, mais pas pour les clients ou les souteneurs florentins dont la *Societas lenonum* loge en l'église de *San Leo*, ni pour les nobles propriétaires qui louent des maisons aux unes et aux autres.

Un siècle plus tard, la situation a changé à Florence. La république connaît un essor démographique tel que de plus en plus de femmes pauvres se prostituent pour améliorer leur chétive existence. En même temps, une épidémie mondiale du «mal de Vénus» amène l'Église à dénoncer cette corruption. Les prédicateurs florentins font alors trois griefs aux prostituées. Le premier concerne la chute des femmes de bien, celles qu'on avait cru que la prostitution protégerait tout en favorisant les unions légitimes. Le second vise le refus des prostituées de rester dans les lieux séparés qu'on leur a assignés. Le troisième souligne qu'on ne peut plus distinguer une putain d'une femme honnête: le maintien grave et austère des prostituées en public défie en effet le postulat selon lequel valeur morale et haute société ne font qu'un. Le problème florentin n'est plus alors de distinguer les hommes des femmes, mais de distinguer les putains des dames de bonne société. De nouvelles réglementations restreignant leur fréquentation des églises et légiférant plus sévèrement le statut social des prostituées, leurs écoles de danse et leurs vêtements par exemple, voudront corriger cette nouvelle situation.

Poursuivant de son côté la même tradition, la société française réglementariste des XIX^e et XX^e siècles, elle-même héritière des siècles précédents⁴, se caractérise par ses «maisons closes» légales, ses «maisons de force» où on enferme les prostituées clandestines et ses «couvents de converties» où elles doivent expier leur faute. Étudiant l'époque, Charles Chauvin signale que, dans sa pratique

4. Signalons la démarche des curés de Perpignan qui, organisant une souscription pour doter la cité d'un bordel, présentent leur entreprise comme une œuvre pie: CHAUVIN, CHARLES, *Église et prostitution. Enquête historique et perspectives pastorales*. Thèse présentée pour le doctorat de 3^e cycle, faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg, 1973, p. 122. Partiellement publiée sous le titre *Les Chrétiens et la prostitution (Dossiers libres)*, Paris, Cerf, 1983.

pénitentielle comme ailleurs, «l'extrême rigueur pour les prostituées n'avait d'égalé que la profonde compréhension pour leurs clients et leurs souteneurs»⁵.

C'est que le cas des prostituées est bien différent, affirme-t-on alors: «*Meretrices in statu peccati vivunt, adomne luxuriae genus dispositae*»⁶. Leur état de péché est donc «permanent», les hommes-clients, partenaires de passage, faisant seulement figure de pécheurs occasionnels. C'est ainsi qu'un curé d'Angers disait aux bienfaiteurs éventuels du refuge du Bon Pasteur: «Vous avez sans nul doute fait quelques petites fredaines, aidez des jeunes filles qui ont été entraînées dans le mal»⁷. Même en tenant compte de la part de diplomatie qu'elle doit porter, cette formulation est révélatrice du double standard moral qui marque la tolérance catholique de la prostitution: la marge est énorme entre les petites fredaines des clients et le mal des prostituées!

La prostitution, atteinte à la dignité

Les communautés chrétiennes des premiers siècles se sont constituées dans une culture gréco-romaine qui admet d'emblée la prostitution, mais marque d'infamie les prostituées. Elles se distinguent cependant de leur époque en intégrant dans leur sein les prostituées converties⁸. Par ailleurs, les conciles du IV^e siècle prennent régulièrement des mesures contre la prostitution et surtout contre le proxénétisme, dont celui des clercs. De leur côté, des ermites sont célèbres pour leur action de réhabilitation des prostituées, payant leur nuit pour qu'elles ne pêchent pas pendant ce temps, priant avec elles ou les rachetant à leurs maîtres. L'hagiographie, enfin, accorde une belle place aux prostituées converties qui consacrent leur vie à la repentance.

La tradition précédente se réclamait massivement d'Augustin — «Supprimez les courtisanes, les passions vont tout bouleverser» (*De Ordine* II, IV, 12) — et de saint Thomas d'Aquin — «Retirez

5. CHAUVIN, *op. cit.*, p. 181.

6. PALAZZINI, P., «Meretricium», dans *Dictionarium canonicum et morale*, cité par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 180, n° 4.

7. Cité par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 130.

8. Une exception notable cependant, HIPPOLYTE DE ROME dont la *Tradition apostolique* refuse les ex-prostituées, parce qu'elles sont souillées (*Sources chrétiennes* 11, Paris, Cerf, 1946, p. 46).

les prostituées de la société et vous la remplirez de sodomie» (*De Regimine Principum* IV, 14). Mais ce texte du *De Regimine Principum* est suspect⁹ et les dénonciations de la prostitution sont beaucoup plus importantes dans l'œuvre d'Augustin que l'exemple qu'il donnait dans le discours philosophique du *De Ordine* sur l'universalité de la Providence divine. Deux textes parmi d'autres¹⁰ permettront d'en juger.

Dans *La Cité de Dieu*, Augustin situe les lupanars parmi les moyens d'un État corrompu, et on peut même lire l'extrait suivant comme une critique des réglementaristes justifiant la prostitution au nom de l'ordre public :

Les amis et les admirateurs des dieux ne se préoccupent nullement de la détestable corruption de l'État. Pourvu qu'il se maintienne, disent-ils, qu'il soit propère [...] ou mieux encore affermi dans la paix, que nous importe? Que les peuples applaudissent non les défenseurs de leurs intérêts, mais les pourvoyeurs de leurs plaisirs. Que rien de dur ne soit prescrit, que rien d'impur ne soit interdit. Que les rois se soucient non d'avoir des sujets vertueux, mais de régner sur des sujets soumis [...] Que les filles publiques foisonnent pour tous ceux qui veulent en profiter, pour ceux surtout qui ne peuvent se payer une concubine (*La Cité de Dieu*, II, 20).

Dans une optique différente, un sermon donné à Bulla Regia, alors que la ville se prépare à accueillir la foire avec son cortège de courtisanes, reprend et dépasse même la Première lettre de Paul aux Corinthiens (6, 12-20) qui fondait la position des Pères sur cette question :

O frères de Bulla [...] Peut-être dites-vous: c'est chez nous comme à Carthage. Mais Carthage est une ville remplie de païens et de Juifs. Et ici il n'y a que des chrétiens [...] Vous êtes les membres

9. Ainsi il aurait été terminé par Ptolémée de Lucca et, concernant notre question, on y trouve une «fausse» référence à Augustin: «*Unde Augustinus (De Ordine II, 4) dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio: «Tolle cloacam, et replebis foetore palatium»; et similiter de sentina: «Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia».* Or on ne trouve ni dans le *De Ordine* ni dans les autres œuvres de saint Augustin ces phrases sur lesquelles s'est fondé le discours réglementariste catholique.

10. Pour avoir la liste de ces textes, on pourra se référer à LENFANT, DAVID, *Concordantiae Augustiniana*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1963.

du Christ [...]. Irai-je prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée? Et nos chrétiens, non seulement donnent leur cœur à des prostituées, mais ils entraînent dans cette souillure des femmes qui en étaient indemnes — comme si ces créatures n'avaient point d'âme; comme si le sang du Christ n'avait pas encore été répandu pour elles aussi, comme si l'Écriture ne déclarait pas: les courtisanes et les publicains vous précèdent dans le Royaume des Cieux¹¹.

On le voit, la position d'Augustin est claire. On n'y trouve nulle tolérance de la prostitution, mais bien plutôt une dénonciation radicale de celle-ci et de ses effets socio-politiques, aussi bien que personnels¹².

C'est cette voie que prendra Vatican II, dans *Gaudium et Spes* (no 27):

Tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable: toutes ces

11. AUGUSTINI, *Sermones*, XVII, 7, Paris, Denis, 1792.

12. On ne peut non plus s'appuyer sur Thomas d'Aquin pour tolérer la prostitution. Outre le texte suspect du *De Regimine Principum*, le docteur Angélique parle de la prostitution trois fois, dans la *Somme théologique*, mais toujours dans des débats dont elle n'est pas le centre. La première mention (IIa, IIae, Q 10, art 11) évoque le *De Ordine* d'Augustin pour tolérer, comme un moindre mal, les rites des infidèles. La seconde (IIa, IIae, Q 32, art 7) s'intéresse à savoir si l'on peut faire l'aumône avec des biens mal acquis et, dans ce cas, le gain honteux («*turpe lucrum*»); saint Thomas considère alors que, bien que l'acte de prostitution soit honteux et opposé à la loi de Dieu, en toucher le prix n'est ni injuste ni défendu, de sorte qu'on peut en faire l'aumône. Dans la troisième (IIa, IIae, Q 86, art 13), saint Thomas se distancie cependant de son référent: «La loi ancienne défendait d'offrir le salaire de la prostitution en raison de l'impureté qu'elle y attachait. Dans la loi nouvelle, c'est à raison du scandale: pour éviter que l'Église ne paraisse approuver le péché, en recevant l'offrande du gain qu'elle procure». C'est donc l'image de l'Église qui est ici en cause, et non plus l'impureté du gain ou de l'offrande, fruit d'une activité impure cependant.

Notons enfin que Thomas ne semble pas s'être intéressé à la pratique plus ou moins réglementariste de l'Église de son temps, et qu'il ne se préoccupe pas non plus des prostituées ou de leurs partenaires, dont il affirme clairement toutefois que la relation est opposée à la loi de Dieu.

pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement à l'honneur du Créateur.

Commentant ce texte, Mgr Hautman souligne que sa «pointe n'est pas dirigée contre les prostituées, mais contre ceux qui insultent à la dignité de la femme»¹³. C'est encore cette perspective que poursuivra Paul VI dans une allocution au congrès de la Fédération abolitionniste internationale, alors qu'il dénonce la prostitution comme «la forme la plus dégradante de l'esclavage moderne, la honte de la société»¹⁴.

2. Quelques référents majeurs

Plusieurs référents sont en jeu dans le traitement moral de la prostitution à travers l'histoire chrétienne. Certains ont soutenu la condamnation de la prostitution: ce sont, entre autres, la sainteté du corps racheté et la gloire de Dieu, la dignité de la personne, la procréation et le respect de la vie intra-utérine, l'amour et la croissance. D'autres ont supporté la tolérance et la légalisation de la prostitution: ce sont la protection de l'ordre social bourgeois, étant donné la «nécessité» du plaisir masculin, et la distinction «augustinienne» des deux cités. Un autre référent, plus contemporain et encore peu exploré, s'avère plus ambivalent: la communication. Nous les présenterons rapidement, accordant plus d'espace à ceux qui ont davantage marqué la tradition, et terminant sur un référent fondamental, aussi bien ecclésiologique et pastoral que moral: la sainteté de l'Église.

On doit cependant signaler que ces référents ou critères d'évaluation morale de la prostitution, quoiqu'ils se soient développés successivement à travers l'histoire, se présentent aussi en synchronie. Une nouvelle approche, en effet, ne chasse pas les précédentes, mais, le plus souvent, elle les intègre dans son discours, en les relativisant. C'est ainsi que le réglemmentarisme et la morale qui l'a

13. HAUBTMANN, Mgr P., «La Communauté humaine. Première partie, chapitre II», dans *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes, tome II: Commentaires, (Unam Sanctam 65b)* Paris, Cerf, 1967, p. 272.

14. PAUL VI, «Allocution au congrès de la Fédération abolitionniste internationale», dans *Osservatore Romano*, 13 mai 1966.

justifié ont conservé l'aspect fautif de la prostitution, surtout pour la femme.

Le corps racheté

Ce premier critère, fondamental, marque la tradition tout entière. C'est saint Paul qui l'a explicité le premier: racheté par la mort du Christ, le corps du chrétien ou de la chrétienne est membre du Christ et temple de l'Esprit Saint. Dans la foulée de l'anthropologie paulinienne, les Pères évaluent la prostitution par rapport à ce caractère sacré du corps chrétien. Le vécu corporel revêt donc très tôt une importance déterminante pour le salut: «*caro salutis est cardo*»¹⁵.

La virginité constituera une façon privilégiée de vivre cette relation et la chasteté corporelle des chrétiens, surtout celle des chrétiennes, devient une expérience tellement radicale pour la jeune Église qui s'y identifie, que celle-ci préfère la mort des chrétiennes à leur défloration ou même à leur dénudation. Ainsi Tertullien écrit aux magistrats païens. «En livrant une chrétienne à l'entremetteur plutôt qu'au lion, vous avez manifesté que pour nous la perte de la chasteté est plus affreuse que la peine et la mort la plus cruelle.»¹⁶

De son côté, saint Jean Chrysostome consacre deux homélies à l'éloge de «sainte» Pélagie qui a préféré se donner la mort en se précipitant du haut d'un toit, plutôt que d'être dénudée par ceux qui venaient l'arrêter. Le passage suivant, tiré de ces homélies dont la pointe est nettement morale, est révélateur de cette position de la «jeune» Église:

Douleurs, tortures, affreux supplices, elle était prête à tout supporter, mais elle craignait de perdre la couronne de la virginité... Donc, elle refuse d'entrer au tribunal, de s'exposer en spectacle à la licence des regards; de permettre aux désirs impurs de jouir de son aspect; elle mit son corps sacré à l'abri des outrages; de la

15. TERTULLIEN, «La Résurrection de la chair» VII, cité par SESBOUÉ, BERNARD, «La Résurrection du Christ et le mystère chrétien du corps. Points de repères théologiques en forme de propositions», dans *Les Quatre fleuves* 15/16 (1982), p. 202.

16. TERTULLIEN, *Apologétique*, L 12. Texte établi et traduit par J. P. Walzing, Paris, Belles Lettres, 1929, p. 108.

chambre virginale, du gynécée, elle passa dans un autre asile de la chasteté, dans le ciel¹⁷.

Enfin, c'est une référence massive à ce critère qui mènera nombre de moralistes à confondre prostitution et promiscuité, confusion qui abstrait la prostitution de son réseau et de ses incidences sociales. C'est ainsi qu'un moraliste de la fin du XIX^e siècle définit la prostitution comme «la condition de la femme qui fait habituellement usage de son corps avec tous ceux qui le lui demandent»¹⁸, négligeant complètement le rôle qu'y tiennent l'argent et le pouvoir politique.

La dignité de la personne

Le discours actuel qui réfère la prostitution à la dignité de la personne plutôt qu'à la sainteté du corps paraît nouveau dans la tradition catholique. Celle-ci y a été éveillée par les marxistes d'une part, par les abolitionnistes protestants et les féministes d'autre part. C'est à la fin du XIX^e siècle que s'organise l'action politique des chrétiens opposés à la prostitution. En 1876, naît la Fédération abolitionniste internationale¹⁹ sous l'inspiration de Josephine Butler, une protestante britannique. Dénonçant le fait que la prostitution traite la femme comme un objet et non comme une personne et rejetant le double standard réglementariste, Josephine Butler s'élève contre la réglementation britannique qu'elle juge anti-femme. La bataille, féministe et chrétienne, gagne rapidement l'Europe, mais l'Église catholique reste méfiante devant cette initiative protestante à laquelle se joignent des féministes et des socialistes. Ce n'est que plus tardivement et toujours sur une base individuelle que s'y joindront les catholiques.

Prenant la relève du respect du corps racheté, c'est le respect de la dignité de la personne qui constitue dans nos sociétés occiden-

17. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, «Homélie sur sainte Pélagie. Première homélie». *Œuvres complètes* III, Toulon, Guérin, 1864, pp. 498 s.
18. GÉNICOT, É., *Theologia moralis*, Louvain, 1898, p. 354. Notons, dans cette définition, l'occultation du rôle des partenaires de la prostituée. Loin d'être unique, le fait marque aussi les définitions des dictionnaires contemporains Cf. NADEAU, *op. cit.*, p. 13.
19. Toujours active, la F.A.I. est reconnue pour ses recherches et ses congrès où s'échange une riche information sur la prostitution, ainsi que pour ses représentations devant les organismes internationaux (O.N.U., U.N.E.S.C.O., Parlement européen...).

tales sécularisées le réfèrent massif pour condamner la prostitution comme exploitation de l'autre, particulièrement de l'autre démuné économiquement, affectivement et socialement. Signalons par ailleurs que les Pères d'Orient et d'Occident s'opposaient déjà à leurs contemporains en dénonçant dans la prostitution l'assimilation de l'autre à un objet de plaisir et la contrainte que le maître exerce sur l'esclave qu'il prostitue. Saint Jérôme, dont la tradition a surtout retenu les propos misogynes, dénonçait même ces lois de la cité différentes pour les hommes et les femmes²⁰, alors que Théodoret précisait que «si les lois ne punissent que les femmes, c'est qu'elles sont édictées par des hommes»²¹.

C'est surtout la dignité sociale, corporelle et affective des personnes qui est alors mise de l'avant. En deçà de celle-ci, cependant, un autre filon, peut-être plus marquant, de la tradition s'appuie sur la philosophie et la sagesse de l'Antiquité, et considère l'usage de la raison comme déterminant l'être humain. Celui-ci sera digne à condition que ses passions soient contrôlées par la raison. Dans son souci apologétique d'offrir au monde l'image d'une conduite morale exemplaire, l'Église a adopté ces vues qu'elle a cependant justifiées aussi par son discours de sainteté et de pureté. Elle ne peut donc que s'opposer à la prostitution dont la visée est précisément le plaisir, ce «dérèglement» des sens par lequel l'homme perd sa nature propre et n'est plus qu'animal. Est-ce dans une telle perspective, issue de Sénèque, que saint Jérôme²², largement repris par la tradition, considère que c'est faire de sa femme une prostituée que de l'aimer avec chaleur?

Quoique la concupiscence risque effectivement de réduire l'autre à un objet de satisfaction, un tel jugement est aussi près du mythe de la prostitution que de sa réalité. En effet, la prostitution apparaît davantage comme un produit de misère et de raison que de passion. D'une part, la prostitution connaît des médiations financières et organisationnelles que la passion tend à ignorer. D'autre part, c'est pour ne pas troubler l'ordre établi par la raison politique qu'il y a légitimation et réglementation de la prostitution.

20. Rapporté par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 32.

21. THÉODORET, *Commentaire de 1 Corinthiens, Patrologie grecque* 82, c. 272; cité par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 32.

22. Rapporté par NOONAN, JOHN T., *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, Cerf, 1969, p. 107.

La procréation

Mais la valeur du corps racheté ou la dignité de l'être humain ne sont pas seules en cause. La prostitution est aussi condamnée à travers l'histoire chrétienne, et dès les débuts, parce qu'elle comporte des pratiques homicides, abortives ou contraceptives, qui transforment en un «cloaque d'immondices»²³ le «vase» de la femme. Quand on se rappelle que la procréation a longtemps été le seul justificatif chrétien de «l'usage de la sexualité», on peut mesurer l'ampleur du «crime» de la prostituée. On comprend que s'il ne s'amende pas, ce corps homicide soit voué à une damnation illustrée par une fantasmagorie de l'au-delà particulièrement sadique, et que s'il s'amende, son expiation ici-bas devra être particulièrement sévère.

L'amour

La problématique morale sexuelle a pris un nouveau tournant avec le personnelisme chrétien qui appréhende la sexualité en fonction de l'amour et de l'expression de soi, de la rencontre et de la communion. L'union conjugale continue d'être la condition de la licéité ou de la valeur du rapport sexuel, mais elle ne suffit plus. Il y faut non seulement l'intention juste, celle de procréation, mais aussi le sentiment juste, l'amour. Ce sont des valeurs d'ordre interpersonnel touchant le sens relationnel de la sexualité humaine qui sont alors mises de l'avant et non plus des raisons sociales. Or la prostitution, qui paraît viser seulement le plaisir ou le profit, ne satisfait à aucune de ces conditions interpersonnelles dont la théologie morale porte aujourd'hui le souci.

Ainsi le «point de vue catholique» sur la sexualité précise: «Au plan personnel, il s'agit de monnayer l'usage d'une génitalité réduite à l'état de marchandise dans le cadre d'une relation vidée de ses significations affectives. Elle peut donc s'analyser et se juger tant sur l'élimination de la tendresse que sur le rôle de l'argent qui scelle des rencontres passagères»²⁴.

23. JEAN CHRYSOSTOME, «Commentaires sur l'épître aux Romains. Homélie XXIV», dans *Œuvres complètes* X, Toulon, Guérin, 1864, p. 382. Même si l'image de la prostituée-cloaque n'est pas d'Augustin, elle figure bien cependant dans la tradition patristique.

24. AUDOLLENT, PHILIPPE et al., *Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique*. Paris, Centurion, 1981, p. 91. Cf. aussi DURAND, GUY, *Sexualité*

La croissance

Avec la psychologie, le motif de la croissance personnelle a aussi retrouvé la place que lui accordait, mais en d'autres termes, le discours de sainteté et l'anthropologie chrétienne du corps. Dans l'Ancien Testament, c'était la croissance ou l'histoire du peuple élu qui constituait, avec le respect de la transcendance divine, le principal motif de condamnation de la prostitution. L'identité du peuple et celle du Seigneur s'y trouvaient en jeu. Ainsi, quand on y liait la prostitution à la reproduction, le motif en était social et religieux, touchant plus à la descendance et à l'héritage économique et religieux qu'à la reproduction elle-même²⁵.

Quant au Nouveau Testament, n'est-ce pas justement dans un texte sur la *porneia* (débauche, prostitution) que saint Paul offre à la communauté un critère de discernement fondé sur la croissance: «Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas» (1 Co, 6, 12). La relation sexuelle acquiert avec Paul un caractère spirituel déterminant: c'est la sanctification des personnes qui s'y trouve en cause.

Or la relation prostitutionnelle prétend échapper à l'histoire et à sa responsabilité. Relation de consommation, surtout au sens développé par Baudrillard²⁶, la prostitution noie toute transcendance et engloutit ses acteurs dans l'immanence²⁷. La prostitution lieu de passe, mais non de passage. C'est ainsi que la morale personnaliste et la morale existentialiste caractérisent la prostitution comme une relation inauthentique qui, en quelque sorte, manque de sérieux: celui de la tendresse et de l'amour, pour les uns, celui de l'histoire, pour les autres. La prostitution n'a pas cette dimension créatrice ou projective qui définit aussi la sexualité humaine. À ce titre encore, elle apparaît immorale.

et foi. *Synthèse de théologie morale* (Héritage et projet 19), Montréal, Fides, 1977, p. 38.

25. Cf. NADEAU, *op. cit.*, pp. 191-213.

26. Cf. BAUDRILLARD, JEAN, *Le Système des objets* (Médiation 93), Paris, Denoël-Gonthier, 1978; *La Société de consommation* (Idées 316), Paris, Denoël-Gallimard, 1970; *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Tel), Paris, Gallimard, 1972; *L'Échange symbolique et la mort* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1976; et NADEAU, *op. cit.*, pp. 344-350.

27. BEAUVOIR, SIMONE DE, *Le Deuxième Sexe*, vol. 2 (Idées 153), Paris, Gallimard, 1949, p. 266; cf. pp. 310 et 344.

L'ordre social

Le réglementarisme français des dix-neuvième et vingtième siècles²⁸, que nous avons déjà évoqué, a sans doute le mieux développé ce référent auquel les sociologues demeurent toujours sensibles. Au début du XIX^e siècle, Parent-Duchâtelet, le père du réglementarisme français, énonce clairement que c'est à cause des vices des hommes qu'il faut tolérer la prostitution. Ceux qui veulent la prohiber, «ces moralistes sévères qui, du fond de leur retraite, croient pouvoir juger la conduite de ceux qui sont placés au timon de la machine sociale [... devraient] mieux étudier les hommes et [...] se mettre au courant de leurs vices comme de leurs vertus»²⁹. C'est bien ce qu'a fait saint Augustin «avant de se renfermer dans les cloîtres», poursuit Parent-Duchâtelet qui, pour clouer le bec «aux détracteurs de la tolérance», cite le fameux texte du *De Ordine*: «Supprimez les courtisanes, les passions vont tout bouleverser». Et Parent-Duchâtelet, ingénieur d'égout devenu sociologue et père de la criminologie, en tire la conclusion suivante:

Les prostituées sont aussi inévitables, dans une agglomération d'hommes, que les égouts, les voiries et les dépôts d'immondices; la conduite de l'autorité doit être la même à l'égard des uns qu'à l'égard des autres, son devoir est de les surveiller, d'atténuer par tous les moyens possibles les inconvénients qui leur sont inhérents, et pour cela de les cacher, de les reléguer dans les coins les plus obscurs, en un mot de rendre leur présence aussi inaperçue que possible³⁰.

Nous sommes ici en face d'un référent massif à travers l'histoire du rapport socioecclésial à la prostitution: les besoins de la sexualité masculine sont tels — «l'homme qui a des désirs pervertira vos filles et vos domestiques [...] il mettra le trouble

28. Cf., à ce sujet, l'excellente étude de CORBIN, ALAIN, *Les Filles de noces. Misère sexuelle et prostitution — 19^e et 20^e siècles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

29. PARENT-DUCHATELET, A. J.-B., *De la prostitution dans la ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Paris, Baillière, 1836, Vol 2, p. 514. Sur cette question, cf. NADEAU, *op. cit.*, pp. 150-156, et surtout l'excellente étude de Corbin.

30. PARENT-DUCHATELET, *op. cit.*, pp. 513s.

dans vos ménages»³¹ — qu'il faut leur sacrifier une classe de femmes qui puissent protéger la vertu des autres (c'est-à-dire des «nôtres») plus nobles. Comme l'écrivit Lecky à la fin du XIX^e siècle:

Type suprême du vice, elle [la prostituée] est en même temps la gardienne la plus efficace de la vertu. Sans elle, la pureté inattaquée d'innombrables foyers domestiques serait souillée [...] C'est sur cette créature dégradée et ignoble que s'assouissent les passions qui eussent peut-être rempli le monde d'ignominie³².

C'est donc à cause des maux plus graves qu'elle est censée réduire que la prostitution est «socialement» justifiée pour la cité terrestre. Mais elle n'en demeure pas moins un mal qu'il faut circonscrire, d'où la contrainte à l'endroit des prostituées et leur mise à l'écart, entre autres pour ne pas offenser à la majesté de Dieu; d'où aussi la nécessité de les bien stigmatiser pour en distinguer les honnêtes femmes et les empêcher de rentrer dans le champ social lorsqu'elles quittent leur activité. C'est la fonction des réglementarismes. Tout se passe encore une fois comme si le respect et la protection des uns étaient nécessairement liés au mépris et à l'exploitation des autres.

Sans doute s'agit-il là de propos séculiers, mais on sait combien les textes du *De Ordine* et du *De Regimine Principum* ont été repris par la théologie morale à travers les siècles. Constatant le fait, le Père Salsmans dénonce en 1925 ces prêtres qui «sont comme fascinés par certains textes que les moralistes se transmettent d'âge en âge avec les circonstances nouvelles»³³. À son premier congrès en 1877, la Fédération abolitionniste internationale avait déjà rangé l'opinion et la morale catholiques parmi les obstacles à l'abolition des réglementations de la prostitution. *Soixante-quinze ans plus tard* Pie XII s'en fera l'écho en déclarant aux membres de l'Œuvre de la protection de la jeune fille:

L'obstacle le plus redoutable à votre action n'est pas l'hostilité déclarée des ennemis de Dieu et des âmes, ni celle des libertins,

31. *Ibidem.*, p. 41. Nous soulignons.

32. LECKY, J., *L'Histoire du développement de la morale européenne*, cité par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 176.

33. SALSMANS, J., «L'Abolitionisme [sic]», dans *Nouvelle Revue théologique*, 52 (1925) p. 552. Repris au Québec sous le titre «Abolitionisme [sic] ou réglementation», dans *École sociale populaire* 143, (janvier 1926).

ni celle [...] des trafiquants qui s'enrichissent sans vergogne [...] de] la traite des blanches. Cette hostilité [...] est somme toute assez compréhensible. Mais ce qui est plus étrange, vu la valeur de l'enjeu, c'est qu'il faille vaincre l'indifférence, l'insouciance, l'ironie même de gens qui se croient chrétiens corrects, catholiques convaincus et pratiquants³⁴.

Encore aujourd'hui, un observateur averti affirme qu'il «pourrait citer des agents pastoraux qui suggèrent et même encouragent la visite de prostitué(e) pour «prévenir» l'homosexualité de garçons ou filles qui s'avouent attirés sexuellement par des personnes de leur propre sexe»³⁵.

Le plaisir

Parler de protéger l'ordre de la cité, c'est parler de la sexualité masculine ou de la «nécessité» du plaisir masculin. C'est toujours en rapport au plaisir que la prostitution trouve ses justifications, fussent-elles sociales. Or la tradition chrétienne, comme la tradition philosophique rationaliste, n'a jamais accepté de considérer le plaisir comme un motif d'activité moralement valable. Au mieux, elle l'a subordonné à d'autres fonctions. C'est que l'éthique constitue ce long effort de l'homme vers son humanité, son plus-être ou sa transcendance, alors que le plaisir sexuel procure de façon immédiate le sentiment de cette transcendance. On comprend que le plaisir pose un problème à l'éthique, et particulièrement à l'éthique chrétienne³⁶.

Par ailleurs, plusieurs observateurs libres par rapport à cette tradition soutiennent que ce n'est qu'en fonction d'une misère

34. PIE XII, «Allocution aux membres du Congrès international de l'Œuvre de la protection de la jeune fille», 28 septembre 1948, dans *Documentation catholique* (1948) c. 1423.
35. GUINDON, ANDRÉ, «Gais et lesbiennes dans l'Église. Pour un déplacement de la problématique», dans *Nouveau Dialogue* 47 (1982), pp. 27-28.
36. Sur cette question, à travers des traditions différentes, cf. POHIER, JACQUES, «Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne», dans *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques. (Cogitatio Fidei)*, Paris, Cerf, 1972, pp. 182-195; SARTRE, JEAN-PAUL, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943; CHIRPAZ, FRANÇOIS, *Le Corps (Initiation philosophique)*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 68ss; WIDLÖCHER, DANIEL, «L'Économie du plaisir», dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 3, 1971, pp. 161-175; et enfin, MASTERS, WILLIAM H. et JOHNSON, VIRGINIA E., *The Pleasure Bond. A New Look at Sexuality and Commitment*, Boston et Toronto, Little et Brown, 1975.

sexuelle massive, qu'elle contribue à normaliser, que la prostitution apparaît comme un lieu de plaisir. Mais le plaisir sexuel (masculin, en ce cas) est-il seulement le fruit d'une décharge de tension, d'une décharge séminale, comme le laissaient entendre des sexologues et même des théologiens, ou est-il lié aussi, et d'abord, à la socialité et à l'imaginaire en jeu dans la communication?³⁷ Ce qui nous amène à notre dernier critère.

La communication

À la suite des découvertes freudiennes et avec l'extension des sciences du langage et de la communication, des moralistes considèrent la sexualité comme langage, insistant sur sa fonction de communication³⁸. On dira alors que dans la prostitution, comme dans la communication, l'enjeu est de s'identifier, d'échanger et de faire confirmer une image de soi³⁹. Stigmatiser le manque d'authenticité de la relation prostitutionnelle, c'est aussi se situer dans cette perspective; déjà les Pères de l'Église stigmatisaient comme prostituées les vierges qui ne réalisaient pas ce qu'elles annonçaient par leur parure et leur comportement en porte-à-faux⁴⁰. En fait, la prostitution nous apparaît comme une relation où les signes floués ne renvoient bien souvent qu'à l'imaginaire collusoire des acteurs de cette relation. Mais à quel prix?

Enfin, se situant dans une telle approche et dans la perspective du respect de l'autre, Marc Oraison conclut ainsi son étude sur la prostitution:

Par rapport à l'immensité mystérieuse de la signification de la sexualité, ce qui est vécu dans la prostitution est caricatural, en somme, et singulièrement minimisant. On peut donc dire que c'est un «mal» dans le sens du «pas assez» [...]. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours de sexualités inachevées, dont les sujets sont véritablement victimes non responsables quant à la cause de leur situation. Où donc situer le «péché»? [...] C'est donc au niveau

37. Cf. NADEAU, *op. cit.*, pp. 373-382.

38. GUINDON, ANDRÉ, *The Sexual Language. An Essay in Moral Theology*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1976.

39. Sur cette problématique, cf. notre thèse, pp. 184-280, ainsi que WATZLAWICK, PAUL, BEAVIN-HELMICK, JANET et JACKSON, DON D., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, pp. 82-88.

40. Cf. QUÉRÉ-JAULNES, FRANCE, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Église. (Lettres chrétiennes)*, Paris, Centurion, 1968, pp. 48ss. et 161ss.

de la qualité de la relation qui s'établit que se pose réellement la question de la valeur morale. Comment les deux partenaires vivent-ils la relation éphémère et de qualité intrinsèque très inférieure, certes, qu'ils engagent? Y mettent-ils, l'un et l'autre, ce souci minimum de respect — mais oui! — de discrétion et de considération réciproques?⁴¹

En fonction de cette approche, la prostitution pourrait apparaître comme une parole parmi d'autres, parole le plus souvent insuffisante et qui réalise sans doute bien mal sa visée, mais qui, tel un symptôme, est d'abord à écouter⁴². Reste entier, cependant, le défi d'articuler ce critère de communication avec celui du respect, d'articuler l'accueil du symptôme avec le rejet de l'inacceptable.

La sainteté de l'Église

On le voit, les critères de jugement de la prostitution sont nombreux et pas toujours articulés par l'histoire. Mais quoi qu'il en soit de cette multiplicité, la prostitution apparaît toujours comme une insuffisance, qu'on la considère comme un mal nécessaire, une exploitation, un manque d'amour ou une parole médite. Le plus souvent on la comprend aujourd'hui, soit comme une pratique sexuelle normale et de peu d'importance, voire insignifiante — «Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments» (1Co 6, 13) —, soit comme une pratique mortifère à rebours de l'histoire, de la réalisation de soi et de la rencontre de l'autre, soit, enfin, comme une pratique d'exploitation.

En termes chrétiens, c'est toujours de sainteté qu'il est question dans le jugement moral sur la prostitution. Mais celle-ci s'est déplacée de la sainteté-pureté à la sainteté-quête commune.

Ainsi, c'est sur le modèle du corps à protéger de l'intrusion du mal⁴³ que les premières communautés chrétiennes ont bâti leur

41. ORAISON, MARC, *La Prostitution... et alors?*, Paris, Seuil, 1979. Bien qu'elle soit issue d'un dialogue avec un prostitué homosexuel et son compagnon, cette question rejoint bien celle des femmes prostituées; cf. entre autres, CHANTAL et BERNAD, JEAN, *Nous ne sommes pas nées prostituées*, Paris, Éd. Ouvrières, 1978, surtout p. 205.

42. C'est le génie de Freud d'avoir saisi comme symptôme l'hystérie que l'on ne voyait que comme mal à extirper.

43. Cf. JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *Le Pur et l'impur (Champs)*, Paris, Flammarion, 1960, pp. 54-62; et DOUGLAS, MARY, *On Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge and Kegan, 1966, pp. 52, 158, etc.

image de la sainteté. Très tôt, la virginité sert à caractériser les saints et l'Église du Christ, de sorte que le souci de l'identité ecclésiale apparaît décisif pour le rapport de l'Église avec les prostituées, des impures menaçantes⁴⁴. Et si certains théologiens identifiaient l'Église comme une prostituée, ils ajoutaient du même souffle qu'elle avait été ou qu'elle était toujours rachetée dans le sang de son Seigneur⁴⁵.

La théologie contemporaine paraît plus sensible à la réalité pécheresse de l'Église⁴⁶. Celle-ci s'en trouve moins sur la défensive relativement aux prostituées, que par ailleurs elle ne voit plus seulement comme des pécheresses mais comme des victimes. Il ne s'agit plus de *s'identifier contre* les prostituées en s'en démarquant, comme le faisaient le réglemmentarisme et les pratiques pastorales de mise à l'écart, mais de *s'identifier avec* elles, de devenir ensemble Église de Jésus-Christ.

C'est ainsi que le discours ecclésial actuel sur la prostitution vise aussi bien l'Église déjà rassemblée que les personnes prostituées. Ceux et celles qui luttent avec elles considèrent que «c'est toute la société (c'est toute l'Église) qui doit se convertir pour être digne d'accueillir les filles»⁴⁷. Ou encore, comme l'affirme le Conseil épiscopal du monde ouvrier (français), rejoignant alors des propos de Mgr Etchegaray:

Les prostituées et les marginaux nous renvoient et renvoient l'Église à l'Évangile. Elles sont le regard de Dieu qui dévoile notre péché et le péché du monde [...]. Dieu nous dit: qu'as-tu fait de ta sœur? de ton frère?, qu'as-tu fait de moi? Que fais-tu pour que chacun ait conscience de sa vocation, de sa dignité et ne soit plus traité comme un objet source de plaisir ou de profit? [...] Avec eux,

44. On trouvera la justification, nuancée, de cette affirmation dans notre article «L'Interaction entre écclésiologie et pastorale. Un exemple: la pastorale de la prostitution», dans *Études pastorales: pratiques et communautés*, R. CHAGNON et M. VIAU, dir., Montréal, Bellarmin, 1986, pp. 145-166.

45. ORIGÈNE, dans *Esprit et feu. II: Le Christ, parole de Dieu*, textes choisis et présentés par Urs von Balthasar, Paris, Cerf, 1959, pp. 199-223. Luther et Savonarole, tous deux condamnés, ont repris l'image, mais seulement dans sa première partie, pour désigner l'Église romaine de la Renaissance.

46. Cf. KÜNG, HANS, *L'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968; et, du côté du Magistère, CODERRE, Mgr JEAN et LEBEL, Mgr ROBERT, *Aimer cette pécheresse*, Diocèse de Saint-Jean (Québec), 1976, ronéotypé.

47. FRAGOSO, Mgr ANTONIO, évêque de Crateus, Brésil; cité par CHAUVIN, *op. cit.*, p. 279.

personnes prostituées et marginaux, nous devenons fondateurs d'Église⁴⁸.

Il ne s'agit donc plus seulement de pardonner ou de convertir l'autre, mais de s'éduquer et de cheminer ensemble. Il ne s'agit plus de «faire la morale à», mais de «faire la morale avec». Cette démarche morale et pastorale nouvelle rouvre le champ de la miséricorde. Être miséricordieux, ce n'est pas seulement pardonner, c'est aussi, et peut-être surtout, rétablir la justice, rétablir les conditions de la justice. D'où l'option socialisante de cette pratique et de ce discours nouveaux.

3 L'efficacité du discours moral

Collusion, réalisme pastoral, critique sociale

En somme, avec le premier référent, la sainteté du corps racheté, les Pères de l'Église, dont Augustin, s'opposent à la pratique légalisée de la prostitution dans l'Empire. Le second référent, l'ordre social, permet aux théologiens postérieurs et aux législateurs chrétiens de justifier et d'organiser la prostitution comme un mal nécessaire: mal pour les femmes dont la pureté reste importante, mais nécessité pour les hommes et «leur» ordre social. Avec la conception personnaliste de l'amour sexuel, c'est la dignité de la personne qui constitue le critère contemporain de l'évaluation morale que l'Église fait de la prostitution, visant surtout ceux qui, pour leur profit financier, exploitent la misère de leurs concitoyens et concitoyennes.

À travers l'histoire, c'est le second référent qui s'est avéré le plus influent sur le droit civil, d'autant qu'il se révèle social d'emblée, alors que les autres visent surtout l'individu. L'efficacité du discours moral serait-elle liée à son réalisme politique, voire à sa collusion avec les mœurs? Quant aux discours critiques, comme les discours patristiques et contemporains, sont-ils voués à n'être que de peu d'effet sur le droit social? Sinon, à quelles conditions peuvent-ils devenir des effecteurs sociaux?

Il faut donc s'interroger sur l'efficacité de ces discours. Le discours réglementariste paraît avoir été efficace dans la mesure

48. CADILHAC, Mgr JEAN, *Intervention du Conseil épiscopal du monde ouvrier*. Conseil national du Nid, 4 mai 1978, texte ronéotypé.

où il justifiait la pratique de son temps. Collusion ou «*realpolitik*»? Sans doute tenait-il un peu des deux.

Collusion en ce sens que les successeurs d'Augustin ont choisi de ne retenir chez lui que ce qui justifiait la prostitution, abandonnant ce qui s'avérait critique de celle-ci; or la *Concordance augustinienne* de Lenfant indique nettement combien les propos du *De Ordine* sont minoritaires dans l'œuvre d'Augustin. Collusion aussi en ce que l'Église n'aura longtemps retenu de saint Paul que la stigmatisation de la femme, alors que c'est l'homme chrétien qui s'unit à elle que visait d'abord l'Apôtre.

Réalisme politique ou pastoral en ce sens que les théologiens moralistes ont reconnu l'utilité sociale de la prostitution. Ainsi un Alphonse de Liguori, qui fut le premier à affirmer que la prostitution, loin de supprimer les maux qu'elle est censée éviter, les accroît au contraire et en provoque de plus graves, n'en concluait pas moins, en s'appuyant sur la tradition, que la prostitution était utile dans les grandes agglomérations et qu'on devait l'y tolérer exceptionnellement et avec des limites, mais non ailleurs⁴⁹.

Peut-être y avait-il un élément positif, si ambigu soit-il, dans le fait de considérer la prostitution comme un moindre mal, comme un mal nécessaire. Ainsi, lorsqu'il dit «significatif» que saint Alphonse, «pasteur, érudit et honnête, ne trouve pas d'autre solution que la limitation de la prostitution»⁵⁰, Chauvin n'indique pas ce dont le fait est significatif. Est-ce seulement de la démission du discours moral, comme il le laisse entendre dans sa conclusion, ou serait-ce aussi significatif d'un certain «réalisme pastoral» porté par un saint Alphonse «pasteur, érudit et honnête»?

Des discours culturellement situés

On notera aussi combien le discours ecclésial sur la prostitution, qu'il soit critique ou collusoire, est bien de son temps. L'Église primitive, dans son souci d'offrir au monde une conduite morale exemplaire, adopte ce qu'il y a de mieux dans la morale (stoïcienne) de son époque, se démarquant ainsi de la pratique prostitutionnelle de l'empire. De même l'Église contemporaine a

49. ALPHONSE DE LIGUORI, *Theologia Moralis*, Rome, Gaudé, 1905, tome 1, pp. 678s.

50. CHAUVIN, *op. cit.*, p. 121.

adopté, quoique avec un large retard, les perspectives morales marxistes et féministes, puis interactionnistes sur la prostitution⁵¹, se démarquant ainsi de la pratique prostitutionnelle de nos sociétés de consommation. Entre les deux, le discours et la pratique de l'Église visant la prostitution se sont cependant révélés en collusion avec une pratique sociale dont ils arrivaient difficilement à se démarquer.

Pour répondre à notre question sur l'influence réelle du discours moral sur la législation visant la prostitution, il faudrait explorer attentivement les anthropologies et les sociologies sous-jacentes aux positions morales et aux pratiques sociales en présence⁵². À titre d'hypothèse, il semble bien que le discours moral a d'autant plus de chance d'être socialement rentable qu'il partage les mêmes soubassements anthropologiques et sociologiques que la société à laquelle il s'adresse. À quoi servirait un discours éthique décroché dont on ne pourrait vivre? À quoi servirait un discours éthique dont le législateur, quand c'est lui que l'on vise, ne saurait s'inspirer?

Sans doute, l'espace critique de ce discours est-il restreint d'autant. Mais cet enracinement culturel réduisant l'espace critique de l'utopie morale apparaît aussi comme une condition d'efficacité de cette critique, donc comme une condition de sa moralité pratique. Il nous semble qu'enraciné dans les «discours» de son temps, le discours moral contemporain sur la prostitution soit bien sur cette voie.

On remarque alors que les référents du discours catholique moral contemporain sur la prostitution ne sont pas d'abord «religieux». Le mémoire sur la pornographie et la prostitution que la Conférence des évêques catholiques du Canada adressait au législateur en avril 1984 est particulièrement intéressant à cet égard. S'il y a rapport entre la dignité de la personne et l'être humain créé et sauvé par Dieu, ce rapport est exprimé discrètement dans ce texte d'abord adressé au législateur séculier. Ainsi les pasteurs

51. Sur ces approches, cf. NADEAU, *op. cit.*, pp. 277-291.

52. Ainsi un mémoire de la C.E.C.C. au législateur canadien indique qu'il serait inadéquat et malhonnête de retenir, sans examen, des jugements ecclésiiaux historiquement situés et fondés sur une anthropologie dépassée — CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Mémoire présenté au Comité spécial sur la pornographie et la prostitution*, Ministère de la Justice du Canada, avril, 1984.

identifient en passant le corps humain «comme l'icône [...] sacrement de l'Esprit de Jésus qui vit en nous» et reconnaissent notre tentation «de défigurer l'image de Dieu en nous». Ils concluent ainsi leur mémoire: «L'enjeu, c'est en dernière analyse, la qualité de notre humanité et notre commune dignité d'enfants de Dieu».

Et la loi?

Mais ce discours qui rejette la réglementation de la prostitution et la criminalisation des personnes prostituées a-t-il quelque chance d'être entendu aujourd'hui, alors que les anthropologies en présence, et les intérêts toujours, sont multiples? Ainsi, à rebours du rapport de sa commission d'enquête sur la question, le gouvernement canadien vient de voter une loi plus sévère envers les acteurs de la prostitution, répondant ainsi aux désirs des corps policiers. Certes, cette loi vise plus nettement les clients qu'elle ne le faisait auparavant, mais elle ne s'avère que répressive et ne prévoit rien pour sensibiliser la population à la question de la prostitution, rien non plus pour promouvoir une éducation sexuelle humanisante ou une existence plus gratifiante, affectivement, socialement et économiquement, pour ceux et celles qui sont ou seront réduits à la prostitution.

La loi doit-elle sanctionner et punir la misère ou bien plutôt son exploitation? En ce sens plusieurs observateurs, et d'abord les clients de la prostitution, considèrent que la rencontre prostitutionnelle, si illusoire et aseptisée soit-elle, vaut mieux que la solitude sexuelle ou que la masturbation. Un client l'exprime ainsi: «Que cherchais-je dans ces rencontres? Une satisfaction sexuelle? Sans doute. Pauvre satisfaction, mais satisfaction quand même. De la tendresse? Certainement. Illusion certaine. Mais l'illusion vaut mieux que le néant»⁵³.

Certes, la prostitution se situe à l'opposé de la réalisation de soi, fût-elle corporelle, et du processus moderne de désaliénation. Elle se situe à rebours de la sexualité humaine, ou de la sexualité humaine idéale, dont plusieurs d'entre nous sont cependant assez privés pour se tourner vers ces leurres que la prostitution met en scène. Pratique de consommation, de collusion et de domination, pratique d'exploitation sociale de la misère sexuelle, la prostitution

53. Rapporté par VILLEY, COLETTE, «L'Argent et sa signification dans la prostitution», dans *Femmes et Mondes* 58 (1982), p. 23.

réduit ses acteurs et leurs corps à des masques fantasmatiques de la relation. À ce titre, la législation ne saurait lui octroyer ses lettres de créance, mais cela signifie-t-il qu'il faille opprimer davantage, socialement ou religieusement, ceux et celles qui y souffrent et essaient d'y sauver le peu qu'il leur reste?

Le suicide: morale et droit

Éric Volant

Pour Camus, «il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie»¹. La problématique du suicide est aussi «la pierre de touche de la liberté autonome»². Discuter sur le suicide, c'est réfléchir ensemble sur le sens et la valeur de la vie, sur le droit à la vie et à la mort. Discuter sur le suicide, c'est se rappeler diverses significations données à la vie, c'est évoquer diverses interprétations de l'autonomie de la liberté humaine, c'est reconnaître diverses formulations du droit que les humains peuvent exercer sur leur propre existence.

Dans la présente étude, nous avons choisi de présenter divers aspects de la problématique du droit concernant le suicide et de ses rapports avec la morale. Nous distinguons trois paliers de droit qui entrent en ligne de compte: le droit fondamental de la personne humaine, le droit criminel et le droit canonique.

Les rapports que les humains établissent avec la mort changent d'après les époques et les cultures. La question morale au sujet du suicide a été résolue de manière différente d'un âge à l'autre de l'histoire de la culture occidentale³. Dans les temps classiques, le suicide était considéré comme une option tragique pour la cause de la dignité humaine. Durant le moyen âge, le suicide devient un péché, puis un crime. Depuis l'avènement des sciences humaines, le suicide se convertit en symptôme de maladie mentale pour

1. CAMUS, A., *Le Mythe de Sisyphe, (Idées)*. Paris, Gallimard, 1942, p. 15.
2. HOLDEREGGER, A., «Un droit à la mort librement choisie?», *Concilium*, 199 (1985), p. 121.
3. BATTIN, M.P., *Ethical Issues in Suicide*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1982, p. 2.

l'individu ou de maladie sociale du groupe ou de la collectivité. Aujourd'hui, il tend de plus en plus à être considéré comme l'exercice d'un choix⁴. D'abord apprécié moralement et plus tard condamné, il a été par la suite soustrait à la responsabilité morale. Aujourd'hui, on semble vouloir l'introduire dans la sphère de la liberté et en faire une question morale pour le suicidant lui-même. La «tolérance sociale» des citoyens à l'égard de la mort, à l'égard de la manière de mourir (raisons, moyens, techniques, rites), en un mot tout l'*ars moriendi* varie selon les aires culturelles et se traduit dans des législations différentes, dans des prescriptions morales et dans des réflexions éthiques. Cette tolérance sociale, liée à l'image socio-culturelle de la mort, se reflète jusque dans les définitions du suicide. Les différences socio-culturelles ont eu jusqu'à maintenant un impact remarquable sur les définitions mêmes du suicide. Celles-ci sont culturellement variables⁵. Dans une société où le suicide est désapprouvé, on tente d'exclure de la définition même du suicide toute action susceptible d'être estimée louable. Si le suicide est désapprouvé dans une société donnée et si l'action paraît être louable, alors la manœuvre linguistique consiste à dire que cette action est un «sacrifice» et non pas un «suicide». Un exemple frappant de ce conditionnement culturel est celui du magistère actuel de l'Église catholique qui exclut le sacrifice de la définition du suicide :

Cependant, on devra bien distinguer du suicide le sacrifice par lequel pour une cause supérieure — comme la gloire de Dieu, le salut des âmes ou le service des frères —, on offre ou on met en péril sa propre vie⁶.

Tout dépend des rapports de proximité ou d'éloignement, de crainte ou de courage que la société entretient avec la mort. La morale et le droit refléteront dans leurs prescriptions l'image socio-culturelle de la mort. Nous reproduisons ici deux témoignages de

-
4. FLETCHER, J., «In Defense of Suicide» dans S.R. WALLACE and A. ESER, Ed., *Suicide and Euthanasia. The Rights of Personhood*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 1982, p. 50.
 5. MARGOLIS, J., «Suicide» dans T. BEAUCHAMPS et S. PERLIN, Ed., *Ethical Issues in Death and Dying*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1978, p. 88.
 6. Déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, publiée le 05.07.80, A.A.S. 72 (1980).

cultures différentes qui tous deux ont saisi la relativité des impératifs éthiques et légaux en matière de suicide, précisément à cause de la signification que la mort revêt et de la représentation qu'on se fait de la mort dans une société donnée:

[Un écart sépare] l'absolu de la mort de la relativité de la justice qui n'est qu'une idée humaine. Et la justesse des buts pour lesquels nous mourons aujourd'hui, dans une décennie ou dans plusieurs, dans un siècle ou même dans deux, sera peut être soumise à révision et condamnée par l'histoire⁷.

Toute transformation socio-culturelle du rapport à la mort change la manière dont les individus perçoivent leur droit sur leur propre mort et le droit que la société aurait d'exiger d'eux de vivre⁸.

1. Le droit fondamental

Existe-t-il pour la personne humaine un droit à la mort librement choisie? S'il existe, sur quels fondements repose-t-il?

Pour le docteur Schwartzberg, il n'y a pas de doute: la personne humaine a le droit de disposer de son existence, comme elle l'entend. Ce droit est étroitement associé au droit à la vie, explicitement affirmé dans la Charte des droits. «Qu'on ne raconte pas qu'il a volé ce droit» écrit le médecin qui sait de quoi il parle. «Il l'a acquis au prix du plus grand effort de son existence... Le droit à une mort digne, c'est le droit à une vie digne. Le droit à une agonie digne, c'est le droit à une fin de vie digne.»⁹ Le mourir est le dernier geste d'un vivant. Le droit à un mourir digne et autonome est un droit qui s'inscrit à l'intérieur du droit à la vie.

Marguerite Battin cite une sentence de la Cour Suprême des États-Unis qui, dans un cas d'usage de contraceptifs et dans un cas d'avortement, postule l'existence d'un droit constitutionnel de la personne humaine de disposer librement de son corps: «*the unwritten constitutional right of privacy of the person or of the body*»¹⁰.

7. MISHIMA, Y., *Le Japon moderne et l'éthique samourai. La voie du Hagakuré*, Paris, Gallimard, 1985, p. 93.

8. POHIER, J. et MIETH, D., «La Mort revisitée», dans *Concilium*, 199, (1985), p. 9.

9. SCHWARTZENBERG, L., *Requiem pour la vie*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1985, pp. 203-205.

10. BATTIN, M.P., *Op. cit.*, p. 18.

Étendant ce droit au suicide, la philosophe américaine prétend que le droit à la vie est inaliénable, mais ne doit pas être obligatoirement exercé. Son exercice est optionnel. L'individu qui décide de mourir ne perd pas pour autant son droit de vivre¹¹. Ce qui peut amener dans certains cas la responsabilité éthique de sauver une personne suicidaire. Peu important les raisons: maladie ou souffrance (suicide par euthanasie), refus des injustices (suicide par protestation) ou don total de soi à une cause (suicide par sacrifice), l'individu a, toujours selon Battin, le droit de choisir librement sa mort. Vivre plus longtemps compromettrait gravement la dignité indispensable à sa survie¹². D'après Battin, ce droit a des limites. Face au droit du mourir volontaire, il faut mesurer l'importance des autres droits et devoirs en cause. Les droits ne sont pas nécessairement des devoirs. Si j'en ai le droit, le suicide n'est pas automatiquement une bonne chose à faire. Par ailleurs, le droit au suicide peut être si fort que les autres ne comptent plus.

En 1980, le comité d'experts, nommé *ad hoc* par la Fondation d'euthanasie volontaire de La Haye en Hollande, émet une opinion semblable à celle de Battin. D'après ledit comité, le suicide est une possibilité, l'exercice d'une liberté et d'un droit. Or, ce droit ne paraît pas illimité, même si le suicide n'est plus soumis à une sanction légale. Le droit de terminer sa propre vie, si celle-ci est devenue insupportable de façon permanente, devrait être éthiquement reconnu. Par ailleurs, il semble y avoir des limites à ce droit. Ces limites sont constituées par les droits des survivants: 1) les circonstances dans lesquelles le suicide a lieu (moyens utilisés, endroit, moment) ne doivent pas ajouter à la douleur déjà assez grave des proches; 2) les effets sociaux prévisibles du geste sur le plan financier ou psychologique des proches ne doivent pas dépasser les bons effets escomptés¹³.

Par contre, un théologien contemporain, comme Niceto Blazquez, refuse à l'homme le droit de disposer de sa propre vie, en se référant à un argument classique selon lequel l'homme n'est pas le propriétaire radical de sa vie, mais seulement «un fidèle et zélé administrateur de celle-ci»¹⁴. Cette argumentation, basée sur une

11. *Ibid.*, p. 186.

12. *Ibid.*, p. 188.

13. *Euthanasie en Zelfdoding*, Diskussienota, juin 1980, LaHaye, 1981.

14. BLAZQUEZ, N., «La Morale traditionnelle de l'Église au sujet du suicide», dans *Concilium*, 199 (1985), p. 89.

perception très paternaliste et déterministe de Dieu, est remarquablement bien remise en cause par Battin¹⁵. D'autres théologiens, dans la récente publication de la revue *Concilium*, tiennent un langage plus nuancé mais ambigu. Ainsi, Adrian Holderegger affirme, d'une part, que la vie est incontestablement le bien le plus fondamental de l'homme et, d'autre part, que la vie physique humaine se situe dans un ordre de préférence de valeurs... Il s'interroge s'il n'incombe pas aux humains de découvrir, dans le cas d'une vie devenue insupportable, ce qui est juste ou licite (par exemple, le suicide), «d'autant plus, dit-il, qu'on ne sait pas... si le *oui* de Dieu se réalise uniquement par le maintien de la vie»¹⁶. Dans la même livraison Pieper, sans reconnaître un droit au suicide, considère celui-ci non pas comme un impératif moral ni comme une transgression de la loi morale, mais comme un acte moralement indifférent qui tombe sous la catégorie de la permission¹⁷.

L'américaine Jo Roman s'est suicidée après avoir exposé dans un livre comment et pourquoi elle a choisi l'heure de sa mort. Elle y recommande l'institution d'une Commission fédérale qui aurait pour mandat d'élaborer un modèle pour une mort digne, de régulariser ainsi le processus du mourir et d'assurer protection et assistance aux citoyens qui se conforment à ce processus. On peut nettement s'interroger sur l'opportunité de soumettre à une réglementation publique un acte éminemment personnel. On risque de créer une nouvelle législation du suicide qui distinguerait entre les bons et les mauvais suicides.

Faudrait-il donner une reconnaissance légale au testament appelé «*biologique*» et réclamé par les associations pour le droit à une mort digne? Par ce type de testament, les signataires a) déclarent refuser de survivre dans des conditions stipulées pour eux; b) demandent aux proches et au personnel médical de ne pas prolonger la vie dans ces conditions; c) déchargent par avance ceux-ci de toute responsabilité quant à leur abstention de toute intervention prolongeant l'existence. Dans une culture, comme la nôtre, hypermédicalisée, la reconnaissance du testament biologique peut s'imposer pour éviter toute forme d'acharnement thérapeutique ou d'inter-

15. BATTIN, M.P., *op. cit.*, pp. 39-49.

16. HOLDEREGGER, A., «Un droit à la mort librement choisie?. Réflexions théologiques», dans *Concilium*, 199 (1985), pp. 128-129.

17. PIEPER, A., «Arguments éthiques pour la permission du suicide», dans *Concilium*, 199 (1985), pp. 72-73.

vention préventive du suicide qui menaceraient la liberté ou la dignité humaines. Le recours au testament biologique s'inscrirait alors dans une dynamique de réappropriation de la mort par les vivants, les premiers concernés, en opposition à un pouvoir médical qui s'approprierait exclusivement et abusivement la décision sur la vie et la mort d'autrui¹⁸.

2. Le droit criminel

En ce qui regarde les rapports du droit et de la morale concernant le caractère criminel du suicide, il y a lieu de distinguer entre l'acte du suicide, l'aide au suicide et la prévention du suicide.

Le suicide

Aujourd'hui, la tendance générale en Occident est de décriminaliser le suicide ou de ne pas tenter de poursuites. Ici au Canada, le droit ne considère plus le suicide comme un acte criminel. Ces dispositions légales contrastent avec un passé juridique encore tout à fait récent où le suicide fut soumis à des pénalités tant religieuses que civiles. Elles sont le fruit du modèle déterministe privilégié par la science selon lequel le suicide est le symptôme involontaire d'une maladie mentale ou d'une maladie sociale. Dans cette optique, le suicidaire est davantage un candidat pour un traitement clinique que pour une punition légale¹⁹.

Il en va tout autrement de l'aide ou de l'incitation au suicide. Par aide au suicide, on entend toute assistance qui crée les conditions les plus favorables pour le suicidant avant et pendant l'accomplissement de son geste d'auto-suppression (*circumstantial aid*) sans pour autant intervenir dans le geste lui-même. En cela, il se distingue de l'euthanasie active volontaire et du meurtre par compassion. Ainsi, préparer un dosage mortel de médicaments et le laisser sur la table de chevet du malade pour que ce dernier se l'administre lui-même est considéré comme une forme d'aide au suicide, tandis que l'administrer directement à la demande du malade est un geste d'euthanasie active volontaire. On parle de meurtre de compassion lorsque le motif principal qui anime son auteur est la compassion envers la personne qui souffre physiquement ou moralement. En

18. PIEPER, A., *op. cit.*, p. 77.

19. BATTIN, M.P., *op. cit.*, p. 17.

1983, la Commission de réforme du Droit du Canada recommande de ne pas légaliser ni décriminaliser, sous aucune de ses formes, l'euthanasie active volontaire. Elle recommande de considérer celle-ci comme un homicide coupable²⁰. Ladite Commission recommande également de ne pas faire du meurtre par compassion une infraction distincte de celle de l'homicide et de ne pas formellement reconnaître pour ce type d'homicide des modalités de sentence différentes de celles prévues pour le meurtre²¹. Dans les deux cas, on tue et on a l'intention de tuer. Dans le cas du meurtre par compassion, il y a le bon motif qui anime l'intervenant. Il est difficile, mais judiciairement possible d'en faire la preuve. La Commission est d'avis que «notre système de droit comporte des mécanismes de régulation interne qui contrebalancent l'apparente sévérité d'une telle règle»²². D'ailleurs, il est loin d'être assuré que les autorités décident de porter des accusations dans des cas exceptionnels. Au fond, la Commission souhaite non sans un certain paternalisme condescendant que les citoyens aient confiance dans le système judiciaire. Est-il éthiquement responsable d'avoir cette foi sans réserve en l'administration de la justice?

Quant à l'aide au suicide, la Commission avait provisoirement recommandé de conserver l'infraction d'aide au suicide, même si celle-ci était rarement appliquée en pratique, mais de ne recourir aux poursuites qu'avec l'autorisation expresse du procureur général. Ces recommandations provisoires suscitérent un vif débat qui aboutit à la recommandation d'incrimination de l'aide au suicide²³. Sur le plan juridique, le maintien du caractère criminel du meurtre par compassion, de l'aide et de l'incitation au suicide s'explique à cause des abus auxquels ces gestes s'exposent dans une société où le contrôle est difficile à exercer. Une prétendue aide au suicide peut n'être rien d'autre qu'un meurtre ordinaire déguisé et perpétré pour des motifs peu louables.

Le paternalisme protectionniste à l'égard de la libéralisation de la loi de l'aide au suicide doit-il trouver sa source dans des impératifs éthiques, comme par exemple: «tu ne tueras point» ou

20. COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *Rapport sur l'euthanasie, l'aide au suicide et l'interruption du traitement*, Ottawa, 1983, p. 18.

21. *Ibidem*, p. 20.

22. *Ibidem*, p. 20.

23. *Ibidem*, pp. 21-22.

doit-il trouver des prolongements au niveau des prescriptions éthiques? L'euthanasie volontaire active est une intervention qui accélère le processus du mourir d'un patient incurable dans l'intérêt de ce dernier et de la façon que ce dernier a déterminée lui-même. Il s'agit là ultimement d'une forme de suicide: le choix délibéré et éclairé de la personne qui demande que l'on intervienne.

Pour quelles raisons éthiques, par contre, pourrait-on refuser l'euthanasie volontaire à un demandeur qui souffre d'une maladie incurable et ne parvient plus à supporter sa souffrance, qui est informé sur son état et sur ses chances de survie, qui de plus, a bien réfléchi sur sa situation, sur le pour et le contre d'une demande d'aide et persévère quand même dans sa requête?

De la même façon, l'aide au suicide ne peut-elle pas être éthiquement recommandable dans certaines circonstances particulières? L'aide au suicide peut revêtir de multiples formes: on peut renseigner sur les méthodes (les modes d'emploi et le dosage des médicaments), procurer des moyens (des médicaments, un fusil ...), favoriser des conditions de calme et de paix afin de promouvoir un déroulement non perturbé de l'acte suicidaire (prêter un logement, aider à trouver un endroit, rendre possible l'isolement nécessaire), voir à ce que l'environnement n'encoure pas de danger et à ce que la famille soit avisée après le décès ... La compagne d'Hubert Aquin a su décrire assez bien l'attitude et le comportement de la personne qui apporte son aide:

Je n'ai pas rendu son suicide possible; c'est lui qui l'a rendu possible, lui qui l'a décidé, lui qui a pensé à toutes les modalités et qui a su quand l'heure était arrivée; je n'ai fait qu'être le réceptacle de sa décision. Mais une fois que je l'ai été, j'ai été tentée de lui faciliter les choses en le déculpabilisant au mieux, de lui rendre son acte — disons — humainement possible²⁴.

Il y a sans doute des formes d'assistance éthiquement plus admissibles que d'autres. Pourquoi d'ailleurs rendre immoral un acte qui, selon nombre de moralistes, sinon répond à un droit, du moins tombe dans la catégorie des actes permis ou indifférents? L'intervention par excellence des proches et des amis ou de tout autre témoin n'est-elle pas celle d'un accompagnement: 1) on entend par accompagnement une stratégie par laquelle on donne au suici-

24. SHEPPARD, G. et YANOCOPOULO, D., *Signé Hubert Aquin*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 236.

daire la chance de s'expliquer l'acte qu'il prépare et d'en livrer la signification; 2) on laisse une place pour les hésitations et pour un éventuel retour sur une décision; 3) on permet au suicidaire de clarifier pour lui-même quels sont ses vrais désirs: mourir ou vivre; 4) on facilite, le cas échéant, l'acte de celui qui parvient à la fin d'un long cheminement, d'opter pour l'autosuppression et qui persiste dans ce choix?

La prévention du suicide

La prévention du suicide n'est pas considérée comme un délit devant la loi et elle ne fait jamais l'objet d'une poursuite. Pourtant, on s'obstine parfois avec un acharnement thérapeutique à sauver des suicidants malgré eux. Est-ce toujours dans le bien du suicidant et dans le respect de sa liberté ou de sa dignité? Entre 1968 et 1977, on dénombre au Québec 39 poursuites en responsabilité civile enregistrées au niveau de la Cour supérieure en rapport avec des tentatives de suicide survenues après l'admission d'un malade en milieu hospitalier²⁵. Pour intenter une poursuite, un certain nombre de facteurs doivent être pris en considération, tels une tentative antérieure de suicide connue du médecin, une absence de personnel à proximité du malade au moment de l'accident ou l'existence d'une maladie psychiatrique à composante suicidaire²⁶. Ce sont des parents qui, sans doute, pour des raisons légitimes, intentent un procès aux milieux hospitaliers. Cependant, la question demeure sur le plan éthique: faut-il toujours prévenir le suicide? S'agit-il d'un devoir catégorique auquel on ne pourrait se soustraire sans aucune considération? Le suicide ne peut-il pas être, en certains cas, une prévention d'un malheur ou d'une souffrance plus grande? N'exerce-t-on pas à une haute échelle une coercition et un endoctrinement lorsqu'on veut coûte que coûte préserver une vie? N'impose-t-on pas à autrui ses propres croyances et valeurs lorsqu'on fait de la vie un absolu ou un sacré intouchable? Cela concorde si peu avec un projet de société pluraliste où l'on admet la coexistence d'opinions différentes, voire même opposées!

L'éthique de la prévention du suicide oscille entre deux tendances opposées. La position paternaliste part du principe que la

25. DESCHAMPS, P., «Les Suicides et les tentatives de suicide reliés à la prestation de soins médicaux: étude des poursuites judiciaires intentées au Québec entre 1968 et 1977», dans *Revue canadienne de psychiatrie*, (28) 1983, pp. 475-483.

26. *Ibidem*, p. 482.

plupart des suicides ne sont pas raisonnables. Il faut donc empêcher le suicidant de se faire tort à lui-même. Le courant antipaternaliste se meut dans une perspective de responsabilité sociale. Aussi longtemps que le suicidant ne fait aucun tort à autrui, il faut s'abstenir d'intervenir et respecter son autonomie. Les paternalistes et les anti-paternalistes sont généralement d'accord pour soutenir qu'il est permis de prévenir le suicide lorsque l'acteur y est poussé par une impulsion non contrôlable et peu éclairée²⁷.

Il est évident qu'un nombre important de suicides qui ne reposent pas sur une mûre, claire et libre réflexion devraient être empêchés. Pour assurer une prévention optimale, on tend de plus en plus vers une consultation multidisciplinaire afin de permettre à la personne suicidaire d'élargir ses horizons, d'accroître l'éventail de ses choix et de ses options et de baisser ainsi son stress en-dessous du seuil de la tolérance²⁸. La prévention du suicide est avant tout un problème social. Le droit prend sans doute avec raison une position paternaliste pour éviter les abus. L'éthique, en tant qu'instance critique de la société et du droit, doit prendre une position plus nuancée, moins paternaliste et même antipaternaliste. D'ailleurs, dans les interprétations de la loi et dans les jugements des jurys et des juges aux tribunaux, la réflexion éthique n'est pas sans influencer les verdicts.

Trois savants parmi les grands qui honorent les sciences humaines ont adopté une attitude paternaliste à l'égard du suicidant²⁹. Cette attitude s'enracine dans une perception déterministe du suicide. Ainsi comme stratégie sociale de prévention Masaryk prône le retour aux valeurs traditionnelles car, à ses yeux, le suicide est le symptôme d'une société malade de religion. Selon Durkheim, seules les mutations sociales à grande échelle peuvent déterminer le taux des suicides³⁰. Il propose la création d'une société de participation. La satisfaction de coopérer dans son milieu professionnel à l'intérieur d'un groupe de travail et la prestation d'un travail libre accroîtraient substantiellement le goût de vivre. Son analyse repose sur le postulat du suicide considéré comme le symptôme

27. BEAUCHAMP, T.L. et PERLIN, S., *op. cit.*, p. 91.

28. SHNEIDMAN, E., *Definition of Suicide*, New York/Toronto, John Wiley & Sons, 1985, 131; pp. 226-228.

29. PINGUET, M., *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 30-39.

30. BATTIN, M.P., *op. cit.*, p. 11.

d'une maladie sociale. Marx cherche à fonder une nouvelle société sur des nouveaux rapports de production. À l'instar de Freud, il traite le suicide comme la conséquence d'une aliénation mentale, causée par les conditions d'aliénation qui règnent au travail. Peut-on ainsi, dans tous les cas, réduire le suicide à un acte pathologique dont la seule responsabilité morale incombe non pas au suicidant, mais à autrui? Le droit criminel partage ces vues déterministes et paternalistes lorsqu'il absout le suicidant, poursuit en justice l'aide au suicide et démontre une permissivité inconditionnelle à l'égard de la prévention du suicide.

Remarquons enfin que la prévention paternaliste pose trois sérieux problèmes³¹: 1) celui de l'ingérence dans les décisions libres de l'individu; 2) celui des possibilités d'erreur dans la prédiction d'une tentative de suicide et, s'il y a eu tentative, dans la prédiction de son issue fatale; 3) celui de l'inefficacité, car un nombre croissant de chercheurs et de travailleurs sociaux prétendent que les techniques préventives accroissent plutôt qu'elles ne diminuent le taux des suicides. On a constaté que des villes qui ne disposent pas de services de prévention du suicide n'accusent pas de taux plus élevé de suicides³².

3. Le droit canonique

Le droit canonique de 1983 conserve-t-il le caractère criminel que le code précédent de 1917 attachait au suicide lorsqu'il déclare inaptes aux ordres les personnes qui ont fait une tentative de suicide et lorsqu'il enlève au prêtre suicidaire le droit d'exercer sa fonction sacerdotale (*can. 1041 et 1044*)? Ou cette loi épouse-t-elle les vues déterministes et paternalistes des sociologues et des juristes? En d'autres mots, ces dispositions disqualificatrices s'appuient-elles sur le postulat selon lequel le suicide serait un acte pathologique qui rend le sujet socialement incompetent?

Un théologien comme Blazquez va jusqu'à prétendre que le suicidant figure parmi les «pêcheurs manifestes» auxquels, selon le Canon 1184, «on ne peut accorder les funérailles ecclésiastiques sans scandale public des fidèles»! Il confie à la prudence pastorale des évêques la question de l'éventuel refus de la sépulture ecclésiast-

31. BATTIN, M.P., *op. cit.*, p. 157.

32. BATTIN, M.P., *op. cit.*, p. 15.

tique aux suicidés³³. Fort heureusement, il se trouve parmi les catholiques des positions moins criminalisantes. Ainsi se référant au nouveau rituel des funérailles, un théologien de l'Université catholique d'Amérique à Washington, David Power, affirme qu'«en ce qui concerne la sépulture des suicidés, célébrer une liturgie chrétienne à leur mémoire n'implique aucun jugement négatif ou positif sur la moralité du suicide, mais constitue seulement un acte par lequel l'Église les recommande à la miséricorde de Dieu»³⁴.

Les recommandations liturgiques et pastorales s'orienteraient ainsi vers des stratégies moins criminalisantes pour le défunt et plus respectueuses de la douleur ressentie par les survivants. Espérons que les pratiques pastorales en matière de suicide ne s'inspirent pas d'une vue paternaliste et déterministe du suicide en traitant le suicidant comme une victime d'un esprit malade ou d'une société malade.

33. BLAZQUEZ, N., *op. cit.*, p. 100.

34. POWER, D., «Les Rites des funérailles pour un suicidé et l'évolution liturgique», dans *Concilium*, 199 (1985), p. 107.

Conclusion

À la base du droit actuel, il y a une réflexion éthique qui prend au sérieux l'intérêt de l'individu et l'intérêt public. Les dispositions législatives actuelles sont relatives à la culture contemporaine. Elles reproduisent les valeurs et les convictions communément admises dans la société à laquelle elles s'adressent. La fonction éducative du droit consiste à livrer par une législation adéquate une tradition et un héritage. Le droit n'a pas pour mission d'écrire une page nouvelle à l'histoire du monde. Les scribes juridiques ont pour mandat de codifier une version de l'ordre du monde qui correspond aux représentations que leurs contemporains en font. En ce sens, la loi est «*culture-oriented*» et non pas «*future-oriented*».

Une des tâches de l'éthique, c'est de s'assurer avec perspicacité si la formulation, l'interprétation et l'application de la loi respectent la liberté particulière de l'individu, son droit de vivre et donc aussi de mourir, son droit de tendre dans son vivre et dans son mourir, sinon à l'excellence, au moins à une qualité certaine. Les exigences de qualité et d'excellence diffèrent d'un individu à l'autre, il faut les respecter.

Une autre tâche de l'éthicien, c'est de critiquer l'ordre du monde sur lequel le droit appuie sa législation pour la faire évoluer, de proposer des éléments d'une version nouvelle de l'ordre du monde, sans doute provisoire et perfectible, mais plus ajustée à la nouvelle physionomie humaine qui se dessine, d'expérimenter des pratiques qui produisent un nouvel ordre du monde, quitte à transgresser la loi et à être sanctionné par elle. On peut bien admettre sa culpabilité devant la loi et savoir que son action est éthiquement désirable et valable, ou au moins recevable. La réflexion et l'expérimentation éthiques devraient toujours devancer d'un pas la loi et préparer l'esprit de la loi future.

L'interruption de la vie: choix personnel ou destin aveugle? (Une réflexion théorique éthico- chrétienne)

Jacques Goulet

*Il y a un moment pour tout, et un temps
pour chaque chose sous le ciel:*

*Un temps pour enfanter, et un temps pour
mourir; ... Un temps pour tuer, et un temps
pour guérir.*

QOHELET 3:1,2,3

Selon l'enseignement officiel contemporain du Magistère catholique romain, le suicide, l'avortement, l'euthanasie volontaires et directs sont toujours moralement illicites¹. La mort est considérée comme l'ennemi ultime, une sorte de mal ontologique absolu qu'on ne doit jamais directement rechercher.

1. Ainsi le Second Concile du Vatican, *Constitution pastorale de l'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et Spes)*: «Furthermore, whatever is opposed to life itself, such as any type of murder, genocide, abortion, euthanasia, or willful self-destruction, [...] all these things and others of their like are infamies indeed» (Art. 27). (*The Documents of Vatican II*, édité par ABBOTT, WALTER M., (London: G. Chapman, 1966) p. 226. Voir le *Dictionary of Moral Theology* (London: Burns & Oates, 1962) compilé sous la direction du cardinal Francesco Roberti, alors préfet du Tribunal Suprême de la Signature Apostolique: «Deliberate and willful suicide is an intrinsically evil act and, therefore, it is never lawful. No motive can justify suicide, neither a good to be derived nor an evil to be averted» (RIZZO, CARLO, article «Suicide», p. 1177); «Death-causing euthanasia is an intrinsically evil thing, suicide or murder depending on the particular case. [...] Morality is in no way altered by circumstances: the fact that the person is suffering or will not live much longer» (BENDER, LUDOVICO, article «Euthanasia», p. 472).

Cependant, il nous semble devoir soutenir que toute durée humaine terrestre comporte une valeur relative, dont l'appréciation relève ultimement d'une certaine réflexion responsable de la personne engagée en communauté. Par conséquent, nous devons mettre le plus de conscience et de responsabilité possible face au problème de l'interruption de la vie humaine, la nôtre et celle d'autrui.

Dans une telle perspective, la mort humaine terrestre n'est plus nécessairement la grande ennemie, mais peut devenir un moyen de mieux vivre. Le suicide, l'avortement, l'euthanasie apparaissent comme moralement permis dans certains cas donnés.

Nous percevons le danger de cette thèse, et combien délicate est l'application de ce droit de vie et de mort envers soi-même et envers autrui. L'homme est trop souvent un loup pour l'homme. L'histoire humaine l'illustre trop bien et les manchettes quotidiennes nous le rappellent constamment. Aussi nous nous empressons de préciser le niveau du discours et de l'approche méthodologique développant notre réflexion.

Cette réflexion éthico-chrétienne sur l'interruption de la vie est ici abordée au niveau des principes et de la théorie, et non quant à la praxis et aux applications pratiques qui, il va sans dire, exigeraient un autre développement².

Notre répugnance traditionnelle à décider qui vivra et qui mourra? quand? comment? procède-t-elle vraiment de notre respect et de notre révérence pour toute vie humaine, ou n'est-elle pas plutôt un voile pour couvrir pudiquement notre couardise face à de si importantes décisions?

La mort doit être choisie et décidée le plus consciemment et volontairement possible, non seulement dans sa généralité de destin inéluctable, mais aussi et surtout dans sa particularité existentielle personnelle, incarnée et délimitée dans mon temps et dans mon espace.

Nous voudrions développer ici, en un premier temps, les principes moraux fondamentaux qui situent les responsabilités de

2. Cette discussion, dès lors, veut se situer dans l'esprit de l'étude de saint Thomas d'Aquin sur l'âme séparée telle que développée dans la première partie de la *Somme théologique* (qq. 75-90), plutôt que dans un contexte de praxis qui eût été impliqué si son étude avait été présentée sous la rubrique de l'extrême-onction (3a, qq. 29-30). Un contexte moderne serait la discussion théorique du «spirituel» dans le livre *Insight* de BERNARD LONERGAN (New York: Philosophical Library, 1970) spécialement les pp. 517-520.

vie et de mort que chaque être humain détient envers lui-même et vis-à-vis son prochain et, dans un deuxième temps, plus brièvement, la signification de la vie humaine et de la mort pour le croyant chrétien.

Après une brève clarification des termes, nous présenterons deux positions morales qui nous semblent inadéquates, quoique apportant des éléments valables: la première que nous appellerions conceptuelle ou universelle, et la deuxième, utilitaire ou pragmatique. Suivra une présentation succincte d'une troisième école de pensée, dite personnaliste, dont nous partageons les positions et dont nous dégagerons les principaux corollaires sur l'interruption de la vie humaine.

Clarification des termes employés

L'interruption de la vie: il s'agit ici de la vie considérée selon son existence terrestre; soit l'arrêt, chez un être humain, de toutes ses fonctions vitales: battements de cœur, activités cérébrales, impossibilité absolue de vie relationnelle sur terre.

Dans notre perspective d'ailleurs, il importe de considérer la mort plus comme un processus que comme un événement soudain. La mort est davantage l'intégration d'une série d'événements en apparence dispersés, plutôt qu'un phénomène simple.

Choix personnel, c'est-à-dire voulu par la ou les personnes qui ordonnent, dirigent, contrôlent les forces biologiques en cause de façon à provoquer la mort à tel moment donné, à tel endroit déterminé, de telle ou telle manière.

Ce choix personnel est appelé «suicide» si la personne se tue volontairement; «euthanasie» si la mort est donnée pour des motifs de compassion ou provoquée pour délivrer le patient d'une souffrance incurable; «avortement» si quelqu'un cause intentionnellement l'expulsion violente d'un fœtus vivant incapable de survivre en dehors de l'utérus. (Notons que le problème du choix personnel d'interrompre la vie se pose dans toute la problématique de la peine de mort, de la guerre, des règlements de la police).

Destin aveugle, c'est-à-dire le simple résultat de forces inconscientes, incontrôlables, forces pratiquement indépendantes de la volonté et de la raison du patient et de son entourage social.

Dans le destin aveugle, il y a identification directe des mécanismes biologiques avec la volonté divine. Nous-mêmes ne nions

pas un élément de transcendance dans notre vie humaine: notre destin doit être assumé et personnalisé plutôt que subi.

Dans la recherche morale actuelle sur l'interruption de la vie, nous distinguons trois positions: les deux premières, que nous appelons conceptuelles et technocratiques, qui, bien qu'opposées et apportant des éléments valables, nous apparaissent également insatisfaisantes et inacceptables. Nous les exposerons et les critiquerons avant d'essayer de les intégrer à la lumière des positions de la troisième école³.

Deux positions morales inadéquates

*Morale conceptuelle ou universelle*⁴

Un premier groupe de moralistes⁵, la majorité peut-être, semble proposer une morale que l'on pourrait qualifier d'absolue, universelle, abstraite, etc., fondée qu'elle est sur un concept de l'être humain comme être naturel, identique chez tous les individus (d'où l'existence, pour plusieurs d'entre eux, de lois dites «naturelles»⁶).

-
3. Le groupement de personnes en écoles est assez détestable, surtout pour un personnaliste. Il va sans dire que chaque groupe est loin d'être à cloisons étanches. Il s'agit plutôt d'une certaine connaturalité de perspectives, d'horizons, de tendance, de degrés d'accentuation. Les personnes ou penseurs situés à l'intérieur d'une même école se différencient souvent les uns des autres par mille autres nuances et distinctions. Ces groupements nous ont cependant paru nécessaires et légitimes pour la clarté de présentation.
 4. La morale conceptuelle ou universelle se situe dans une vision abstraite, déductive, néo-platonicienne de l'homme, du bien, de Dieu. Bernard Lonergan décrit ainsi ce processus méthodologique: «If one abstracts from all respects in which one man may differ from another, what is left is an unchanging element named human nature. One may fit out the eternal identity, human nature, with a natural law. One may complete it with the principles for the erection of positive law. One may harken to divine revelation to acknowledge a supernatural order, a divine law, and a positive ecclesiastical law. So one may work methodically from the abstract and universal towards the more concrete and particular, and the more one does so, the more one is involved in the casuistry of applying a variety of universals to concrete singularity. It seems most unlikely that in this fashion one will arrive at a law demanding the change of laws, forms, structures, methods. For universals do not change; they are just what they are defined to be; and to introduce a new definition is not to change the old universal, but to place another, new universal beside the old one. [...] One can apprehend man abstractly through a definition

that applies «omni et soli» and through properties verifiable in every man. In this fashion one knows man as such; and man as such, precisely because he is an abstraction, also is unchanging. It follows, in the first place, that on this view one is never going to arrive at any exigence for changing forms, structures, methods, for all change occurs in the concrete, and on this view the concrete is always omitted. But it follows, in the second place, that this exclusion of changing forms, structures, methods, is not theological; it is grounded simply upon a certain conception of scientific or philosophic method; that conception is no longer the only conception or the commonly received conception; and I think our Scripture scholars would agree that its abstractness, and the omissions due to abstraction, have no foundation in the revealed word of God.» («The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness», dans *Law for Liberty: The Role of Law in the Church Today*, édité par BIECHLER, JAMES E., (Baltimore: Helicon, 1967) pp. 127-130. Dans son livre *Pour une méthode en théologie* (trad. fr. par Louis Roy, Montréal, Fides, 1978), index, sous les mots «classicisme» et «classiciste», Bernard Lonergan développe davantage le contexte de réflexion sur la nature de la normativité classiciste.

Dans la perspective classiciste de tradition thomiste, le problème-clé de la nature morale est le sens donné au mot «*applicatio*». Le moraliste classiciste entend «*applicatio*» d'une façon rigide qui exclut la perception unique présente dans toute situation donnée. Pour une clarification de cette «*applicatio*», voir l'article de CROWE, F.E., «Saint Thomas and the Concrete Operable» (dans *Sciences Ecclésiastiques*, 1955-1956).

5. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q. 64, a.5.

BARTH, KARL, *Church Dogmatics*, vol. 3 part 4 (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1958-61), p. 55.

RAMSAY, PAUL, «The Morality of Abortion» dans *Life or Death: Ethics and Options*, ed. by Daniel H. Libby (Seattle: University of Washington Press, 1968); *The Just War*, (New York: Scribner's Sons, 1968); plus récemment, son article «Abortion: A Review Article», dans *The Thomist* 37 (1973) 174-226; et enfin le livre qu'il co-édita avec RICHARD A. MCCORMICK: *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations* (Chicago: Loyola University Press) 1978. MAY, WILLIAM F., «Modern Catholic Ethics: the New Situations», dans *Faith and Reason*, 4 (1978) 21-38.

THIELICKE HELMUT, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964).

GRISEZ, GERMAN, *Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments* (New York: Corpus Books, 1970).

ST. JOHN-STEVAS, NORMAN, *The Right to Life* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).

SCHWEITZER, ALBERT, *Out of My Life and Thought* (New York: Mentor Books, 1953), spécialement son épilogue.

SHILS, EDWARD, «The Sanctity of Life» dans *Life or Death: Ethics and Options*, édité par E. Shills (Seattle: University of Washington Press, 1968) pp. 2-38.

MCFADDEN, CHARLES, J., *Medical Ethics*, (Philadelphia: F.A. Davis, 1967).

NOOMAN, JOHN T., «An Almost Absolute Value in History», dans *The Morality of Abortion*, édité par John T. Nooman (Cambridge: Harvard University Press, 1970) 9-25.

KELLY, GERALD, «*Medico-Moral Problems*» (St. Louis: The Catholic Hospital Association, 1958).

6. Voir LOTTIN, ODON, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2e édit., (Bruges: Charles Bayaert, 1931); DELHAYE, PHILIPPE, *Permanence du droit naturel*, (Louvain: Nauwelaerts, 1960).

Sans vouloir caricaturer les tenants de cette morale, il nous semble que ce groupe a tendance à polariser exclusivement en Dieu la valeur de la vie humaine. Que l'on vive ou non, la vie a peu de valeur en soi ou pour les autres, c'est uniquement Dieu qui lui donne toute sa valeur. La dignité de l'être humain ne vient pas tellement de lui-même, mais elle est plutôt placée sur lui par décret divin, extérieur à l'être humain. Toute vie humaine est donnée par Dieu et, par conséquent, Lui appartient exclusivement. Dieu a affirmé la vie, et notre réponse doit être l'écho automatique de son «oui» créateur⁷. Pour reprendre l'image de Socrate, «aimerais-tu que l'une de tes vaches décide de se donner la mort? — Or nous sommes le troupeau des dieux» (*Phédon*, 62).

La durée de la vie terrestre est donc la prérogative absolue et exclusive de Dieu, d'un Dieu dont la volonté est identifiée à des faits. La souveraineté absolue de Dieu à notre égard s'exprime par les forces biologiques de notre nature. D'où l'expression: «laissez la nature poursuivre son cours!». La nature est perçue comme l'instrument par excellence, aveugle mais docile, de la volonté divine. Nous retrouvons ici le caractère matérialiste des relations interpersonnelles dans la spiritualité chrétienne moderne. On pourrait se demander d'ailleurs si, à la limite, on n'identifie pas la réalité ou l'histoire biologique avec la volonté de Dieu⁸.

Plusieurs de ces moralistes considèrent la mort humaine terrestre comme l'ennemi ultime, absolu, de la vie humaine: la négation de la vie humaine, le non-être. La mort apparaît comme une sorte de mal absolu, ontologique, fruit du péché, qu'on ne doit jamais vraiment désirer ou provoquer, qu'on ne doit jamais autoriser ou faciliter, sauf pour différer la mort chez les autres⁹.

7. Ainsi PIZZO, CARLO: «Deliberate and willful suicide is an intrinsically evil act and, therefore, it is never lawful. [...] God is the author of life; [...] it is an offence against God because He alone has the right to dispose of man's life.» (*Dictionary of Moral Theology*, *op. cit.*, art. «Suicide», p. 1177).

8. Sans vouloir tomber dans une émotivité trop facile, mais pour rappeler les réalités concrètes qui se vivent, nous signalons le cas d'un bébé «mongolien» qu'on laissa agoniser pendant quinze jours dans un hôpital, les parents ayant décidé de ne pas permettre l'opération requise pour la survie de l'enfant.

Personne n'osa intervenir pour interrompre cette agonie. Voir l'étude de GUSTAFSON, JAMES M.: «Mongolism, Parental Desires and the Right to Life» dans *Perspectives in Biology and Medicine*, XVI (1973) pp. 529-559). Rappelons aussi le cas de Karen Ann Quinlan (1954-1985) qui mourut après plus de dix ans dans le coma (*Time*, 24.6.85).

9. Par exemple, PAUL RAMSAY, *op. cit.*

Les tenants de cette morale ont tendance d'une part à justifier l'interruption de la vie humaine dans des situations de guerre, révolution, peine capitale, défense personnelle, tuerie indirectement voulue (avec toute la casuistique que l'on connaît)¹⁰, tout en maintenant par ailleurs comme absolu le droit de toute vie innocente, humaine, terrestre à exister et en condamnant absolument et universellement tout suicide, avortement et euthanasie volontaires.

Conceptuellement, ils maintiennent l'inviolabilité absolue de la vie humaine, mais pratiquement ils acceptent d'autres praxis (par exemple en ce qui concerne la guerre défensive, la peine capitale). Ils échappent peut-être à cette contradiction à cause de la clarté de leur concept philosophico-religieux, fondé sur un concept abstrait, fixe et immuable de la constitution de la nature humaine. Ce concept conduit à une moralité de «loi naturelle» tellement claire, logique, raisonnable, qu'elle exige des actions, des décisions et des jugements moraux fondés sur les principes eux-mêmes, sans référence à l'expérience humaine, à l'histoire, aux nouvelles connaissances, à la croissance de la personne, au conditionnement du réel quotidien.

Plusieurs adeptes de cette morale sont des chrétiens très instruits, façonnés dans les philosophies et des théologies traditionnelles. Leurs arguments vont du respect de la lettre le plus simple et le plus univoque (tu ne tueras pas! droit *inviolable* de chacun à la vie) à un positivisme logique des plus sophistiqués (droit *égal* de chaque être humain à la vie), et pratiquement inattaquable à l'intérieur de leur propre système de référence (identité de la nature humaine qui fonde tout droit à la vie). À cette conviction intellectuelle et morale s'ajoute une puissante tradition fidéiste affirmée par la majorité de l'Église chrétienne enseignante aujourd'hui (Dieu nous a révélé que...). Cette vision éthique tend à identifier la constitution et le processus biologique de l'être humain avec la nature et les possibilités personnelles et morales de l'homme. Cette tendance explique la condamnation absolue de plusieurs formes

10. Ainsi PIE XII dans son message de Noël 1956: «If therefore a body representative of the people and a government — both having been chosen by free elections — in a moment of extreme danger decided by legitimate instruments of internal and external policy, on defensive precautions, they do not act immorally; so that no Catholic citizen can invoke his conscience in order to refuse to serve and fulfill those duties the law imposed. On this matter we feel that we are in perfect harmony with our predecessors.» *Catholic Mind*, 55 (1957) 176, rapporté par JOHN F. DEDEK, *Human Life* (op. cit.), p. 163.

d'expérimentation humaine, spécialement en ce qui concerne la vie humaine dans sa genèse tout autant que dans son interruption.

Une autre difficulté, et non des moindres, est la propension de cette morale «naturelle», absolutiste, à considérer les forces biologiques comme l'unique voie et l'unique critère de la volonté divine en ce qui concerne le lieu et le moment de notre mort personnelle. De quel droit pouvons-nous ainsi limiter la manifestation du vouloir divin? En un point aussi crucial de notre existence, le Créateur et Re-créateur ferait-il fi de notre raison? Mais justement, notre raison n'est-elle pas le lieu de notre sens moral?

En fin de compte, cette éthique conceptuelle semble considérer la nature humaine ou l'idée qu'elle s'en fait comme seule base de valeur morale et néglige en pratique, sinon en théorie, les circonstances qui, elles aussi, contribuent à la situation, à la détermination et à la qualification de la réalité morale de l'agir humain. C'est oublier que le sens moral est fondé non seulement dans les préceptes, mais aussi dans toutes les circonstances concrètes qui constituent la réalité d'une personne donnée. Les principes moraux eux-mêmes sont d'ailleurs enracinés et nourris par l'expérience ou le donné empirique.

Ainsi, les moralistes qui s'opposent systématiquement à l'accélération directe du processus de la mort affirment ou présument souvent comme principe absolu l'inviolabilité inconditionnelle de toute vie humaine innocente, c'est-à-dire qu'ils considéreront comme immorale toute action volontaire, directe, positive, terminant une vie humaine innocente quelles que soient les circonstances.

Mais n'est-ce pas là oublier qu'en morale, seules les propositions générales sont évidentes par elles-mêmes, leur évidence ressortant de la simple compréhension des termes (ainsi, «on doit faire le bien et éviter le mal», «à chacun selon son bien»)?

Les principes moraux pratiques (comme celui concernant l'interruption directe de telle vie humaine innocente) doivent être démontrés, et la preuve sera établie selon le sens moral trouvé. Or répétons-le, le sens moral inclut non seulement les préceptes, mais aussi les circonstances déterminant une personne en existence, en relation.

Dire qu'une action personnelle déterminée est moralement bien ou mal quelles que soient les circonstances implique que le moraliste s'identifie à Dieu. Une telle affirmation semble contredire la lettre et l'esprit du Second Concile du Vatican concernant les responsabilités de la conscience humaine:

Par fidélité à la conscience, les chrétiens unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale¹¹.

*Morale utilitaire ou pragmatique*¹²

Dans cette étude concernant la moralité d'un vouloir actif de la mort d'un être humain innocent, nous avons distingué une deuxième tendance que l'on pourrait qualifier de pragmatique ou utilitaire. Il s'agit ici de ceux qui n'ont pas d'autre principe moral que celui d'un désir général d'améliorer la vie humaine dans le sens de ses manifestations mesurables, corporelles, physiques plutôt que rationnelles. La qualité «quantifiable» de la vie humaine prime sur tout autre principe ou valeur morale.

Souvent on trouvera chez ces gens une horreur de la misère humaine, de toute souffrance, maladie, infirmité. Aucune vie ne doit être préservée pour elle-même. L'ennemi ultime de la vie humaine est la mutilation; le tourment, la torture, l'agonie sont pires que la mort.

Dans cette perspective, à l'opposé de la première école, la personne est tout à fait dévaluée au profit du calcul des masses,

11. *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (Gaudium et Spes)*, art. 16 (Rome, 1966).

12. Les principes moraux de cette école sont établis d'après leur utilité ou efficacité à produire le plus de plaisir ou à diminuer la souffrance humaine le plus possible, pour le plus grand nombre de gens. Leur règle morale est le «calcul du plaisir» ou «le plus grand bonheur de tous». Historiquement parlant, cette morale se situe dans le contexte du pragmatisme empirique anglo-saxon. Nous retrouvons à son origine les noms de David Hume, Jeremy Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Henry Sidgwick. Une telle éthique tend à tout évaluer, y compris les personnes, en termes de productivité, de produit du plaisir personnel au produit national brut.

Cette approche morale conduit très vite à un émiettement et à une coupure de la réalité humaine. Les différentes sphères d'activités de la personne sont perçues comme parallèles plutôt qu'inter-relationnelles: religion, morale, science, politique, loi, économie, art, fonctionnent indépendamment les uns des autres. Pour plus de développement, voir le livre de ANN RAND, *The Virtue of Selfishness*, (New York: Signet Books, 1954); voir aussi un intéressant éditorial intitulé «A New Ethics for Medicine and Society», dans *California Medicine*, le journal officiel de l'Association Médicale de Californie, Septembre 1970.

elle devient un facteur¹³. L'être humain devient un simple moyen pour améliorer la qualité de la vie humaine dans un groupe donné. On insiste sur le rendement, l'efficacité, la qualité de la vie humaine, aux dépens des personnes, des individus, des gens. Le sujet humain devient un objet de service, de performance, et c'est la qualité de cette performance qui devient le critère de moralité. Une telle approche éthique devient vite scientifique, technocratique, totalitaire, fasciste, impersonnelle.

Quelle est cette «qualité de vie» qu'ils établissent si facilement comme base de leur moralité? Qui établira cette «qualité de vie»? Pour qui? Pour combien de temps? La «qualité de vie» est un concept excessivement fluide, changeant, conditionné par mille accidents tels que les goûts, l'éducation, les classes sociales et économiques, etc.

Une telle éthique est trop disposée à voir la vie humaine comme simple instrument et à employer la mort comme remède à une vie par ailleurs pénible et tourmentée. Cette approche morale pourrait trop facilement justifier quelques ségrégations biologiques, sociales ou raciales¹⁴. Nous avons ici les arrhes d'une logique morale dépersonnalisante, d'une société écrasant la personne.

Les deux morales décrites comme universelle ou conceptuelle, et technocratique ou pragmatique, quoique opposées dans leurs principes et conclusions, ont cependant un défaut commun: toutes deux s'avèrent impersonnelles. Elles ignorent l'être humain en tant que personne, comme sujet historique, en relation, en interrelation,

13. Par exemple, en 1953, des agents du CIA (Agence centrale d'intelligence des États-Unis), voulant étudier les effets d'une drogue, en versèrent une potion dans le verre d'un citoyen américain qui but le tout à son insu; il devint dépressif sous les effets de cette drogue et se suicida quelques semaines plus tard (rapporté dans l'hebdomadaire *Time*, 23 juin 1975, p. 23, col. 1). Voir le *CIA Diary* par PHILIP AGEE (Penguin Books, 1975), pour d'autres exemples concrets historiques de chantage, harcèlement, kidnapping, tortures, complots d'assassinat demandés par un gouvernement dont les membres sont jugés et se croient très moraux et chrétiens. («You've just got to trust us. We are honourable men», déclara Richard Helms, alors directeur de la CIA, pour justifier les opérations secrètes de la CIA devant un auditoire du National Press Club, rapporté dans le *CIA Diary*, (op. cit), p. 10). Voir aussi l'hebdomadaire canadien *MacLean's*, 10 juin 1985, p. 72.
14. Songeons à nos «mouroirs» modernes, ailes d'hôpital où sont relégués les vieux et les incurables. Songeons aussi aux subventions accordées par le gouvernement fédéral américain pour la stérilisation de personnes mineures ou mentalement «incompétentes» (rapporté dans le *New York Time*, 14 avril 1975, p. 8, col. 3).

en devenir, se choisissant, développant sa conscience et sa liberté au jour le jour, dans les limites de sa constitution ontologique.

Ces deux morales tendent à réifier l'individu, à le voir comme moyen au service soit de la nature humaine (telle que comprise et déterminée de façon extérieure et abstraite par rapport à lui), soit de cette «réalité statistique» que l'on appelle qualité de vie (également comprise et déterminée par des sujets extérieurs à l'agent). Ces deux morales font coïncider l'individuel et le naturel, ou l'individuel et le social. Ces deux morales sont déterminées de l'extérieur par les religions traditionnelles ou par les dogmes de la société séculière.

Fort heureusement, nous distinguons un troisième groupe de moralistes¹⁵ dont la réflexion nous semble heureusement intégrer les qualités des deux premiers groupes, tout en évitant leur défaut commun, surtout en ce qui concerne l'interruption planifiée de la vie humaine. Il s'agit des tenants de la morale personnaliste.

15. JANSSENS, LOUIS, «Personalist Morals», *Louvain Studies*, 1970, pp. 5-16; «Ontic Evil and Moral Evil», *Louvain Studies*, 1972, pp. 115-156.

DEDEK, JOHN F., *Human Life*, (New York: Sheed & Ward, 1972).

MCCORMICK, RICHARD, «The New Medicine and Morality», *Theology Digest*, (Winter 1973, vol. 22, no 4), pp. 308-321; «Moral Notes: Abortion Dossier», *Theological Studies*, 35 (1974) 312-359; «Notes on Moral Theology», *Theological Studies*, 36 (1975) 85-100; *Ambiguity in Moral Choice* (Milwaukee: Marquette Univ. Press), 1973.

FLETCHER, JOSEPH, «Technological Devices in Medical Care», dans le livre *Who Shall Live?* édité par KENNETH VAUX (Philadelphia: Fortress Press, 1970) pp. 115-142; «Ethics and Euthanasia», *American Journal of Nursing*, 73 (1973) 670-675; «Love and Utility», *Christian Century*, 95 (1978) pp. 592-602.

CALLAHAN, DANIEL, *Abortion: Law, Choice and Morality*, (New York: Macmillan Co, 1970); «Abortion: Thinking and Experiencing», *Christianity and Crisis*, (January 8, 1973), pp. 295-298.

CURRAN, CHARLES E., «Absolute Norms in Moral Theology», dans *Norm and Context in Christian Ethics*, édité par GENE H. OUTKA et PAUL RAMSAY (New York: Scribner's Sons, 1968) 139-174; *Contemporary Problems in Moral Theology* (Notre Dame, Indiana: Fides, 1970); «Abortion: Law and Morality in Contemporary Catholic Theology», *The Jurist*, 33 (1973) 62-83.

FUCHS, JOSEPH, *Theologia Moralis Generalis*, Tome I (Rome: Gregorian University, 1963); «The Absoluteness of Moral Terms», *Gregorianum*, 52 (1971) 415-458.

On pourrait peut-être ajouter ici le nom de BERNARD HÄRING; en ce sens, voir l'étude de JOSEPH OMOREGBE: «Evolution in Bernard Häring's Ethical

- Thinking», *Louvain Studies*, 7 (1978) 45-54. Voir aussi mon étude, p. 22.
- SCHEULHER, BRUNO, «What Ethical Principles are Universally Valid?», *Theological Studies*, 34 (1971) 80-97.
- DUPRÉ, LOUIS, «On Abortion Problem», *Theological Studies*, 34 (1973) 481-488.
- MAGUIRE, DANIEL C., e. *Death By Choice* (New York: Doubleday, 1974).
- KOHL, MARVIN, *The Morality of Killing*, (London: Peter Owen, 1974).
- TILlich, PAUL, *Theology of Culture*, édité par ROBERT C. KIMBALL, (London: Oxford University Press, 1959); *Systematic Theology*, tome I et III (Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1963); *Morality and Beyond*, (New York: Harper & Row, 1963).
- LEHMANN, PAUL, *Ethics in a Christian Context*, (New York: Harper & Row, 1963).

La morale personaliste¹⁶

Avec le premier groupe et à l'encontre du deuxième, la morale personaliste reconnaît jusqu'à un certain point qu'il y a des principes moraux universellement valides, fondés sur la réalité de la personne humaine (par exemple, la loi universelle de l'amour). Le principe fondamental du personalisme repose précisément sur la valeur intrinsèque de la personne humaine, dont toute la nature est d'aimer, c'est-à-dire de recevoir et de donner la vie, avec une conscience et une ouverture toujours plus grandes. Cette nature de toute personne est la base même de la dignité et du respect avec lesquels tout être humain doit être entouré, cette nature demeure le fondement des droits et des devoirs de chaque personne à l'égard d'elle-même et de son prochain.

Dans cette perspective, la morale personaliste jugera moralement bonnes les actions qui jaillissent de la personne humaine réelle,

-
16. La morale personaliste étudie les actes de la personne en tant qu'incarnée, c'est-à-dire dans la totalité de sa réalité, de son historicité, dans le moment actuel de sa croissance. Alors que la morale classiciste tend à être abstraite, *a priori*, déductive, non historique, la morale personaliste part du réel, mais dans son conditionnement historique, contingent, personnel, existentiel. Bernard Lonergan explique ainsi l'importance de cette approche historique: «On the other hand, one can apprehend mankind as a concrete aggregate developing over time where the locus of development and, so to speak, the synthetic bond is the mergence, expansion, differentiation, dialectic of meaning and of meaningful performance. On this view intentionality, meaning, is a constitutive component of human living; moreover this component is not fixed, static, immutable, but shifting, developing, going astray, capable of redemption; on this view there is in the historicity, which results from human nature, an exigence for changing forms, structures, methods; and it is on this level and through this medium of changing meaning that divine revelation has entered the world and that the Church's witness is given to it» («The Transition from a Classicist World-View to Historical Mindedness», *op. cit.*, p. 130).

Cette morale se situe donc dans le courant philosophique qui explique toute signification humaine en termes de réalité personnelle, interrelationnelle et historique. Songeons ici à Martin Buber, Maurice Blondel, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel. La personne est essentiellement un être en relation. La personne est, vit, croit, uniquement dans la rencontre et la présence. La personne, pour être et se réaliser, a besoin d'un autre et de temps, son histoire personnelle. La morale personaliste est anthropocentrique ou humaniste, non pas que l'être humain soit le centre de l'univers, mais dans le sens que ses jugements de valeur, comme tous ses autres jugements et perceptions, sont enracinés dans les particularités de son existence dont il tire toute leur signification.

c'est-à-dire en tant qu'esprit incarné aimant, ou comme un sujet qui, dans sa corporéité, est intériorité consciente et ouverture intentionnelle au monde, aux autres, à Dieu¹⁷.

Par contre, le personnalisme reconnaît un second principe de moralité, tout aussi fondamental et universellement valide que le premier — principe insuffisamment souligné, quoique inscrit¹⁸, dans la morale conceptuelle traditionnelle: tout être humain doit trouver son accomplissement selon son originalité personnelle, selon la propre «qualité» de son existence humaine et de son histoire¹⁹.

Il ne s'agit pas ici d'une éthique de situation²⁰, puisque la morale personnaliste reconnaît l'existence de normes morales universellement valides, de sorte que personne ne puisse agir contraire-

17. JANSSENS, LOUIS, «Personalist Morals», *Louvain Studies*, 1970, p. 7.

18. Tout particulièrement dans les études se rapportant à l'*epikeia*, (le nom donné en théologie morale au principe d'interprétation des lois humaines, principe qui veut que toute loi humaine soit invalide si la raison droite indique que le législateur ne désirait pas qu'elle s'applique dans tel ou tel cas concret, par exemple si des circonstances particulières rendaient l'obéissance à la loi d'une difficulté hors de proportion avec le but que la loi a en vue). Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la 2ae, q. 120.

19. Ainsi pour Paul Tillich, les principes moraux sont historiquement conditionnés et relatifs à la situation concrète: «Morality as the self-affirmation of one's essential being is unconditional. The contents, however, of the moral self-affirmation are conditioned, relative, dependent on the social and psychological constellation. While morality as the pure form of essential self-affirmation is absolute, the concrete systems of moral imperatives, the «moralisms», are relative. This is not relativism (which as a philosophical attitude is self-contradictory), but it is the acknowledgement of man's finitude and his dependence on the contingencies of time and space.» (*Theology of Culture*, *op. cit.*, p. 137). Donc chez Tillich, la loi morale n'est pas une loi étrangère, qui nous est imposée de l'extérieur, mais c'est une loi de notre être propre cherchant toujours plus de vie, plus d'amour, plus d'intégration, dans un conditionnement historique toujours changeant.

20. L'éthique de situation veut sauvegarder le caractère unique et personnel de toute vie morale, et exige que la moralité d'un acte soit jugée dans le contexte de la situation où cet acte est posé. Poussés à l'extrême, les tenants de cette morale rejettent toute loi ou règle; le jugement moral doit être posé uniquement en fonction de l'authenticité variable de l'agent et de l'originalité historique de la situation donnée. Dans cette perspective, tout devient relatif, changeant, ouvert à toutes les interprétations. Pour un plus ample développement, voir *Norm and Context in Christian Ethics*, édité par GENE H. OUTKA et PAUL RAMSAY (New York: Scribner's Sons, 1968), 4e partie: «Situation Ethics: Defense and Critique», pp. 323-414.

ment à ces normes, quelle que soit la situation personnelle (par exemple, aimer le bien, vouloir le vrai).

Mais le personnelisme maintient que, dans les limites fixées par certaines règles de jeu universelles, l'originalité de la personne ou la communauté des personnes jouit, en vertu de son originalité et de sa richesse ontologique, d'une certaine liberté de choix pour un agir unique et personnel, que les normes universelles ne peuvent exprimer comme telles.

La tradition classique occidentale a toujours distingué deux sortes de principes moraux: les principes généraux qui sont absolus et ne souffrent aucune exception possible ou imaginable (par exemple, vouloir le bien)²¹; et des principes plus concrets qui peuvent perdre de leur sens et de leur force normative dans des circonstances particulières. En fait, plus nous entrons dans les particularités d'un cas, plus les exceptions sont nombreuses²².

Le jugement de valeur à porter sur une action humaine est donc aussi fonction des circonstances. La moralité d'un acte ne s'établit pas uniquement en vertu des principes universels, mais les circonstances mêmes sont aussi critères du jugement. Par exemple, les circonstances pratiques du diagnostic entreront dans l'évaluation morale d'une chirurgie plastique. L'histoire même de la personne entre en ligne de compte, ainsi que son milieu socio-économique. Nous sommes des êtres temporaires, contingents, historiques, circonstanciés, en situation. Pour reprendre l'expression de Daniel Maguire:

Ethics is a conversation conducted by the moral agent between the potentially relevant principles and the context; and it is up to you, the moral agent, to decide which of these all wonderful, good but limited moral principles connects most valuably with the context²³.

21. Au fond, ces principes généraux absolus apparaissent plutôt comme des tautologies, dès qu'on tente de définir ou d'expliquer les termes de l'énoncé (ainsi, «on doit vouloir le bien», «il faut éviter le mal», «on doit toujours aimer», etc.).
22. «... etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus» (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la 2ae, q. 94, a. 4). Thomas remarque que les principes sont applicables la plupart du temps («in pluribus»); mais dans les cas particuliers («in aliquo particulari et in paucioribus») ils peuvent ne pas s'appliquer.
23. Dans une conférence donnée lors d'un séminaire sur l'euthanasie, tenu à Winnipeg par l'Association des hôpitaux catholiques du Canada, octobre 1974.

Tradition chrétienne concernant la vie et la mort

Par ailleurs, on peut se demander si le tabou interdisant l'interruption de la vie naturelle n'est pas le fruit d'une lecture myope des Évangiles et de la tradition chrétienne. Après tout, dans la tradition chrétienne, ni la vie ni la mort ne sont des absolus. La dramatique chrétienne fondamentale en est une de relations à la totalité du réel et de la Vie, et cette dramatique transcende la durée de la vie terrestre et l'opacité de l'événement de la mort.

Ainsi, dans la tradition chrétienne, la vie humaine est si riche, si sacrée, qu'elle ne peut jamais être ravie, être terminée: «La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire? Où est-il, ô mort, ton aiguillon?»²⁴ Dans cette tradition, la mort devient impuissante dans la résurrection de Jésus Christ. Bien plus, elle devient maintenant une amie, parce que signe de vie, l'effusion de la vie comme nourriture («ceci est mon corps... ceci est mon sang... faites ceci en mémoire de moi»). Le signe, le sacrifice par excellence. On sait que «sacrifice» ne signifie pas simplement abandon ou privation, mais bien un mode privilégié de relations, de contact, de présence, de communion²⁵. (Si on peut me permettre ce jeu de mots, «sacrifice, *sacrum-fio*»: devenir sacré, vivant, saint, puissant, uni: «l'heure est venue de passer de ce monde à mon Père».)

Par ailleurs, dans la même tradition, c'est un fait que la durée physique, terrestre, de la vie humaine, doit être changée, terminée, transformée: «Nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut aussi revêtir l'image du céleste» (I *Cor* 15:49). La souffrance physique humaine, la mort humaine terrestre, sont des phénomènes humains, limités, en eux-mêmes moralement neutres. La souffrance et la mort ne sont plus contre la vie, mais au contraire deviennent la source de plus de vie, en Jésus-Christ. On ne doit pas les considérer comme des valeurs absolues ou un mal transcendantal, en faire des idoles ou des tabous qu'on ne doit pas toucher du doigt. Il importe de pénétrer de conscience et de responsabilité ces moments importants et privilégiés de toute existence personnelle.

La vie humaine terrestre est donc de valeur relative. Elle n'est pas une fin en elle-même et ne doit jamais être séparée des valeurs

24. I *Cor* 15: 54-55.

25. Voir RAHNER KARL et VORGRIMLER HERBERT, *Concise Theological Dictionary*, (London: Burns & Oates, 1965), art. «Sacrifice», pp. 418-419.

qui constituent l'humain de cette vie, c'est-à-dire son intentionnalité, son intériorité, sa personnalité, son originalité. Ainsi, l'Apôtre des Nations déclare sa perplexité à choisir entre la mort et la vie ici-bas:

Pour moi, certes, la vie c'est le Christ et mourir représente un gain. Cependant, si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fructueux travail, j'hésite à faire un choix... Je me sens pris dans cette alternative: d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien (Philippiens 1/21-24).

La durée physique terrestre d'un individu n'est pas une valeur absolue ou même la plus haute des valeurs. Il peut arriver par conséquent que des valeurs plus importantes demandent le sacrifice de cette valeur secondaire. «Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je pars, je vous l'enverrai» (Jean 15:7). «Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (Jean 15:23). (D'ailleurs c'est là toute l'idée du martyr, illustrée par les grands martyrs de l'humanité, de Socrate à Gandhi et à Martin Luther King). Comme la mort de Jésus Christ est principe de notre salut — «Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification» (Rom 4: 24-25), ainsi en est-il de nos propres morts — «de même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ» (I Cor 15: 22).

Implications éthico-chrétiennes quant à l'«interruption de la vie»

À la lumière de la pensée chrétienne sur la vie et la mort, et des principes de la morale personnaliste, il ressort que, dans certaines situations, la valeur de la vie d'un individu peut être mieux servie en terminant sa durée physique. Par exemple, à la guerre, où deux combattants de bonne foi doivent tuer ou être tués. Alors entre en jeu le principe de préférence ou de proportionnalité que Richard McCormick formule ainsi:

Stated negatively it reads: put in a position where he will unavoidably cause evil man must discover which is the worst evil and avoid it. Stated positively (it means): put before two concurring mutually

exclusive values, man should discover which merits preference and act accordingly²⁶.

Il est moralement permis de vouloir un mal physique pour qu'un bien en sorte. Ce qui est défendu, moralement parlant, c'est de vouloir un mal moral (le péché) pour qu'un bien en découle. Or un mal physique devient un mal moral seulement lorsque ce mal physique est voulu ou recherché sans raison proportionnée²⁷.

Le principe de double effet n'exclut pas le vouloir direct de quelque mal physique, par exemple, tuer quelqu'un ou provoquer un avortement, dans la mesure où il existe une raison à tout le moins proportionnellement valable. Dans de tels cas, vouloir ce mal physique est justifié par le principe de préférence ou de proportionnalité; ce mal, tel quel, ne peut-être que physique et non moral.

Concernant le principe de double effet (un effet permis, et un autre voulu), et l'interprétation scolastique traditionnelle (une bonne fin ne peut jamais justifier un moyen mauvais), il me semble, avec William H.M. Van Der Marck, que les catégories de moyens et de fins sont inadéquates pour exprimer la réalité du comportement humain²⁸.

En effet, l'activité de tout individu, comme l'être humain lui-même, semble mieux exprimée par les catégories de corporalité et d'intersubjectivité, c'est-à-dire des relations de personne à personne. Les actions de l'être humain ont non seulement une structure corporelle ou physique, mais aussi et surtout (en tant qu'actes humains) une signification ou un sens intersubjectif. Cet agir demeure une même réalité concrète, même si nous introduisons une distinction mentale. La structure physique d'un acte n'est certes pas suffisante pour déterminer sa signification morale. Le sens humain de nos actes doit aussi inclure le contexte social, les

26. MCCORMICK, RICHARD, «Notes on Moral Theology», *Theological Studies*, 32 (1971) p. 90.

27. DEDEK, JOHN F., *Human Life*, (op. cit.), p. 31, où il se réfère à Bruno Schüller. Dans cette même ligne de pensée, voir aussi JANSSENS, LOUIS, «Ontic Evil and Moral Evil», *Louvain Studies*, 4 (1972) 115-116.

28. VAN DER MARCK, WILLIAM H. M., *Toward a Christian Ethic* (Westminster: Newman Press, 1967).

implications intersubjectives immédiates, et l'interprétation personnelle²⁹.

Dans cette ligne de pensée, Richard McCormick explique ainsi la thèse de Louis Janssens:

In summary, then, Janssens with Fuchs is arguing that it is impossible to pronounce a final moral judgement on an exterior action containing ontic evil (e.g., a killing, falsehood, contraception) without attending to the end of the inner act of the will. For a true moral evaluation two things must be considered: (1) the end of the agent, the moral goodness or badness of the end; (2) the «debita proportio» (la proportion due) of the external action to the end. Because the action in its entirety must be evaluated morally, Janssens concludes, exactly as does Fuchs, that concrete moral norms (generalizations about such actions «valent ut in pluribus». They forbid only that ontic evil which exceeds the boundaries of the measure of means to the realization of good ends³⁰.

Enfin, nos devoirs concernant le soin et la préservation de la vie ont traditionnellement été déterminés en termes d'emploi de moyens ordinaires ou extraordinaires. Les moyens sont considérés ordinaires si leur emploi est relativement facile pour le patient et son entourage; les moyens sont considérés comme extraordinaires si leur emploi est sérieusement difficile pour le patient ou son entourage³¹.

Malgré la grande relativité de ces distinctions et leur plus grande difficulté d'application, ce principe ou cette distinction est encore à la base de la morale médicale traditionnelle tant chez les théologiens chrétiens que dans les cabinets médicaux³².

29. Dans ce sens, voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, la 2^{ae}, q. 18, a. 9-11; et l'article de FUCHS, JOSEPH, «The Absoluteness of Moral Terms», *Gregorianum*, 52 (1971) 415-458.

30. MCCORMICK, RICHARD, «Notes on Moral Theology», *Theological Studies*, 36 (1975) p. 91. Voir aussi son article «Moral Notes: Abortion Dossier», *Theological Studies*, 35 (1974) pp. 351-352.

31. Par exemple, Pie XII, dans une allocution adressée à un groupe de médecins, le 24 novembre 1957; voir aussi MCCORMICK, RICHARD, «To Save or Let Die», *America*, July 13, 1974, pp. 6-10.

32. Cette distinction a été réitérée par la House of Delegates of the American Medical Association lors d'une déclaration de principe (*Journal of the American Medical Association*, 227 (1974), p. 728).

Cependant, l'application de ce principe nous semble reposer en dernier lieu sur un jugement de proportionnalité ou de raison suffisante³³. Le Dr Bernard Häring suggère de ne pas appeler «suicide» le fait de se tuer pour une raison valable, comme c'est le cas, par exemple, de l'espion sur le point d'être capturé, torturé, et qui connaît des secrets militaires dont la divulgation entraînerait la destruction de son pays³⁴.

33. Le principe de proportionnalité est la proportion due entre une fin obligatoire et le moyen nécessaire à cette fin. Pour bien appliquer ce principe, il importe de distinguer entre un mal pré-moral ou non moral et un acte moral qui, dans une situation où s'opposent deux droits, doit se fonder sur un jugement pour le plus grand bien ou le moindre mal. La meilleure étude de ce principe et de ses difficultés d'application demeure celle présentée par RICHARD MCCORMICK et PAUL RAMSAY, intitulée: *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations* (Chicago: Loyola University Press) 1978. Voir aussi l'article de RICHARD A. MCCORMICK, «Le Principe du double effet», dans *Discerner les valeurs pour fonder la morale*, *Concilium* 120 (1976) pp. 105-120.

34. Rapporté par DEDEK, JOHN F., dans son livre *Human Life* (*op. cit.*), p. 185.

Conclusion

La vie humaine, quoique sacrée et inviolable, n'est pas un absolu. Notre responsabilité sur la vie humaine implique une souveraineté pratique, dans le sens que nous devons accepter la responsabilité de porter des décisions de vie ou de mort. Certes la charge est lourde et le danger d'abuser, sérieux, car la durée de la vie ne peut être interrompue que dans des cas nécessaires pour protéger la vie ou d'autres valeurs proportionnées à la vie.

«Prendre sa durée et celle des autres entre ses mains» est certes une situation de vie ou de mort, littéralement. N'est-ce pas là demander à l'être humain de jouer le rôle d'apprenti-sorcier? Avoir le droit et le devoir de décider qui vivra et qui mourra, quand et comment, quelle responsabilité redoutable! Cependant, cette responsabilité est nôtre. «Nous sommes condamnés à décider», «avec crainte et tremblement».

Enterrer cette responsabilité sous les forces aveugles de facteurs biochimiques et organiques pieusement qualifiés de «Providence», volontairement refuser l'emploi de notre raison dans ce domaine vital, voilà qui serait fondamentalement irraisonnable et immoral. De quel droit limitons-nous notre perception de la volonté divine au seul désordre d'organes malades ou blessés, à l'exclusion des intuitions et raisonnements de personnes moralement intègres?

Certes nous marchons sur des charbons ardents. La psychologie, la technologie et la science médicale ont ouvert des possibilités qui actuellement dépassent souvent la sagesse de notre éthique et le courage moral requis pour exercer une direction humainement responsable. Et pourtant, où établir les démarcations, comment délimiter les frontières permises, sinon par notre raison?

Puisse cette réflexion théorique éclairer les principes moraux inhérents à toute éthique chrétienne concernant le droit de vie et de mort, tout en rappelant que les jugements moraux n'existent que chez des personnes spécifiques et que les valeurs humaines en question doivent être organiquement reliées, en incluant la vision personnelle et leur enracinement dans l'expérience sociale.

Je termine en répétant les mots inspirés et inspirants du Sage Qohélet, mots déjà cités en exergue:

Il y a un moment pour tout, et un temps pour tout faire sous le ciel:
Un temps pour enfanter, et un temps pour mourir;

... Un temps pour tuer, et un temps pour guérir. (Qohélet 3: 1, 2, 3)

L'ensemble de la durée appartient au cœur et à la pensée de l'être humain; à lui de réfléchir sur la suite des faits et de dominer le moment présent, face à sa responsabilité de décider qui vivra, quand, comment, malgré une compréhension toujours imparfaite des voies du Dieu Créateur et Re-créateur.

Table des matières

Liminaire	7
---------------------	---

I

PANORAMA DE QUESTIONS FONDAMENTALES

La loi: Instrument d'éducation populaire ou simple reflet de la volonté générale Pierre PATENAUDE	15
Un concept multidimensionnel de justice Michel DION	23
La loi du Père ou la père-version de l'expert Raymond LEMIEUX et Marlène MALTAIS	35
Loi et évangile chez saint Thomas d'Aquin Jean DRAPEAU	55
Rapports entre théologie et droit canonique Viateur BOULANGER	75
Les droits de la personne dans le nouveau Code de droit canonique Henri BEAUMONT	89
Droit, morale et religion en situation d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie: essai de théologie de la culture Jean RICHARD	99

II

LE DROIT EN QUESTION

Le droit, la justice et la loi dans le Deutéronome LÉO LABERGE	143
La loi dans l'Utopie de T. More et aujourd'hui Jacques DOYON	161
Déclaration des droits de l'homme ou déclaration de ses obligations? À propos d'une intuition de Simone Weil André NAUD	173

Le ministère de l'autorité Louis O'NEIL	187
Fils prodigue (<i>Lc XV</i>) et mort de la loi Léandre BOISVERT et André BÉDARD	205

III

LA MORALE EN QUESTION

Le rapport entre la morale et le droit. La pensée du Magistère Guy DURAND	223
Morale et droit: rapports collusoires — rapports critiques. Le test de la prostitution Jean-Guy NADEAU	257
Le suicide: Morale et Droit Éric VOLANT	281
L'interruption de la vie: choix personnel ou destin aveugle? Jacques GOULET	295

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome I — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 - Outils majeurs (*épuisé*)
— volume 2 - Outils d'appoint (*épuisé*)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques
en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (*épuisé*)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard
de l'indissolubilité du mariage?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*.
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de
l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le Pluralisme*.
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religiologique.
17. En collaboration, *L'homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir. *Essais sur la mort.*
Travaux d'un séminaire sur la mort.

30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir. *La peur.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes.*
Jalons pour une éducation.
32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens.*
Étude de pratiques sociales et pastorales.
35. Pierre GUILLEMETTE, Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques.*
36. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Le laïc: les limites d'un système.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
37. Arthur METTAYER, Jean DRAPEAU, *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles.*
Actes du Congrès de la société canadienne de théologie.

39994



**Achévé d'imprimer
en octobre 1987 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.**

En raison des questionnements pluralistes qui s'affrontent, quand il s'agit des valeurs éducatives, culturelles et religieuses, des spécialistes de disciplines diverses ont été invités à établir un dialogue sur ces valeurs en droit, en morale et en théologie. Ces communications ont été présentées à l'occasion du vingt-deuxième congrès de la Société canadienne de théologie.

La première partie, «Panorama de questions fondamentales», regroupe une succession d'études où des auteurs de plusieurs disciplines ont examiné des questions d'ordre général dans une problématique de crise des valeurs éducatives et culturelles vécue aux niveaux juridique, sociologique et théologique.

La deuxième partie du livre s'intitule «Le Droit en question». Y sont regroupés, selon un certain ordre historique, des articles qui, tout en maintenant un rapport général avec le droit et la loi, proposent davantage des valeurs éducatives et culturelles enseignées par la morale.

Enfin, dans «La Morale en question», on a retenu quatre conférences qui, chacune pour sa part et sous des éclairages divers, traitent des rapports entre droit et morale.

Les questionnements que suscitent ces divers exposés demeurent d'actualité car les valeurs éducatives et culturelles du droit, de la morale et de la théologie suscitent toujours une réflexion renouvelée en vue d'une action appropriée qui ne saurait être l'affaire de quelques spécialistes. Il s'agit donc d'une prise de conscience d'une situation urgente sur le plan social aussi bien que d'un discernement des valeurs.