

L'encyclique veritatis splendor : présentation critique

Autor(en): **Duquoc, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **44 (1994)**

Heft 4

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ENCYCLIQUE *VERITATIS SPLENDOR* : PRÉSENTATION CRITIQUE

CHRISTIAN DUQUOC

Résumé

La lettre encyclique de Jean-Paul II, Veritatis splendor, ne laisse pas indifférent par les questions qu'elle pose sur les rapports entre la foi et l'éthique, l'esprit et le corps, la conscience et la vérité. Toutefois, la pertinence des questions se trouve occultée, d'une part, par leur traitement autoritaire, et d'autre part, par une argumentation fondée sur une théologie obsolète. L'excès de schématisation causée par ces approches déficientes risque d'écarter cette lettre du débat éthique se déroulant dans notre société.

L'encyclique *Veritatis Splendor*¹ a suscité des réactions contrastées. Elle a été reçue assez froidement par les théologiens catholiques, puis, peu à peu les jugements se sont faits plus nuancés. On assiste à un certain apaisement. Il paraît résulter d'un soulagement que H. Küng a fort bien exprimé dans une phrase lapidaire : «rien de nouveau, sinon qu'il n'a pas été question d'infaillibilité». Bref, sur la foi de rumeurs, les théologiens redoutaient des prises de positions extrêmes; ils ont retrouvé, sous un mode quelque peu désuet et relativement modéré, l'affirmation de convictions qui ne changent en rien la situation du débat moral dans le catholicisme. Il ne faut cependant pas sous-estimer l'apport de cette encyclique: elle pose, peut-être maladroitement, quelques questions que tout moraliste contemporain doit affronter. Cette étude a pour but de mesurer la pertinence des solutions apportées.

Je l'organise autour de trois points d'inégale importance: leur ordre est inverse à celui du texte.

I. Une admonestation maladroite

II. Une reprise de la néo-scolastique

III. Des interrogations sérieuses sur les dualismes contemporains: la foi séparée de l'éthique; l'intention du corps; la conscience de la loi.

C'est donc dans le troisième moment de cette étude que seront discutés les éléments fondamentaux de l'encyclique.

¹ Parmi les huit différentes publications françaises de l'encyclique : JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*. La splendeur de la vérité. «L'enseignement moral de l'Église». Introduction de Xavier Thévenot, Paris, Cerf, 1993.

I. Une admonestation maladroite

La troisième partie de l'encyclique, le contrôle juridique, a été une des raisons majeures de l'accueil froid de nombreux théologiens catholiques. Ils ont senti dans cette volonté de contrôle un effort de l'autorité pour faire taire les dissentiments en morale, et assurer par la police ce qui ne l'était pas par la conviction. Cette stratégie est apparue dérisoire et de nature à porter atteinte à l'autorité des documents émanant des responsables ecclésiastiques.

La réaction des théologiens me semble disproportionnée. Elle risque, en effet, de passer pour un réflexe de caste et d'augmenter l'importance d'une tradition malheureuse du pouvoir central. Celle-ci doit être traitée comme un tic administratif, symptôme d'un doute sur l'argumentation proposée. Elle ne doit pas être envisagée comme la forme normale d'exercice de «l'autorité» qui doit tendre à convaincre par argument; elle est une excroissance pathologique quasi infantile s'expliquant par une situation de crise entraînant le désarroi chez les responsables. Il leur appartiendrait de redéfinir leur style d'autorité s'ils veulent être entendus dans une société où le débat est premier et s'assurer la collaboration libre des théologiens.

Les responsables catholiques, avant d'user d'une menace de sanction, devraient méditer ces deux phrases de P. André Taguieff²:

«Seule l'argumentation permet de rompre à la fois avec l'état théologique, qui survit dans l'adhésion aux absolus idéologiques, et avec l'état de guerre.»

«L'assurance dans l'anathème est inséparable de la soumission jubilatoire à l'autorité du dogme.»

L'Eglise catholique, comme témoin du Christ, n'a rien à gagner à de telles soumissions.

II. Une reprise de la néo-scholastique

L'encyclique use d'une théologie particulière, la néo-scholastique. Elle aide à traiter deux questions difficiles: celle issue de la théorie dite de l'option fondamentale, et celle des actes intrinsèquement mauvais. Le recours à la théologie néo-scholastique pour traiter ces questions aboutit à un oubli du temps. Aussi la morale proposée apparaît-elle abstraite.

1) *L'option fondamentale et sa critique*

L'encyclique critique une orientation jugée infidèle à une donnée de la théologie classique des actes moraux: l'abandon du caractère premier de l'acte au profit de l'intention dans la valeur morale de la personne devant Dieu. La théorie de l'option fondamentale relativiserait considérablement l'action effective ou l'omission coupable au profit d'une option invérifiable portant sur Dieu

² *Esprit*, 1/1/94, pp.125-127.

comme bien. Le texte officiel reproche à cette interprétation visant à relâcher le lien entre les actes et leur poids eschatologique un idéalisme conduisant au dualisme: elle déconnecterait la reconnaissance de Dieu des décisions concrètes de la moralité, au risque, sans doute, de rompre le lien entre le premier commandement et le second qui résume toutes les autres déterminations.

C'est sur ce fond d'inquiétude que suscite une banalisation des implications quotidiennes de la moralité que l'encyclique emprunte à la théologie scolastique du péché sa réfutation de la théorie de l'option fondamentale. Elle rappelle que les humains peuvent transgresser en toute connaissance de cause des impératifs graves de la loi divine, et que cette transgression affecte la qualité morale de la personne, puisqu'elle la détourne de Dieu en l'affranchissant de sa volonté: elle lui préfère un bien créé déconnecté de sa relation à la volonté divine signifiée par la loi. Une telle transgression, lorsqu'il s'agit de matière grave, est qualifiée de «péché mortel» en raison de sa conséquence eschatologique: la perte.

L'emprunt fait ici à la théologie scolastique n'honore pas la question sous-jacente à l'élaboration de la théorie de l'option fondamentale. Celle-ci ne relativise pas les actes moraux ou les omissions graves: elle les situe dans une dynamique du rapport temporel à Dieu et de la construction de la personnalité. Elle a été élaborée pour penser le rapport à Dieu dans une perspective qui ne fasse pas grever toute transgression ou omission concrète grave d'un poids éternel apparemment disproportionné. Elle tient compte de la subjectivité de l'enjeu dans l'horizon de la temporalité.

Le retour à la perspective néo-scolastique laisse entier le problème posé. En effet, cette théologie objectiviste ignore la subjectivité incertaine et ses conditionnements dans la détermination de son objet, et elle écarte la temporalité comme affectant la construction de la personnalité dans son accès à Dieu. Aussi, manquant l'articulation entre la subjectivité et son rapport à la loi, elle atomise la relation à Dieu. Sans doute s'affranchit-elle d'un certain caractère légaliste et, à terme, odieux par l'acceptation que la conscience n'accède que fort rarement à la lucidité des enjeux que requiert de soi le lien au salut ou à la perte. Bref, la gravité objective des actes ou des omissions qualifie rarement la personne dans sa relation à Dieu: l'être humain est trop peu éclairé pour que des enjeux définitifs touchent son action défaillante. On aboutit ainsi à un paradoxe. La théorie de l'option fondamentale avait pour fin de surmonter l'écart entre la qualification morale de la personne et ses actes ou omissions. L'encyclique lui reproche de le creuser, mais elle-même, par son objectivisme de la transgression ou de l'omission, et son jugement pessimiste sur la liberté dont jouissent les humains, exacerbe le dualisme dénoncé: l'articulation entre la qualité de l'être humain, ses actes et l'eschaton demeure ici impensée. Le danger de cette présentation réside dans la légèreté avec laquelle la perte est évoquée. Le christianisme risque à nouveau de paraître odieux et culpabilisant.

2) *Les actes intrinsèquement mauvais*

Dans sa défense de l'objectivité des actes, l'encyclique a discerné un danger dans ce qu'elle appelle le « conséquentialisme » et le « proportionnalisme ». Pour le dire brièvement, selon ces théories, un acte ne tient pas en lui-même : il s'inscrit dans une connexion de facteurs. Ses effets futurs entrent dans le jugement à porter, ils appartiennent de droit à l'œuvre de discernement. Dans ce cadre, il fut largement discuté aux U.S.A., pendant la dernière guerre, de la légitimité morale ou non du bombardement des populations civiles.

Considérons le texte de l'encyclique qui se rapporte à cette question (pp.119-120) :

Le conséquentialisme « entend définir les critères de la justice d'un agir déterminé à partir du seul calcul des conséquences prévisibles de l'exécution d'un choix. »

Le proportionnalisme, « qui pondère entre eux les valeurs des actes et les biens poursuivis, s'intéresse plutôt à la proportion qu'il reconnaît entre leurs effets bons et leurs effets mauvais, en vue d'un 'plus grand bien' ou du 'moindre mal' réellement possibles dans une situation particulière. »

L'encyclique poussant à l'extrême la logique de ces deux théories, note que dans une telle perspective, il ne peut y avoir interdiction absolue de comportements déterminés, même lorsqu'il s'agit d'un acte en contradiction avec une norme négative universelle.

L'encyclique refuse que ces théories puissent en appeler à la casuistique : celle-ci se déroulait dans l'horizon d'une loi douteuse et ne « remettait pas en cause la validité absolue des préceptes moraux négatifs. » Les actes intrinsèquement mauvais ne peuvent être ordonnés à Dieu et ne sauraient donc être l'objet d'un acte moral. Au § 80, l'encyclique, sur la base de Vatican II, énumère les actes intrinsèquement mauvais, sur l'immoralité objective desquels il n'y a pas de doute. Je ne suis pas sûr que la présentation corresponde à la logique de la théorie, et cela pour trois raisons :

1) La détermination des actes intrinsèquement mauvais n'est pas donnée a priori, elle est l'effet d'un affinement culturel. L'Eglise elle-même n'a pas craint pendant des siècles de justifier des actes qui furent ensuite jugés comme intrinsèquement mauvais. On ne peut aussi facilement évacuer le doute, car les préceptes négatifs sont eux-mêmes historiquement sujets à interprétation.

2) Les théories en question visent à l'établissement d'un discernement éthique là où il est nécessaire de prendre en compte les conséquences : celles-ci ne sont pas assurées d'être bonnes par la seule objectivité bonne d'un acte. Ce dernier se situe dans un entrelacs de facteurs.

3) Les théories en question veulent traiter de façon rationnelle la question si difficile des conflits de devoirs : la connaissance du mal par le précepte négatif est souvent insuffisante pour choisir l'acte à accomplir. Le cas si complexe de la bioéthique illustre à quel point il est difficile d'acquiescer un

juste discernement en dehors du débat et de la prise en compte des conséquences. N'ayant pas à débattre des raisons conduisant à l'élaboration de ces théories, l'encyclique dérive vers une solution abstraite, sans autre intérêt que de devoir susciter l'intransigeance dans les conflits concrets. L'intransigeance est parfois nécessaire. Sa postulation est ici trop abrupte pour convaincre.

3) *L'oubli du temps*

La faiblesse des critiques de l'encyclique à l'égard des théories de l'option fondamentale, du conséquentialisme et du proportionnalisme provient de l'oubli du temps.

En effet, les théories critiquées se donnent pour tâche d'intégrer la temporalité ou l'historicité comme élément majeur du discernement moral. Ces théories visent à éviter la figure du dilemme, du tout ou du rien. Pour ce faire, elles introduisent des nuances dans le jugement moral, puisque l'agir moral articule un sujet historique et une action ou omission située. Le référent du précepte, même négatif, ne suffit pas à penser le devenir de l'être moral, sinon par abstraction. Cet oubli ou cette incapacité est d'autant plus regrettable que le dessein majeur de l'encyclique est d'écarter le dualisme. Ce point qui interroge très particulièrement nos pratiques de dissociation appelle une grande attention au devenir de l'être humain.

Cette attention manquant, la dénonciation du dualisme de la foi et de la pratique, de l'esprit et du corps, de la conscience et de la vérité ou de la loi sombre dans l'abstraction, et la liberté dont l'excès est dénoncé est une construction de l'esprit et non une donnée politique et socio-psychologique effective, sauf cas particuliers. Il reste que, derrière les critiques de l'encyclique, se dessine ce qui est l'objet du souci majeur de cet écrit: le dualisme.

III. Des interrogations sérieuses sur certains dualismes

L'encyclique dénonce la dissociation entre liberté et vérité: elle ne correspond pas à ce qu'est l'homme, elle mène à la destruction, car la figure d'autrui est alors écartée comme médiation première de la connaissance de soi et de Dieu. Cette dissociation se présente sous la forme d'un manque d'intérêt à l'égard de plusieurs articulations: foi et pratique éthique; intention ou esprit et corps; conscience et loi ou vérité.

Je présente, à partir de ces trois dissociations, la trame majeure de l'encyclique et son interrogation digne d'être écoutée.

a) *La foi séparée de l'éthique*

La méditation sur le jeune homme riche qui ouvre l'encyclique a pour fin de manifester que la foi ou remise inconditionnelle de soi à Dieu ne saurait être séparée de la reconnaissance du prochain signifiée dans les dix Paroles. L'articulation des deux tables de la Loi conduit à une habitation mutuelle de

la recherche de Dieu et du respect d'autrui. A tel point d'ailleurs que la non-reconnaissance de Dieu, dans l'athéisme, à condition qu'il soit de bonne foi, ne conduit pas à la perdition: le Dieu nié est respecté dans son image. La vérité de la reconnaissance de Dieu se manifeste visiblement dans le respect ou l'amour d'autrui.

L'encyclique se contente d'énoncer ce principe: ce n'est pas rien. Mais elle n'a peut-être pas mesuré que la tradition chrétienne pousse à deux interprétations peu conciliables:

- ou bien on insiste sur le caractère incomparable et gratuit de la reconnaissance de Dieu par rapport à l'éthique: celle-ci ne saurait en être la mesure ou la médiation;
- ou bien elle dénonce le caractère ambigu d'une reconnaissance de Dieu sans effet dans le respect d'autrui au point que l'essence du christianisme en vient à se confondre avec ce respect et que l'accès à Dieu par des chemins non éthiques paraît superflu. Tout est donc donné dans l'éthique et le christianisme serait en quelque sorte réalisé dans les droits et les devoirs accessibles dans le débat ou dans l'interlocution.

La séparation n'est pas la volonté de relativiser soit la foi, soit l'éthique; elle provient du fait que l'articulation de ces deux pôles ne s'impose pas nécessairement à l'interprétation chrétienne. La question n'en est pas moins centrale. Il serait opportun d'envisager sur ce point un débat portant sur la foi, les œuvres et la loi naturelle, de façon à éviter que le christianisme devienne soit une relation à Dieu sans inscription temporelle soit une éthique sans lien à Dieu.

b) *L'intention, l'esprit et le corps*

La seconde forme de dualisme que l'encyclique décèle dans notre pratique actuelle est la séparation qui s'instaure entre l'intention et le corps. Celui-ci y est traité comme un matériau neutre, alors qu'il fait partie intégrante de la personne, puisqu'il est le lieu de la présence à autrui et à soi-même. Evidemment, on insinuera que cette critique a pour fin d'évoquer l'horizon de la loi naturelle et de renvoyer à une référence objective autre que le débat: le respect d'autrui dans la bioéthique. Sans doute, mais il y a une vraie question, peut-être même derrière certaines maladresses, posée par le transfert à l'être humain de la technologie de la nature inanimée, végétale ou animale. Les questions autour de la santé ne sont pas étrangères au statut du corps comme partie intégrante de tout être humain.

Egalement, en connexion avec cette problématique, se pose la question du sens de l'institution: elle est ce qui permet à l'interlocution d'affronter la durée; en ce sens, elle relève des rapports à autrui. Elle ne saurait donc être traitée comme un matériau neutre, comme si l'intention d'un lien respectueux à autrui pouvait s'affranchir de la justesse des médiations structurelles: elle fait d'une certaine manière corps avec ces médiations.

Je soupçonne que cette problématique est habitée par le rejet des principes du libéralisme économique: la structure n'y a aucune importance, le jeu des intérêts privés travaillant à long terme par leurs conflits mêmes à l'intérêt commun. C'est là, pour l'encyclique, introduire la force comme loi de régulation sous couleur d'honorer la liberté d'entreprise. Le jeu des médiations s'y trouve séparé de la raison et du sens.

Il eût sans doute été plus convaincant, pour beaucoup, de faire appel à une loi raisonnable, plutôt qu'à une loi naturelle, ce mot étant affecté d'une grande ambiguïté. Dans l'encyclique, le mot «nature» a pour but de signifier un arrêt à la manipulation arbitraire. Pourquoi ne serait-ce pas le cas de la «raison»? Certes, mais à une condition: que celle-ci soit ce en quoi et à partir de quoi les hommes conversent, et que nul d'entre eux n'en représente l'hypostase.

c) *La conscience et la vérité : le rôle de la loi*

La réflexion sur la conscience et son rapport à la vérité, dans l'encyclique, prend origine dans la défiance à l'égard d'une volonté d'autonomie estimée moderne, qui aboutirait à faire de la raison la source ou le fondement des normes morales (cf. § 36).

En d'autres termes: la raison ne renverrait à aucune altérité. Le concept de loi naturelle, par contre, ne se tient que dans son annonce de l'autre. Cette loi participe à ce qui est appelé «loi éternelle». La raison n'est donc pas close: il existe en elle l'indice de l'autre, limite de son autonomie. Il n'appartient pas à l'être humain de décider du bien et du mal (cf. Gn 2, 16-17). En bref, le concept de loi naturelle a pour but de signifier la limite de la raison humaine.

La conscience morale s'inscrit dans cette articulation: elle témoigne que dans la personne affrontée à des options concrètes où il y va du bien et du mal, il s'agit à la fois d'elle-même et d'un autre qu'elle-même.

Même si le rapport à l'autre est fondamental, il n'en demeure pas moins que la conscience donne à l'universalité de la loi sa forme concrète, son «ici et maintenant». Elle est responsable du passage du principe au concret; aussi est-elle la norme immédiate de la moralité personnelle, alors que la vérité établie par la loi divine est la norme universelle et objective de la moralité.

L'encyclique peut donc conclure au § 61 que dans le jugement pratique de la conscience qui impose à la personne l'obligation d'accomplir un acte déterminé se révèle le lien entre la liberté et la vérité.

La conscience représente donc l'instance ultime, mais subjective, de la moralité, elle n'est pas le garant de la vérité signifiée par la loi. Il n'en reste pas moins que, dans la mouvance du monde, le passage de la vérité universelle signifiée par la loi à la singularité de l'acte dont répond la conscience, témoigne d'un écart. Celui-ci est le lieu où se recherche la vérité puisque celle-ci ne se donne pas en sa singularité concrète. Si la conscience n'est pas le juge infaillible du vrai, si elle est incertaine, cela signifie qu'elle n'a pas accès immédiat à la vérité dans sa particularité même. Malgré cette contingence, elle n'en est pas moins ce qui détermine le subjectivement vrai. C'est dans cet écart entre

sa faillibilité et sa certitude subjective que se glisse l'obligation de s'éclairer, bref, de s'inscrire dans une dynamique de conversion. C'est en raison de cette maturation toujours en devenir que l'Eglise se situe comme aide à la conscience.

Cette présentation donne lieu à une double interrogation :

1) elle semble orienter, dans la pédagogie visant à la maturation de la conscience, vers une place privilégiée de l'Eglise enseignante, au point que l'obéissance à ses déterminations dispenserait du risque de la décision. On aurait affaire à un jeu de substitution : les responsables de l'Eglise, en opérant eux-mêmes le passage du principe au concret, dispenseraient de l'angoisse de la décision inhérente à la faillibilité de la conscience. L'accès à la certitude subjective passerait par la médiation de l'autorité, dispensant ainsi de la décision risquée, parce qu'aucune objectivité scientifique de la vérité ne s'impose en morale. Cette substitution expliquerait l'admonestation aux théologiens et le refus du dissentiment dans l'Eglise catholique. Je ne suis pas certain que ce ne soit pas là, poussée jusqu'à l'absurde, la logique virtuelle du texte ; elle contredirait alors l'affirmation claire que la conscience est la norme immédiate de la moralité pour la personne. Un espace de jeu doit être reconnu. La question demeure du statut de la pédagogie, du témoignage et du rôle de l'autorité ecclésiastique. Cette dernière serait tentée de se substituer à la démarche de la conscience.

2) Elle exagère la signification anti-religieuse de la référence moderne à la liberté et à la conscience, et elle présente de manière caricaturale la notion d'autonomie, comme si l'homme s'érigait en Dieu. Mais c'est là un fantasme habitant beaucoup de documents officiels dans leur opposition à la modernité depuis le début du XIX^e siècle. Ce fantasme est peu justifié, car l'émergence moderne de la liberté et de la conscience est facteur d'un ensemble de conflits issus d'un affrontement des traditions : l'objectivité de la société et de ses règles ne définit pas intégralement le sujet. Ce sujet est lui-même habité par mille conditionnements qui font de la liberté et de la conscience, non pas des données en soi, mais des instances dynamiques qui s'instaurent dans le dialogue social conflictuel. Ces aspects sont quelque peu méconnus par l'encyclique.

Je dirai ceci pour conclure : l'encyclique s'était donné pour tâche la mise en lumière d'une articulation entre des pôles fondamentaux de l'existence morale, afin d'éviter des oppositions duelles. La question est bien posée, les oppositions duelles ne font pas sens, car elles n'ouvrent à aucun avenir. Représentant un jeu spéculaire, elles risquent de conduire au nihilisme, maladie de la volonté ou du désir analysée par Nietzsche.

Malheureusement l'argumentation laisse à désirer et les solutions proposées rendent perplexe. Il est clair que l'instrument rationnel utilisé, la théologie traditionnelle, n'était pas en mesure d'affronter une question aussi ardue, ce qui explique l'excès de schématisation, et la tentation d'une inflation autoritaire.