

Faculté de théologie



**LA LOI NATURELLE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE
CATHOLIQUE APRÈS VATICAN II**

Lecture et appréciation critique à partir du document « *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* » de la Commission théologique internationale

Mémoire présenté par **Jean Baptiste ZEKE**
en vue de l'obtention du diplôme de Master
en Théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur Éric GAZIAUX

Année académique 2014-2015

À Rose Kidiamboko Nsasa, ma chère maman.

AVANT-PROPOS

Durant les deux années de notre parcours académique à l'Université catholique de Louvain (UCL), nous avons bénéficié du soutien et des encouragements d'un grand nombre de personnes qui nous ont aidé à tenir face aux défis de la vie sociale, spirituelle et académique, mais dont les noms ne sauraient être repris sur cette page. Toutefois, nous saisissons cette occasion pour remercier tous les membres du corps professoral et administratif de la Faculté de théologie pour leur contribution à notre formation et à notre croissance intellectuelle, à travers les enseignements et le service de qualité dont nous avons été bénéficiaire.

Qu'il nous soit permis de citer exceptionnellement quelques noms. Nos remerciements les plus cordiaux s'adressent particulièrement à monsieur le professeur Éric Gaziaux, Doyen de la Faculté de théologie, notre promoteur qui, par sa disponibilité, son amour du travail bien fait, ses conseils, et sa patience, nous a accompagné dans la réalisation de ce travail. Ses enseignements, sa méthode, et ses remarques, ont inspiré, stimulé et orienté notre réflexion. Nous exprimons notre sincère gratitude aux Professeurs Louis-Léon Christians et Dominique Jacquemin, membres de l'équipe d'encadrement et lecteurs, pour leurs conseils et directives lors de la présentation de notre projet de mémoire, dans le souci de nous voir réaliser un travail sensé et cohérent ; mais aussi pour le temps qu'ils auront encore à consacrer à la lecture et à l'évaluation de ce mémoire.

Merci aux Pères augustins de la Province belge, spécialement au Père Paul De Wit, O.S.A., Prieur provincial et à tous les membres de son Conseil, pour la prise en charge de notre séjour en Belgique et de nos études à l'Université. Merci également aux Pères Martin Banga, O.S.A. et Georges Mizingi, O.S.A., Vicaires successifs de l'Ordre de saint Augustin au Congo, ainsi qu'aux membres de leurs Conseils respectifs, pour avoir permis et facilité ma formation théologique à l'UCL.

Enfin, nous saluons la fraternité de nos confrères de la communauté Saint Nicolas de Tolentino à Bouge : les Pères Laurent, O.S.A., Jules, O.S.A., et Fidèle, O.S.A., ainsi que les Sœurs de saint Augustin. Puissent tous nos ami(e)s, particulièrement monsieur Franco Labate, ainsi que tous ceux et celles qui nous ont donné de leur temps, leur amitié ou nous ont aidé d'une certaine façon, trouver ici l'expression de notre hommage et de notre gratitude ; et que Dieu soit leur joie et leur récompense.

INTRODUCTION

1. Problématique

L'humain se définit avant tout comme un être rationnel, capable de connaître et/ou de discerner par lui-même, le bien et le mal, c'est-à-dire de découvrir dans sa nature et grâce à la raison, les normes de son agir. Du point de vue épistémologique, on dirait même de ce discernement qu'il est une forme de « re-connaissance », ou une connaissance participée, puisque le bien et le mal, en tant que réalités objectives et universelles fondées sur la vérité même des choses, précèdent le choix libre du sujet et ne dépendent pas de lui¹. Mais il est difficile de répondre à la question de savoir pourquoi certaines choses, certains actes sont considérés comme bons ou justes, et d'autres comme mauvais ou injustes. Pire, dans le contexte culturel et intellectuel des sociétés libérales, ces termes s'utilisent parfois à des fins purement partisans ou idéologiques.

Le monde contemporain est à la fois globalisé et fragmenté ; un monde marqué par une pluralité de cultures, une diversité de rationalités, d'idéologies, de visions du monde, de convictions religieuses... ; un monde dans lequel l'entente entre les hommes sur le plan éthique devient malaisée. Néanmoins, en considérant les fondements de nos convictions, on découvre qu'en dépit de différences biophysiques qui constituent la mosaïque de l'humanité, et malgré les diversités de nos cultures et traditions, il existe « quelque chose », une « intuition du bien », un « sens moral », que tous les hommes semblent avoir en commun et qui fait d'eux des êtres d'une même espèce, membres d'une même « *humanité* ». Depuis l'antiquité gréco-romaine, ce « *quelque chose* », ce patrimoine éthique commun à toute l'humanité a été désigné par l'expression « loi naturelle ».

Dans le contexte actuel où le décrochage entre l'agir humain et l'ordre éthique va de plus en plus croissant et où le « vivre-ensemble » devient problématique, le besoin d'une éthique universelle se fait plus que jamais une nécessité, et le dialogue s'avère être le maître-mot. Par conséquent, l'Église propose la loi naturelle comme la seule base crédible pour un dialogue fécond entre les hommes, les cultures et les traditions philosophico-religieuses en vue d'une éthique universelle.

¹ Cf. Serge-Thomas BONINO, *Questions autour du document : À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, dans *Transversalité*, 117 (2011), p. 11-25, p. 12, en ligne : DOI : 10.3917/trans.117.0009.

Mais le problème reste loin d'être résolu pour deux raisons principales. Premièrement, le concept de loi naturelle demeure une notion parmi les plus polysémiques et donc les plus ambiguës du discours théologique. Souvent il est confondu aux lois mécaniques de la nature, aux lois biologiques déterminant le fonctionnement des êtres vivants, ou aux déterminismes régulant le cours des événements dans l'univers physique. Deuxièmement, l'idée même d'une « éthique universelle » ne fait pas l'unanimité au regard de la pluralité et de la diversité de visées (idéaux) éthiques propres à chaque culture ou société particulière. C'est donc dire que la loi naturelle reste un concept à étudier et/ou à clarifier. D'où le choix du thème de notre travail : *La loi naturelle dans l'enseignement de l'Église catholique après Vatican II. Lecture et appréciation critique à partir du document « À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle » de la Commission théologique internationale.*

2. Intérêt du sujet

La question de la loi naturelle nous plonge au cœur de l'éthique fondamentale, dans la mesure où elle fait appel à la question du statut de la rationalité et au problème de l'autonomie et de la théonomie de la conscience en éthique théologique². Bien qu'originellement la loi naturelle ne soit pas une doctrine propre à la foi chrétienne, la pensée chrétienne catholique l'assume de telle sorte qu'on pourrait même parler d'une véritable récupération de la part de l'Église. Cette notion jouit d'une longue tradition dans l'histoire de la théologie chrétienne. Nombreux sont les penseurs chrétiens qui, à l'instar de Thomas d'Aquin, en ont fait des élaborations qui s'imposent comme des références incontournables ; et elle reste présente et actuelle dans l'enseignement de l'Église.

Le développement récent de la doctrine morale de l'Église catholique témoigne d'une prise d'ampleur, d'un accroissement d'intérêt pour la loi naturelle, surtout sous les pontificats successifs de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI, intérêt qui culmine dans la publication du document : « *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* » en 2009 par la Commission théologique internationale (CTI).

Dans le cadre de notre formation en éthique théologique, nous portons un intérêt particulier pour des questions d'éthique fondamentale en général, et celles relatives à la loi naturelle en particulier, surtout à cause de la place qu'elle occupe dans les enseignements

² Cf. Xavier THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 51.

éthiques du Magistère. Ainsi, nous aimerions étudier cette notion pour trois raisons principales : saisir la place que l'Église lui reconnaît, et spécialement le rôle qu'elle joue dans ses enseignements éthiques ; évaluer sa pertinence et ses enjeux pour la réflexion éthique contemporaine, aussi bien en éthique fondamentale qu'en éthique appliquée ; enfin, répondre à la question : dans quelle mesure la loi naturelle peut-elle être le fondement d'une éthique universelle ? Tels sont les motifs qui justifient le choix de la loi naturelle comme thème de notre travail de mémoire.

3. Visée du travail

Dans le contexte de nos sociétés libérales où le dialogue et la réflexion éthique avec et sur la culture moderne et entre les différentes cultures et traditions philosophico-religieuses devient une nécessité absolue, la loi naturelle est l'une de notions éthiques et philosophiques fondamentales qu'il importe de connaître, surtout lorsqu'on s'intéresse aux débats sur les questions éthiques. Pour ce faire, notre étude porte sur le « pourquoi » plutôt que le « quoi » de la loi naturelle ; même si en regardant le pourquoi, nous devons nécessairement tenir compte du quoi pour approfondir notre compréhension. Elle est un premier essai de compréhension destiné à nous donner un aperçu, une première saisie de la doctrine de la loi naturelle. D'où le triple objectif suivant.

Tout d'abord, comprendre le développement de cette doctrine d'un point de vue historique, depuis Vatican II. Ensuite, explorer et analyser le sens (contenu) que l'Église donne à ce concept, ainsi que la *nouveauté* qu'elle apporte dans la compréhension de cette notion, en ces temps où elle apparaît de plus en plus comme un héritage désuet. Et enfin, évaluer la pertinence de cette doctrine au regard des enjeux et des défis éthiques de la culture contemporaine.

4. Défis et délimitations du travail

La loi naturelle est un thème actuel, mais à la fois trop vaste et trop complexe pour un travail de master en théologie. Elle fait l'objet d'une très longue tradition, de multiples et diverses prises de position et élaborations, et par conséquent, d'une littérature abondante aussi bien en éthique philosophique qu'en éthique théologique. Tous ces paramètres rendraient la tâche difficile à quiconque voudrait entreprendre une recherche sur ce thème. Nous avons rencontré, entre autres, trois défis majeurs qui ont constitué de vraies limites pour notre étude.

Le premier défi a été de savoir orienter la recherche de manière à ne pas nous perdre dans cet immense labyrinthe qu'est le thème de la loi naturelle. Le deuxième a été de pouvoir réunir au cœur de cette littérature prolixe, les ouvrages nécessaires pour une étude conséquente selon l'orientation qui a été prise. Le troisième a été au niveau de l'articulation des trois axes (historique, réflexif et pratique), pour travailler la question de manière cohérente et concise.

Par conséquent, dans le cadre restreint de ce travail, nous limitons notre étude à la période allant de Vatican II à la fin du pontificat de Benoît XVI. Elle est entreprise essentiellement grâce à la lecture critique de quelques documents officiels du Magistère, jouissant d'une autorité doctrinale en matière d'éthique, à savoir les textes du concile, quelques encycliques évoquant la loi naturelle, notamment *Humanae Vitae*, *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae*, *Fides et Ratio* ; le *Catéchisme de l'Église catholique* et les Instructions *Persona Humana et Donum Vitae* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF) ; le document de CTI (2009), qui constitue notre texte de base ; ainsi que d'autres textes que nous estimons importants pour le traitement de ce thème, entre autres, les discours de Benoît XVI faisant allusion à la loi naturelle.

5. Méthode et subdivision du travail

Pour atteindre nos objectifs, nous tentons de réaliser une étude transversale, grâce à la lecture critique de documents cités ci-haut, documents que nous essayons d'analyser à la lumière de défis que la culture moderne oppose à l'éthique théologique. Notre étude s'articule en quatre chapitres.

Le premier étudie le développement la doctrine de la loi naturelle après Vatican II dans une perspective historique (diachronique). Ce survol historique couvre la période allant de Vatican II à Benoît XVI, et aborde la question de savoir comment la doctrine de la loi naturelle a évolué après le concile, afin de s'enquérir de différentes articulations et/ou des changements dont elle a fait l'objet.

Le deuxième réfléchit sur la doctrine de la loi naturelle telle que présentée par le document de la CTI (2009). Loin de vouloir nous contenter d'une simple recension, nous essayons de porter un regard critique sur son contenu, sur fond des questions relatives à la compréhension et la réception de la doctrine de la loi naturelle, mais aussi des ambiguïtés et objections dont souffrirait cette doctrine. Notre analyse se fonde sur une remise en question de

la proposition de l'Église selon laquelle la loi naturelle serait « *le fondement d'une éthique universelle* ».

Le troisième chapitre apprécie la pertinence de la doctrine de la loi naturelle au regard de la complexité des questions et des défis éthiques suscités par la culture contemporaine. Il pose la question de savoir si la loi naturelle, tant défendue par l'Église, représente un concept abstrait, uniquement bon pour la spéculation intellectuelle, ou alors une catégorie théologique opérante, utile pour la réflexion et le discernement sur les questions éthiques en débat et dans des situations conflictuelles. Cette réflexion est entreprise à travers l'évaluation critique du post-humanisme, courant intellectuel qui fonde ses prétentions sur les avancées biotechnologiques et biomédicales.

Enfin, tout est repris et synthétisé dans une note conclusive qui constitue le quatrième chapitre de ce travail. Celle-ci ne s'arrête pas à une simple récapitulation de l'ensemble du parcours, mais essaie surtout d'apprécier la doctrine catholique de la loi naturelle d'un point de vue critique, pour finalement proposer quelques pistes pour d'éventuels approfondissements.

CHAPITRE 1

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA LOI NATURELLE : DE VATICAN II À BENOÎT XVI

Ce chapitre étudie le développement de la doctrine catholique de la loi naturelle (*lex naturalis*) dans une perspective diachronique à partir du concile Vatican II. Le choix de Vatican II comme point de départ s'explique par deux raisons : la première est le souci de concision, vu le cadre restreint de ce travail au regard de la vastitude et de la complexité du thème de la loi naturelle. La deuxième est l'importance que recèle cet événement dans l'évolution de la théologie catholique ; si l'on doit admettre que ce concile a marqué un tournant décisif qui a entraîné des changements importants dans l'histoire du catholicisme moderne³. Concrètement, il est question de saisir d'un point de vue historique, les principaux moments qui ont marqué le développement de la doctrine de la loi naturelle après le concile.

Mais une telle entreprise ne saurait se réaliser sans regarder la situation de l'éthique théologique dans son ensemble. D'où les deux points qui composent ce chapitre : le premier scrute les différentes manières dont le concile a affecté la théologie en général, et l'éthique théologique en particulier. Le second explore les grands moments de l'évolution de la doctrine de la loi naturelle après le concile à travers l'analyse de textes magistériels.

1.1 Vatican II et l'éthique théologique

Pour bien saisir et apprécier l'état actuel de la question de la loi naturelle dans la doctrine catholique, il faut s'enquérir de la manière dont Vatican II a affecté la théologie en général et l'éthique théologique en particulier : ce qui suppose une herméneutique du texte conciliaire.

1.1.1 Des nouvelles pistes pour la théologie

Nous trouvons chez Charles Curran, Philippe Bordeyne et Éric Gaziaux des analyses du texte conciliaire qui nous paraissent éclairantes sur les multiples manières dont Vatican II a révolutionné la théologie.

³ Cf. Dominique FOYER, *La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique*, dans Éric GAZIAUX et Laurent LEMOINE (éd.), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?* (Hors-série, 7), Paris, Cerf, 2010, p. 31-47, p. 31.

Dans sa lecture, Éric Gaziaux⁴ commence avec la remarque selon laquelle il n'y a pas dans le corpus du concile Vatican II de textes donnant expressément un exposé complet et structuré de la morale chrétienne. Cependant, le concile offre des ouvertures indiscutables à propos de la morale⁵. Philippe Bordeyne note quant à lui que Vatican II n'a pas abordé les questions d'éthique ; pourtant, il constate qu'il y a aujourd'hui une certaine réappropriation du concile en éthique théologique⁶ ; ce qui voudrait dire qu'un travail herméneutique de textes conciliaires a été mis en œuvre.

En effet, Vatican II a profondément affecté la théologie catholique dans pas mal d'aspects, entre autres : la mission de l'Église, la conscience de l'histoire, l'accent sur la personne humaine, la vocation universelle des chrétiens, l'articulation entre l'Écriture sainte et la théologie, entre l'éthique et la dogmatique, entre la foi et la vie, la méthode de l'éthique théologique, l'œcuménisme et le dialogue interreligieux, le dialogue avec le monde moderne, etc.

a) *La mission de l'Église*

Gaudium et Spes (GS) définit ce que doit être l'attitude de l'Église vis-à-vis de l'humanité : « la solidarité » avec la famille humaine, dans ses joies et ses espoirs, ses tristesses et ses angoisses. Car, rien de vraiment humain ne doit être étranger aux disciples du Christ⁷. Du coup, le concile a ouvert une nouvelle perspective quant à l'autocompréhension de l'Église, une perspective théologique⁸. Plutôt que de se comporter en détentrice d'un code moral universel et éternel, l'Église devrait désormais se tenir dans la proximité des réalités et des interrogations fondamentales des hommes, en y proposant une parole de salut⁹ : la Bonne Nouvelle. GS invite ainsi l'Église à passer du rôle de dépositaire de « vérités-réponses » valides et opérantes toujours et partout, à celui d'accompagnatrice de l'homme dans la contingence et la complexité de ses expériences ; à mettre en œuvre ce qu'Éric Gaziaux appelle « une anthropologie théologique de destinée » ; c'est-à-dire une relecture théologique de l'expérience humaine et « une morale de

⁴ ÉRIC GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui : quelles suggestions ?, dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMEN (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle* (Cogitation fidei, 254), Paris, Cerf, 2006, p. 203-216.

⁵ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 203-204.

⁶ Cf. Philippe BORDEYNE, *La réappropriation de Vatican II en théologie morale. Une redécouverte de la particularité chrétienne*, dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMEN (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle* (Cogitation fidei, 254), Paris, Cerf, 2006, p. 153-176, p. 153.

⁷ Cf. VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et Spes*, dans Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral* (La pensée chrétienne), Montréal – Paris, Fides, 1967, n° 1.

⁸ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 207.

⁹ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 205.

l'humanité »¹⁰. D'où la nécessité d'une étroite collaboration entre l'éthique et la dogmatique, spécialement la Révélation.

b) La conscience de l'histoire

L'approche proposée par Vatican II prend en compte l'histoire. Elle met l'accent sur le particulier et le contingent, tout en maintenant les continuités avec le passé. Cette méthode que Charles Curran qualifie d'inductive¹¹, a fortement révolutionné la théologie catholique. En effet, la communauté chrétienne a un message de salut à proposer à tous ; et pour cela, il faut une prise en compte du mouvement de l'histoire humaine. Et puisque l'homme est un être incarné dans une histoire, c'est au cœur même de l'existence de l'homme en tant que sujet d'une histoire, que s'offre une voie de salut qui est libération et accomplissement¹². Autrement dit, la Parole de Dieu qui vient d'au-delà de l'histoire est communiquée dans le temps et à travers l'histoire humaine.

Ainsi, GS parle de la situation de l'homme dans le monde et des changements qui affectent sa culture en termes de « signes des temps » qu'il faut scruter et interpréter à la lumière de l'Évangile, d'une manière adaptée à chaque génération¹³. Par signes des temps, le concile entend une véritable métamorphose sociale et culturelle, des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe, changements provoqués par l'homme, par son intelligence et son activité créatrice ; ils rejaillissent sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir, tant à l'égard des choses qu'à l'égard de ses semblables¹⁴. Ainsi, la discipline théologique ne devrait plus prétendre à des certitudes fermes quant à ses conclusions en matière de morale, puisque les développements historiques peuvent toujours entraîner des nouvelles situations et des changements¹⁵.

c) La vocation universelle des chrétiens

Vatican II a rappelé la vocation universelle de tous les chrétiens à la sainteté¹⁶. Les chrétiens sont invités à prendre une plus grande responsabilité envers le monde en travaillant dans tous les domaines pour parvenir à une meilleure condition humaine. Le concile s'adresse à des personnes qui sont à la fois porteuses d'une destinée par essence, et d'une vocation par grâce.

¹⁰ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 207.

¹¹ Cf. Charles E. CURRAN, *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, New York, Continuum, 1996, p. 103.

¹² Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 205.

¹³ Cf. GS, n° 4,1.

¹⁴ Cf. GS, n° 4,2.

¹⁵ Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 103.

¹⁶ Cf. VATICAN II, *Constitution dogmatique Lumen Gentium sur l'Église*, n° 39-42.

Cette vocation se comprend à la lumière de la révélation telle que comprise par *Dei Verbum*, non pas en termes de transmission d'une doctrine surnaturelle imposée à l'homme de l'extérieur, mais comme une autorévélation de Dieu¹⁷.

L'autorévélation divine implique la participation et la communion, c'est-à-dire des bonnes relations personnelles rendues possibles par ce Dieu qui se communique, et la participation responsable de l'homme aux biens divins, les biens susceptibles de bâtir le Royaume de Dieu. Cette approche invite à surmonter, d'une part, toute dichotomie entre l'accomplissement personnel et la dimension sociale de l'agir ; et d'autre part, les césures entre la dogmatique et l'éthique, entre l'éthique et la mystique¹⁸, entre la foi et la vie quotidienne. Ainsi, le champ de l'éthique théologique ne devrait plus se réduire à la formation des juges en vue du sacrement de pénitence en mettant l'accent sur le péché. L'éthique théologique doit désormais se centrer sur la vie¹⁹.

d) La foi et la vie

GS exhorte les chrétiens à dépasser le divorce entre la foi dont ils se réclament et leur comportement quotidien, en remplissant avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres et en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile²⁰. En s'appuyant sur la consistance du monde créé et porté par l'amour du Créateur, et en reliant la grandeur de la création à une perspective christologique selon laquelle le Christ libère et conduit ce monde à son accomplissement sans toutefois se substituer à la réponse de l'homme²¹, le concile a rappelé la mission originelle de l'homme d'être « co-créditeur » avec Dieu.

En ce sens, l'éthique doit s'enraciner davantage dans « une perspective du don et de l'amour ». Car la dimension éthique de l'homme est sa participation à l'œuvre libératrice et salvifique de Dieu. Le don de la création qui suppose et attend une réponse de l'homme, suscite la créature dans sa consistance et sa capacité de responsabilité. Ceci dit, créé passivement responsable, l'homme est appelé à exercer activement sa responsabilité²².

¹⁷ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 207.

¹⁸ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 208.

¹⁹ Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 103.

²⁰ Cf. GS, n° 43.

²¹ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 208.

²² Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 210.

e) *La théologie et l'Écriture sainte*

Le Décret sur la formation des prêtres « *Optatam Totius* » (OT) parle explicitement de l'éthique théologique²³. Le concile recommande un soin particulier dans l'enseignement de l'Écriture sainte aux séminaristes, comme l'âme de toute la théologie. On devra s'appliquer à perfectionner l'éthique théologique dont la présentation scientifique, plus nourrie de la Sainte Écriture, devrait mettre en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde²⁴.

Puisque l'Écriture sainte contient la Parole de Dieu et puisqu'elle est inspirée, la théologie sacrée devra s'appuyer sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent²⁵. Cette directive conciliaire fait de la Révélation le principe le plus haut de la connaissance en éthique théologique. Toutefois, il ne s'agit pas de recourir à l'Écriture comme argument pour soutenir quelques principes moraux particuliers. Il n'est pas non plus question d'élaborer une théologie morale biblique. Il est plutôt question de l'orientation et de la conception fondamentales de l'éthique théologique. Tout exposé morale doit être dirigé et doit reposer sur la conception biblique fondamentale²⁶.

f) *La méthode*

Vatican II a jugé nécessaire de rénover l'éthique théologique et d'en faire une « exposition scientifique », de façon à rendre compte de l'ensemble du mystère chrétien de la manière la plus ferme, et cela en dialogue avec les autres disciplines théologiques et les sciences humaines²⁷. Autrement dit, une vie chrétienne cohérente nécessite une attention particulière à la Sainte Écriture et une ouverture à l'interdisciplinarité et à une pluralité d'approches. Ainsi, l'éthique théologique postconciliaire est ouverte à plusieurs approches différentes. Elle est caractérisée par un pluralisme de courants et de méthodes²⁸, si bien qu'on ne saurait parler d'une méthode monolithique en éthique théologique, malgré la prévalence de certains accents traditionnels²⁹.

²³ Cf. Éric GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (Bibliotheca ephemeridum theologicum Lovaniensium, CXIX), Louvain, Leuven University Press, 1995, p. 180.

²⁴ Cf. OT, n° 16.

²⁵ Cf. DV, n° 24.

²⁶ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 182.

²⁷ Cf. OT, n° 16.

²⁸ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 199.

²⁹ Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 106.

g) *L'accent sur la personne humaine*

Le concile a adopté une approche personnaliste, en accordant une grande importance à la personne humaine comme sujet. La personne devient le critère et la fin de toute évaluation, de toute réflexion et de toute démarche en éthique théologique. Le concile a insisté sur la dignité de chaque personne comme fondement de la liberté³⁰. L'accent sur la personne, joint à l'appel à la sainteté, souligne l'importance que l'éthique théologique doit accorder à la croissance et au développement moral de la personne³¹.

h) *L'œcuménisme et le dialogue interreligieux*

Autre fait remarquable, Vatican II a encouragé le dialogue avec les chrétiens d'autres confessions et les autres religions. À en croire Charles Curran, l'œcuménisme influence profondément la théologie catholique, si bien qu'on ne saurait faire de l'éthique théologique sans cette ouverture au dialogue³². Dans un esprit d'ouverture à d'autres rationalités et traditions, le concile a donc apprécié plus clairement le rôle central du dialogue dans la vie et la pensée de l'Église.

i) *Dialogue avec le monde moderne*

Enfin, le concile a particulièrement insisté sur l'importance du dialogue comme expression de solidarité avec le monde moderne. Car, dans tous les débats sur des questions que suscitent les mutations culturelles contemporaines, il est question de sauver l'homme et de renouveler la société humaine³³. Cette perspective contraste fortement avec celle d'avant Vatican II où l'Église se tenait dans une posture défensive, frontalement opposée à la culture moderne.

Cette ouverture au monde et à la culture moderne a été perçue par certains comme un excès d'optimisme et de naïveté de la part du concile à l'égard de la modernité. Mais pour l'Église, cette ouverture est « une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine »³⁴.

³⁰ Cf. VATICAN II, *Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis Humanae*, n° 1 ; voir aussi n° 9.

³¹ Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 104.

³² Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 105.

³³ Cf. GS, n° 3,1.

³⁴ GS, n° 3,1.

1.1.2 Quelles implications en éthique théologique ?

Vatican II est intervenu à une période où le monde moderne connaît une évolution rapide qui amène déséquilibres et contradictions³⁵, période où les grandes structures normatives et stables de l'humanisme occidental comme l'Église, les institutions sociales et politiques, basculent progressivement dans une crise généralisée. Sur le plan socioculturel, la crise de transmission rend de plus en plus difficile la construction des sujets qui jadis s'inscrivaient dans un héritage culturel et institutionnel.

Sur le plan éthique, on assiste à l'absolutisation, voire l'atomisation du sujet, marqué surtout par le désir de réalisation de soi, d'autonomie et de responsabilité, tant au niveau personnel que social. Il y a aussi une grande désorientation face aux mutations culturelles rapides, complexes et menaçantes qui affectent l'homme dans toutes les dimensions de son existence et le rendent plus incertain de lui-même³⁶. Dans ce contexte, « saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'humanité »³⁷. Aussi commence à se poser, comme jamais auparavant, la question du « vivre-ensemble » au sein de la communauté humaine.

GS trace un tableau en contraste décrivant la situation ambivalente de l'homme moderne³⁸ : la conscience d'une liberté plus grande contre un asservissement plus grand ; la richesse plus grande contre un appauvrissement ; les victoires contre les échecs, etc. Ces mutations lancent un défi non seulement à l'homme moderne qui doit y répondre, mais aussi à l'éthique théologique, car elles obligent à de nouvelles analyses et de nouvelles synthèses³⁹.

Sur fond de ces marques de la culture moderne, le concile a appelé à la rénovation de l'éthique théologique en vue de « l'instauration d'une fraternité universelle »⁴⁰. Toutes les disciplines théologiques, dont l'éthique théologique, devraient être rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut. L'éthique théologique devrait montrer aux fidèles la noblesse de la vocation chrétienne, et leur obligation de porter du fruit dans la charité

³⁵ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 205.

³⁶ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 205.

³⁷ GS, n° 3,1.

³⁸ Cf. GS, n° 4,3-4.

³⁹ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 206.

⁴⁰ GS, n° 3,2.

pour la vie du monde. Ainsi, Vatican II a tracé la voie du renouveau de l'éthique, qui devrait passer d'une pensée légaliste casuiste à une éthique de responsabilité personnelle, avec le nouveau commandement de l'amour comme loi fondamentale.

En premier lieu, en insistant sur l'Écriture sainte comme l'une des sources fondamentales de l'éthique théologique, *OT* définit les trois principes fondamentaux d'une vie "christiforme", à savoir : l'Écriture sainte comme principe de connaissance (*principium cognoscendi*), le vivre dans le Christ comme principe d'être (*principium essendi*), et le témoignage de l'amour comme principe effectif de l'agir (*principium agendi*)⁴¹. Se nourrissant de son ancrage avec l'Écriture, le mystère du Christ et l'histoire du salut, l'éthique doit exposer le sens plénier de la vie chrétienne, de la sublime vocation des chrétiens dans le Christ, avec les obligations qui en découlent⁴².

En deuxième lieu, *GS* souligne l'importance de la démarche rationnelle de l'éthique et consacre ainsi son autonomie, dans la mesure où il s'agit de mettre sur pied une pensée qui puisse aider l'homme moderne à construire une liberté responsable, une conscience d'être un partenaire véritable, capable de participer activement à la construction du Royaume de Dieu : ce qui n'est pas simplement une théonomie qui mettrait l'homme dans une posture de passivité fondatrice⁴³, d'attente ou d'obéissance passive à une loi dictée d'en haut. Toutefois, cette autonomie est légitime seulement si par « autonomie » on veut signifier 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 organiser⁴⁴.

Autrement dit, loin de vouloir construire une éthique nouvelle en lien direct avec Dieu et spécifiquement chrétienne dans son contenu, le concile a voulu plutôt mettre sur pied une pensée théologique capable d'opérer une reprise critique des éthiques existantes selon son ordre propre fondé sur la raison humaine⁴⁵. On pourrait donc affirmer que les textes conciliaires, qui bien-sûr nécessitent une interprétation, constituent le sol nourricier pour le déploiement du modèle d'une éthique chrétienne autonome⁴⁶.

Toutefois, l'idée d'une éthique autonome n'est pas partagée par tous les théologiens. Pour Philippe Delhay, en parlant de la juste autonomie des réalités terrestres (*GS*, n° 36), le concile a

⁴¹ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 180-181.

⁴² Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 183.

⁴³ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 210.

⁴⁴ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 194.

⁴⁵ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 211.

⁴⁶ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 194.

voulu signifier que ni la Foi, ni le Magistère n'avaient à se prononcer ni sur des questions scientifiques, ni sur des options politiques. Cette autonomie ne s'étend donc pas à l'éthique. S'appuyant sur *Lumen Gentium* 36, P. Delhaye estime que l'affirmation de GS 36 concerne avant tout l'autonomie des choix humains personnels qui ne se situent pas dans le dualisme bien-mal, dans la vie des sociétés et l'organisation ou le règlement des affaires politiques, dans les sciences, du moment qu'elles respectent la dignité humaine⁴⁷.

En troisième lieu, l'accent mis sur la personne humaine, son histoire et sa condition dans le monde, suscite une pensée théologique qui doit toujours être sensible et attentive à l'expérience humaine. Il y a ici l'exigence d'un travail d'interprétation, d'actualisation et de discernement. C'est pourquoi, GS parle de la condition de l'homme non pas invoquant un ensemble de vérités révélées, universelles et éternelles, qui seraient valides partout et en toutes circonstances, moins encore en proposant une pensée abstraite totalement désincarnée, sans attache avec l'expérience concrète de l'être humain, mais plutôt en termes de *signes de temps*.

En parlant de *signes de temps*, GS opte pour une relecture de l'histoire (expérience) humaine en éthique, en repérant les potentialités morales qu'elle contient, en tant que lieu d'une relation à Dieu ou d'une présence mystérieuse de Dieu⁴⁸. Ceci dit, à chaque question éthique doit correspondre une réponse appropriée. Ce travail de discernement doit se jouer entre deux écueils : d'une part un universalisme qui méconnaîtrait les différences, les particularités et les singularités ; et d'autre part un contextualisme qui mettrait toutes les différences sur un même pied, au point de les rendre toutes indifférentes. L'effort du théologien moraliste doit être d'articuler et d'établir une dialectique entre l'universalité de l'argument et la singularité de convictions⁴⁹ et de situations : ce qui nécessite une véritable sagesse pratique qui implique à la fois l'écoute et l'adaptabilité.

En quatrième lieu, l'articulation faite par GS entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel montre l'importance que l'éthique théologique doit accorder au développement intégral de la personne. En effet, la théologie d'avant Vatican II faisait une distinction claire et nette entre le naturel et le surnaturel. Le naturel concernait principalement la vie en ce monde régie par la

⁴⁷ Cf. Philippe DELHAYE, *Les points forts de la morale* (1986), cité par É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 237.

⁴⁸ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 213.

⁴⁹ Cf. É. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 214.

raison et la loi naturelle⁵⁰. Vatican II, en revanche, traite de la vie et de la conscience morale de l'Église et du chrétien dans le monde en surmontant cette séparation entre le surnaturel et le naturel, entre la foi et la vie quotidienne.

L'articulation entre le naturel et le surnaturel permet de repenser la relation entre la morale et la vie théologale, entre la justesse éthique et l'accomplissement plénier de l'être humain. Le théologal doit se vérifier par la conséquence éthique. Sans considération rationnelle des évaluations et décisions, l'éthique théologique serait purement doctrinaire, confondant les motivations à l'agir avec la connaissance de la justesse éthique⁵¹. Cette articulation aide aussi à surmonter la rupture entre la spiritualité et la morale ; elle ouvre ainsi à la reconnaissance du rôle des vertus en éthique théologique. Ainsi, le concile a renoué avec la tradition thomiste, qui donnait une grande importance aux vertus, tradition négligée par les manuels de théologie morale qui avaient mis l'accent sur les actes et les péchés⁵².

1.1.3 La loi naturelle dans le corpus du concile

Vatican II a voulu une éthique théologique centrée sur la personne du Christ et animée par son Esprit, avec comme source principale l'Écriture sainte et comme vertu fondamentale la charité. La question se pose alors de savoir, quelle place le concile a-t-il réservé à la loi naturelle, chère à l'exposé éthique antérieur ?

En effet, le concile n'a pas traité des questions spécifiques d'éthique fondamentale. Même si le schéma de « *De Ordine Morali* » préparé par la Commission théologique s'appuyait (avant tout) sur la loi naturelle et sur la Révélation (en second lieu), on remarque que les textes adoptés font preuve d'une volonté claire de fonder l'éthique sur l'Écriture sainte (Révélation) et sur la charité. On ne pouvait donc pas attendre du concile un enseignement explicite sur la loi naturelle. Cependant, dans le corpus conciliaire, la loi naturelle s'efface sans disparaître⁵³.

Deux textes invoquent implicitement la loi naturelle : il s'agit de la Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* et la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis Humanae* (DH). Les deux documents fondent leur discours sur une anthropologie qui sous-tend une compréhension personnaliste de la loi naturelle. Les Pères conciliaires mettent le

⁵⁰ Cf. Charles E. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington (D.C.), Georgetown University Press, 1999, p. 41.

⁵¹ Cf. E. GAZIAUX, « *Gaudium et Spes* » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui, p. 215.

⁵² Cf. Ch. E. CURRAN, *History and Contemporary Issues*, p. 105.

⁵³ Cf. Martine SEVEGRAND, *L'affaire Humanae Vitae. L'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008, p. 114.

principe de la dignité de la personne humaine, cher à la philosophie morale contemporaine⁵⁴, au cœur de l'éthique chrétienne.

GS parle de la loi naturelle successivement en termes de « loi » et « voix intérieure » :

Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : « Fais ceci, évite cela ». Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera⁵⁵.

Ce passage de l'idée d'une « loi » à laquelle l'homme est tenu d'obéir à celle d'une « voix intérieure » qui retentit dans le cœur de l'homme semble exprimer la volonté du concile d'atténuer les connotations hétéronomes du concept de loi⁵⁶. Le premier chapitre de GS est consacré à *la condition de la personne humaine dans le monde d'aujourd'hui*, cet homme doté de liberté et de dignité. Cette dignité tient au fait que le Créateur a inscrit sa « loi d'amour » dans son cœur, une loi à laquelle il doit librement obéir.

DH parle de la loi naturelle en termes thomistes de « participation de la loi divine par l'homme au niveau de la conscience » :

Tout ceci est plus clairement manifeste encore si l'on considère que la norme suprême de la vie humaine est la loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier, ainsi que les voies de la communauté humaine. De cette loi qui est sienne, Dieu rend l'homme participant de telle sorte que, par une heureuse disposition de la Providence divine, celui-ci puisse toujours davantage accéder à l'immuable vérité⁵⁷.

Le concile définit la loi naturelle comme *participation* de l'homme de la loi éternelle de la Providence divine. Il y a ici une référence à Thomas d'Aquin, comme nous le verrons plus tard. Cette participation fonde la dignité de tout homme, dignité qui devient le fondement des droits fondamentaux de chaque personne et de chaque communauté humaine. Cet enseignement fait écho à la *Communauté des Nations* qui, déjà vingt ans auparavant, après les ravages des deux guerres mondiales, avait posé la dignité de tout homme comme fondement de l'éthique universelle dans la *Déclaration universelle des Droits de l'homme*.

On peut tirer trois conséquences de l'enseignement de Vatican II sur la loi naturelle. En premier lieu, l'affirmation du caractère universel de la loi naturelle : celle-ci étant inscrite dans

⁵⁴ Dans une approche fondamentale, Kant a exploré la notion de la dignité, tentant de répondre à la question : « qu'est-ce que la dignité humaine ? » dans *Die Metaphysik der Sitten (La métaphysique des mœurs)*, 1795.

⁵⁵ GS, n° 16.

⁵⁶ Cf. D. FOYER, *La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique*, p. 33.

⁵⁷ DH, n° 3.

les cœurs de tous les êtres humains pour leur permettre de juger eux-mêmes de ce qu'ils doivent faire à la lumière de la vérité, et de faire les bons choix éthiques.

En deuxième lieu, l'affirmation de l'autonomie de la liberté de l'homme :

C'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. [...] Car Dieu a voulu le (l'homme) laisser à son propre conseil pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude⁵⁸.

En d'autres termes, l'homme jouit d'une autonomie qui fait de lui participant, de façon active et responsable, de la loi éternelle du Créateur. En choisissant d'obéir librement à cette loi, l'homme s'oriente de plus en plus vers la vérité immuable. Toutefois, GS reconnaît que la liberté humaine, blessée par le péché, a nécessairement besoin du secours de la grâce divine pour pouvoir s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale⁵⁹.

En troisième lieu, la dignité et l'inviolabilité de la conscience personnelle : d'où la nécessité du dialogue dans la recherche des solutions aux problèmes qui affectent les personnes et les sociétés. GS souligne le rôle de la conscience dans la découverte de la loi éternelle.

La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre. C'est d'une manière admirable que se découvre à la conscience cette loi qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain. 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 sociale. Plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité⁶⁰.

Autrement dit, la dignité de l'être humain est fondée sur la liberté d'agir selon des choix dictés par sa seule conscience et non sous l'effet de pulsions instinctives et/ou de contraintes extérieures. Elle exige que la personne agisse toujours selon un choix conscient et libre, se basant sur une conviction personnelle.

En somme, le renouveau du catholicisme romain par Vatican II entraîne également une révolution dans la compréhension de la loi naturelle par rapport à l'ancienne approche qui mettait l'accent presque exclusivement sur la dimension métaphysique, c'est-à-dire sur la raison (nature) humaine et la création comme sources de sagesse morale et de connaissance. Sans abandonner cet accent traditionnel sur la raison et la création, le concile les intègre dans une approche personnaliste plus large, qui reconnaît la présence du péché et le rôle de la grâce⁶¹. L'éthique

⁵⁸ GS, n° 17.

⁵⁹ Cf. GS, n° 17.

⁶⁰ GS, n° 16.

⁶¹ Cf. Ch. E. CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today*, p. 41.

théologique trouve donc son principe dans la foi ; et la loi naturelle doit se comprendre à lumière de la foi, comme étant vraiment la norme de vie de l'homme à qui le mystère du Christ et du salut a été révélé⁶². Ici se pose alors la question de savoir comment cet enseignement s'est développé dans l'enseignement de l'Église après le concile.

1.2 La loi naturelle dans les textes magistériels postconciliaires

En parcourant les enseignements éthiques du Magistère après Vatican II, on se rend compte que le thème de la loi naturelle y est resté présent. Il a servi d'argument dans les diverses prises de position de la part de l'Église. Par souci de concision, notre lecture s'arrête aux documents jouissant d'une grande autorité doctrinale en matière d'éthique fondamentale, et elle se fait en trois temps, correspondant à trois pontificats, à savoir : celui de Paul VI, celui de Jean-Paul II et celui de Benoît XVI. Celui de François, plus tardif, ne concerne pas notre étude.

1.2.1 Chez Paul VI (1963-1978)

a) *Humanae Vitae* (1968)

Le 25 Juillet 1968, Paul VI publie l'encyclique *Humanae Vitae* (HV), condamnant les méthodes artificielles de contraception. Le pape évoque la loi naturelle comme un argument d'autorité, en s'appuyant sur ses prédécesseurs (Pie XI, Pie XII, Jean XXIII), mais sans en faire une réelle élaboration théologique⁶³. Mais quels étaient le contexte et les raisons qui ont occasionné la publication de cette encyclique ?

Le contexte socioculturel et les raisons de la publication de HV sont bien soulignés dès les premiers paragraphes. « L'évolution récente de la société a entraîné des mutations telles que de nouvelles questions se sont posées: questions que l'Église ne pouvait ignorer, en un domaine qui touche de si près à la vie et au bonheur des hommes »⁶⁴. Paul VI est surtout préoccupé par la montée en puissance d'une mentalité contraceptive qui, dans le cadre du mariage sacramentel, détournerait l'exercice de l'acte sexuel de son but ultime qui est l'ouverture à la vie, à travers la procréation et l'éducation des enfants.

Le concept de « loi naturelle » est au cœur même de l'argumentation du pape. D'un ton autoritaire, le pape dénonce et condamne les méthodes artificielles de régulation des naissances

⁶² Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 183.

⁶³ Cf. D. FOYER, *La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique*, p. 33-34.

⁶⁴ PAUL VI, *La régulation des naissances. Humanae Vitae et note pastorale de l'Épiscopat français*, Paris, Centurion, 1968, n° 1.

parce que contraires à la loi naturelle. D'après la vision téléologique de Pie XI dans son encyclique *Casti Connubii* (1930), l'acte sexuel a pour premier objectif la procréation. Ainsi, il serait immoral de le détourner volontairement de cet objectif. *HV* élargit cet enseignement en y joignant la notion du sens : « c'est en sauvegardant ces deux aspects essentiels, union et procréation, que l'acte conjugal conserve intégralement le sens de mutuel et véritable amour et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité »⁶⁵.

L'encyclique reconnaît la licéité des actes sexuels inféconds d'un couple stérile, dans la mesure où ils revêtent un caractère unitif ; ce qui pourrait suggérer que la possibilité actuelle de la procréation pour un acte sexuel n'est pas obligatoire à la licéité de l'acte. Mais, Paul VI réitère la position de Pie XI et Pie XII selon laquelle, même si la procréation en elle-même n'est pas recherchée, chaque acte conjugal doit rester ouvert à la procréation.

Comme l'expérience l'atteste, chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie. Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Église, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie.⁶⁶

La dernière phrase de cette citation lie sans ambiguïté la licéité de l'acte sexuel à l'ouverture à transmission de la vie. L'amour des conjoints est pratiquement supplanté par la procréation.

b) Persona Humana (1975)

En 1975, la CDF publie la *Déclaration Persona Humana (PH)* sur certaines questions relatives à l'éthique sexuelle : relations préconjugales, homosexualité, masturbation, etc. Dans sa condamnation de la masturbation, la *Déclaration* reprend la perspective de *Humanae Vitae* en affirmant :

La masturbation est un acte intrinsèquement et gravement désordonné. La raison principale en est que, quel qu'en soit le motif, l'usage délibéré de la faculté sexuelle en dehors des rapports conjugaux normaux contredit essentiellement sa finalité. Il lui manque, en effet la relation sexuelle requise par l'ordre moral, celle qui réalise « le sens intégral d'un don réciproque et d'une procréation humaine dans le contexte d'un amour vrai »⁶⁷.

Cette compréhension de la loi naturelle se fonde sur la supériorité de l'ordre de la nature par rapport à l'ordre de la raison.

⁶⁵ PAUL VI, *HV*, n° 12.

⁶⁶ PAUL VI, *HV*, n° 11.

⁶⁷ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Persona Humana sur certaines questions d'éthique sexuelle*, Rome, le 29 décembre 1975, n° 9, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html, (consulté le 25/02/2014).

- *Réception*

La publication de *HV* a provoqué des vagues de réactions et de contestations contre la position du Magistère sur l'éthique sexuelle et conjugale en général, et contre l'argument de la loi naturelle en particulier. L'encyclique a été très mal reçue en son temps⁶⁸, provoquant une crise très douloureuse, non seulement au niveau de la conscience des couples catholiques confrontés à la question de la régulation des naissances, mais aussi par rapport à l'obéissance aux enseignements du Magistère et à la compréhension de la doctrine de la loi morale naturelle.

Certaines critiques soutiennent que l'argumentation de l'encyclique s'est basée sur une conception biophysiological de la nature humaine, ignorant l'autonomie de la personne.

Beaucoup dénonçaient le caractère obsolète de la référence à la loi naturelle comme fondement des normes de l'agir moral. À l'heure où l'homme se libérait par les prouesses de la raison technique des contraintes naturelles qui pesaient sur lui depuis des siècles, l'invitation à respecter les rythmes biologiques naturels de la femme apparut comme une provocation. On crut y voir une attitude obscurantiste, tributaire d'un « physicisme » totalement étranger à la vision moderne de la nature ainsi que de l'autonomie éthique de la personne humaine⁶⁹.

D'autres pensent que le pape a confondu les concepts de « loi naturelle » et de « lois de la nature » dans son encyclique. La doctrine de *HV* a été assimilée au biophysiollogisme, au naturalisme ou au biologisme, dans la mesure où il n'a pas tenu compte du caractère rationnel et libre des actes humains, ni des conditions socioculturelles et historiques.

Dans les milieux catholiques, on estime que Paul VI n'a pas honoré la perspective personnaliste préconisée par Vatican II, perspective qui, sur la question du mariage, a donné priorité au bonheur des conjoints sur la place reconnue à la procréation. Par conséquent, certains évêchés, notamment en France, en Belgique et aux États-Unis, avaient fait des interprétations pour tenter d'en atténuer les conséquences négatives, renvoyant les fidèles à leur conscience.

À ce sujet, on pourrait penser à la réaction du Cardinal Suenens rapportée par Leo Declerck. Regrettant le mode d'agir unilatéral et peu collégial du pape dans la publication de l'encyclique, le cardinal estime que l'encyclique a dépassé le degré du conservatisme attendu, en réaffirmant une doctrine énoncée depuis trente ans. Par conséquent, elle n'est pas infaillible, et donc révocable. Toutefois, le cardinal invite les fidèles à entrer dans la pensée du pape et à suivre ses vues en tant qu'autorité attitrée à donner une interprétation autorisée de la doctrine de

⁶⁸ Cf. Serge-Thomas BONINO, *Pour lire le document « À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle »*, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 137-166, p. 139.

⁶⁹ Serge-Thomas BONINO, *Questions autour du document*, p. 13-14.

l'Église. Mais au cas où il leur était difficile de souscrire aux vues du pape, ils devraient suivre leur propre conscience⁷⁰. Pour Philippe Delhay, *HV* est plus proche de *Casti Connubii* que de *GS* ; car, si pour *GS* le critère de la moralité se fonde dans la personne, pour *HV* il est pris dans le mariage même.

En somme, le pontificat de Paul VI s'est montré rétrograde par rapport à l'élan de Vatican II sur la question de la loi naturelle. Sa doctrine de la loi naturelle, fondée sur une compréhension biophysique de la nature humaine et indifférente à l'expérience humaine, a rendu obscur le concept de loi naturelle. Par conséquent, comme Geneviève Médevielle le note, les années 1970-1980 vont enregistrer une difficulté à se saisir de ce concept devenu inaudible en contexte pluraliste et multiculturel⁷¹.

1.2.2 Chez Jean Paul II (1978-2005)

Sous Jean-Paul II, cinq documents retiennent notre attention : l'Instruction *Donum Vitae* sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, de la Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF) en 1987, le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992), les encycliques *Veritatis Splendor* (1993), *Evangelium Vitae* (1995), et *Fides et Ratio* (1998).

a) L'instruction *Donum Vitae*

Pour répondre aux principales questions soulevées par des Conférences épiscopales, des évêques, des théologiens, des médecins et hommes de science, sur la conformité avec les principes de la morale catholique des techniques biomédicales permettant d'intervenir dans la phase initiale de la vie humaine et dans les processus mêmes de la procréation⁷², la CDF publie *Donum Vitae* en 1987.

DV s'oppose à la plupart des techniques de reproduction humaine qui se sont développées dans les années 1980 : les interventions génétiques thérapeutiques et non thérapeutiques, l'insémination artificielle hétérologue et homologue, la fécondation *in vitro* hétérologue et homologue, le transfert d'embryon et la maternité par substitution. La CDF explique la position de l'Église catholique contre ces techniques sur l'argument de la loi naturelle émergeant de la « vraie nature de la personne » et sur base de critères que sont le respect, la défense et la

⁷⁰ Cf. Leo J. SUENENS, B.C./H.V. (n° 4) 1393, cité par Leo Declerck, *La réaction du cardinal Suenens et de l'épiscopat belge à l'encyclique Humanae Vitae. Chronique d'une Déclaration (Juillet-Décembre 1968)*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 84/1 (2008), p. 1-68, p. 12, en ligne : doi : 10.2143/ETL.84.1.2030893.

⁷¹ Cf. Geneviève MÉDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, dans *Études*, 410 (2009), p. 353-364, p. 353.

⁷² Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Donum Vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Rome, 1985, préliminaires.

promotion de l'homme, son « droit primaire et fondamental » à la vie, sa dignité en tant que personne dotée d'une âme spirituelle, d'une responsabilité morale, et appelée à la communion bienheureuse avec Dieu⁷³.

L'argument de *DV* se construit en trois assertions fondées sur la loi naturelle. Premièrement, la sexualité conjugale a une double dimension morale et sacrée. Deuxièmement, certains actes discrets, par leur structure inhérente, peuvent être objectivement mauvais. Troisièmement, l'embryon est une personne humaine. Selon la CDF, les critères fondamentaux de la loi morale sont basés sur l'affirmation anthropologique selon laquelle « c'est seulement dans la ligne de sa vraie nature que la personne humaine peut se réaliser comme une 'totalité, unifiée' ; or cette nature est en même temps corporelle et spirituelle »⁷⁴.

La définition de la loi naturelle proposée par la CDF se fonde sur la perception bipolaire de la nature humaine en tant que totalité corps et âme :

La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Aussi ne peut-elle pas être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps⁷⁵.

On pourrait affirmer que *DV* se démarque de *HV* sur la question de la loi naturelle. Selon *DV*, même si c'est dans et par le corps que l'on touche la personne elle-même comme une réalité concrète, la dimension corporelle n'est pas la seule base de normes éthiques. Par conséquent, respecter la dignité de l'homme reviendrait à sauvegarder cette identité de l'homme *corpore et anima unus*⁷⁶. Autrement dit, une bonne évaluation morale doit tenir compte de cette double dimension, en se référant à la dignité de la personne appelée à réaliser la vocation divine par le don de l'amour et de la vie. *DV* opère une liaison entre l'approche traditionnelle de la théologie catholique et l'anthropologie personnaliste unitaire, qui sera développée par Jean-Paul II⁷⁷. La personne reçoit un statut apparemment plus important dans l'argument moral.

b) *Le Catéchisme de l'Église catholique (CEC)*⁷⁸

À l'issue du synode extraordinaire de 1985 tenu à l'occasion du vingtième anniversaire de Vatican II, le souhait d'un catéchisme avait été émis, souhait qui sera réalisé en 1992. L'un de

⁷³ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *DV*, intro. 1.

⁷⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *DV*, intro. 3.

⁷⁵ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *DV*, intro. 3.

⁷⁶ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *DV*, intro. 3.

⁷⁷ Cf. D. FOYER, *La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique*, p. 34.

⁷⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992.

faits les plus remarquables dans ce *Catéchisme* est son insistance sur le lien indispensable qui doit exister entre la foi, la vie sacramentelle, la morale et la prière, faisant ainsi échos au concile sur le fait que l'éthique est inséparable de la vie théologale. La section consacrée à l'éthique s'intitule « *La vie dans le Christ* », titre emprunté à la première partie de *GS*.

Le *CEC* définit la loi morale comme l'œuvre de la Sagesse divine, une instruction paternelle, une pédagogie divine qui prescrit à l'homme les voies et les règles de conduite qui mènent à la béatitude promise. Elle proscriit les chemins du mal qui détournent de Dieu et de son amour⁷⁹. Cette loi comprend plusieurs expressions coordonnées entre elles, dont la loi naturelle.

En effet, dans le *CEC* la loi naturelle est définie comme la manière dont l'homme participe à la sagesse et à la bonté du Créateur qui lui confère la maîtrise de ses actes et la capacité de se gouverner en vue de la vérité et du bien. Elle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison le bien et le mal, la vérité et le mensonge⁸⁰. Elle est la lumière de l'intelligence mise en l'homme dès la création par le Créateur, lumière par laquelle l'homme parvient à la connaissance de ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter⁸¹.

La loi naturelle a pour rôle d'énoncer les préceptes premiers et essentiels qui doivent régir la vie morale, s'appuyant sur l'aspiration et la soumission à Dieu, source et juge de tout bien, ainsi que sur le sens d'autrui comme égal à soi-même. Ses principaux préceptes sont exposés dans le Décalogue. Elle est dite naturelle non pas en référence à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui l'édicte appartient en propre à la nature humaine⁸². Elle est universelle, parce que présente dans le cœur de chaque homme et établie par la raison. Son autorité et ses préceptes s'étendent à tous les hommes, et c'est d'elle que l'être humain tient sa dignité. Elle constitue la base de ses droits et de ses devoirs fondamentaux⁸³.

Malgré les diverses interprétations et applications selon les lieux, les époques, les circonstances et les conditions de vie, et malgré la diversité des cultures, la loi naturelle constitue une norme capable de relier les hommes en leur imposant, au-delà de leurs différences, des principes éthiques communs. Car, elle « est *immuable* et permanente à travers les variations de l'histoire ; elle subsiste sous le flux des idées et des mœurs et en soutient le progrès. Les règles

⁷⁹ Cf. *CEC*, n° 1950.

⁸⁰ Cf. *CEC*, n° 1954.

⁸¹ Cf. *CEC*, n° 1955.

⁸² *CEC*, n° 1955.

⁸³ *CEC*, n° 1956.

qui l'expriment demeurent substantiellement valables »⁸⁴. Rien ne peut l'enlever du cœur de l'homme, car elle ressurgit toujours dans la vie des individus et des sociétés. Elle constitue non seulement une base fiable sur laquelle l'homme peut bâtir les règles de son agir, mais aussi l'assise morale nécessaire pour la construction de la communauté humaine, et pour la théorisation de la loi civile positive et juridique⁸⁵.

Mais, puisque les préceptes de la loi naturelle ne peuvent être perçus par tous de manière claire et immédiate, la grâce et la révélation sont nécessaires pour une connaissance sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur, des vérités religieuses et morales⁸⁶. En ce sens, « la loi naturelle procure à la Loi révélée et à la grâce une assise préparée par Dieu et accordée à l'œuvre de l'Esprit »⁸⁷.

c) Les Encycliques

Notre lecture se limite à seulement trois encycliques : *Veritatis Splendor* (VS), *Evangelium Vitae* (EV) ainsi que *Fides et Ratio* (FR), encycliques qui traitent des questions d'éthique fondamentale. Stephen Pope et Charles Curran nous offrent deux lectures qui nous permettent de bien cerner la pensée de Jean-Paul II sur la loi naturelle.

i) Remarques préalables

Jean-Paul II développe sa pensée dans un contexte de crise : « crise de la vérité » engendrée par l'exaltation de la liberté par certains courants de pensée contemporains, au point d'en faire la source des valeurs⁸⁸. Elle est aussi une crise de sens qui falsifie la vérité sur Dieu et sur l'homme. Les expressions de cette crise sont : le glissement progressif de cultures historiquement chrétiennes loin de l'Évangile et de normes éthiques objectives ; la situation paradoxale de la culture moderne marquée, d'une part, par « un conflit dramatique » entre une grande sensibilité à la vie humaine (*culture de la vie*) et les multiples crimes et attentats contre cette vie (*culture de la mort*)⁸⁹ ; et d'autre part, par la recherche d'autonomie qui crée une coupure entre la liberté individuelle et la nature commune à tous les humains.

⁸⁴ CEC, n° 1958.

⁸⁵ Cf. CEC, n° 1959.

⁸⁶ Cf. CEC, n° 1960.

⁸⁷ CEC, n° 1960.

⁸⁸ Cf. JEAN-PAUL II, VS, n° 32,1.

⁸⁹ Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Evangelium Vitae sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, Tournai, Centre Diocésain de Documentation, 1995, n° 50,2.

Dans sa lutte contre les dérives de la culture moderne, Jean-Paul II se sert de la loi naturelle surtout pour défendre l'enseignement de l'Église sur les actes intrinsèquement mauvais et l'existence des normes absolues négatives, spécialement en matière d'éthique sexuelle⁹⁰ ; mais aussi pour étayer les rapports « loi-liberté », « vérité-liberté », « raison-foi ». Par sa méthode déductive⁹¹, le pape fonde sa doctrine sur l'anthropologie personnaliste et christocentrique initiée par Vatican II, ayant pour fondements, la dignité et la valeur uniques et incomparables de la personne humaine.

Pour Jean-Paul II, « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné »⁹². La plupart des commentateurs décrivent son anthropologie philosophique en termes de « métaphysique personnaliste du sujet moral »⁹³. Mais son personnalisme contraste fortement avec d'autres types de personnalisme, tels que l'individualisme, le subjectivisme, et le personnalisme humaniste pur, par le fait que le pape voit l'être humain en lien avec Dieu, avec les autres, avec la nature et avec lui-même⁹⁴.

ii) La loi naturelle

Jean-Paul II fonde sa doctrine de la loi naturelle sur l'Écriture sainte, mais aussi sur la tradition thomiste, en intégrant les notions modernes de la dignité et de droits de l'homme⁹⁵. Chez lui, la doctrine de la création constitue le fondement premier de la loi naturelle. En plus de la création, s'ajoutent l'incarnation et la rédemption. Ses encycliques qui traitent des questions éthiques témoignent de l'accent que la loi naturelle a reçu dans sa pensée.

Veritatis Splendor reprend la définition thomasiennne de la loi naturelle comme participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle.

Parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est cette participation de la Loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle⁹⁶.

⁹⁰ Cf. Charles E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2005, p. 91.

⁹¹ Cf. Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 106.

⁹² JEAN-PAUL II, VS, n° 22, 1.

⁹³ Cf. Gerald MCCOOL, *The Theology of John-Paul II*, cité par Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 91.

⁹⁴ Cf. Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 95.

⁹⁵ Cf. Stephen POPE, *Reason and Natural Law*, dans Gilbert MEILAENDER et William WERPEHOWSKI (ed.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 148-167, p. 157.

⁹⁶ JEAN-PAUL II, VS, n° 43,2.

La loi éternelle est le plan de la raison et de la sagesse du Créateur pour toute la création. La raison humaine peut discerner la manière dont Dieu veut que l'homme agisse. Ce faisant, l'homme accomplit sa véritable nature. La liberté humaine est donc appelée à répondre et/ou à se conformer à la vérité de la loi naturelle et ainsi trouver sa vraie humanité⁹⁷. En ce sens,

La loi naturelle se réfère à la nature propre et originale de l'homme, à la « nature de la personne humaine », qui est la personne elle-même dans l'unité de l'âme et du corps, dans l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques nécessaires à la poursuite de sa fin. [...] Par conséquent, la nature humaine et le corps apparaissent comme des présupposés ou des préliminaires, matériellement nécessaires au choix de la liberté⁹⁸.

Jean-Paul II affirme l'universalité et la validité permanente des préceptes de la loi naturelle, parce que fondée non seulement sur la raison, mais aussi sur la vérité qui sont universelles.

C'est précisément grâce à cette vérité que la loi naturelle suppose l'universalité. En tant qu'inscrite dans la nature raisonnable de la personne, elle s'impose à tout être doué de raison et vivant dans l'histoire. Cette universalité ne laisse pas de côté la singularité des êtres humains, et elle ne s'oppose pas à l'unicité et au caractère irremplaçable de chaque personne ; au contraire, elle inclut à leur source tous ses actes libres qui doivent attester l'universalité du bien authentique⁹⁹.

Dans *Evangelium Vitae*, face à la culture de la mort qui mine les sociétés contemporaines, la loi naturelle se présente comme « *l'Évangile de la vie* » qui retentit de façon profonde et persuasive dans le cœur de tout homme sincèrement ouvert à la vérité, croyant et non-croyant¹⁰⁰. En plus des vérités de foi, Jean-Paul II reconnaît l'existence des vérités morales objectives fondées sur la loi naturelle, et qui sont universelles et immuables¹⁰¹. À la suite de Thomas d'Aquin, le pape insiste sur la compréhension téléologique selon laquelle, la raison humaine découvre les inclinations naturelles de l'homme à des fins spécifiques. Celles-ci ne sont pas simplement des biens pré-moraux, mais bien plus, elles déterminent l'évaluation morale des actes individuels.

Fides et Ratio souligne la valeur de la personne humaine créée à l'image de Dieu, sa dignité et sa supériorité sur les autres créatures, et défend le caractère transcendant de la raison humaine¹⁰². Par nature, l'être humain est un chercheur de vérité¹⁰³. Dès la création Dieu a fait

⁹⁷ Cf. JEAN-PAUL II, VS, n° 40-46.

⁹⁸ JEAN-PAUL II, VS, n° 50.

⁹⁹ Cf. JEAN-PAUL II, VS, n° 51,2.

¹⁰⁰ Cf. JEAN-PAUL II, EV, n° 2,2.

¹⁰¹ Cf. Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 30.

¹⁰² Cf. JEAN-PAUL II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et Ratio* (Documents d'Église), présentation par Michel SALES, Paris, Bayard-Centurion-Fleurus-Mame-Cerf, 1998, n° 60,1.

¹⁰³ Cf. JEAN-PAUL II, FR, n° 28.

l'homme orienté vers la vérité. La loi naturelle se comprend comme cette inclination innée à la vérité. Toutefois, le pape reconnaît qu'à cause du péché la raison humaine ne peut pas à elle seule conduire l'homme à la vérité, parce qu'elle a été «diminuée», obscurcie, blessée et affaiblie. Mais le péché ne détruit pas cette capacité innée de parvenir à la vérité.

Ainsi, compte tenu de sa nature déchue, la raison humaine a besoin de la Révélation comme moyen efficace pour connaître les vérités morales, même de l'ordre naturel. L'homme est capable de discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais grâce à sa raison, en particulier par la raison éclairée par la révélation divine et la foi¹⁰⁴. Donc, une saisie adéquate de la loi naturelle suppose la Révélation, la foi et l'adhésion aux enseignements du Magistère.

Jean-Paul II essaie de surmonter la tension entre autonomie et hétéronomie, en introduisant la notion de la « théonomie participée ». Pour lui, il y a lieu de parler d'une juste autonomie morale aussi bien pour l'individu que pour la communauté : « l'autonomie des réalités terrestres qui signifie 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 »¹⁰⁵.

L'autonomie de l'homme consiste dans le fait qu'il est entièrement confié à lui-même, et qu'il est le sujet de ses actes moraux dans l'unité de l'âme et du corps¹⁰⁶. L'autonomie morale authentique n'implique pas un refus, mais plutôt un accueil de la loi morale, le commandement de Dieu, parce que « grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu, la personne découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur »¹⁰⁷. En d'autres termes, la liberté de l'homme et la Loi de Dieu se rejoignent et s'interpénètrent.

iii) *Réception des enseignements du pape*

Après l'éclipse causée par *HV*, on assiste à une tentative de retour aux sources dans la pensée de Jean-Paul II. Cependant, son approche par rapport à la loi naturelle n'est pas exempte des critiques, comme nous pouvons le lire chez Stephen Pope et Charles Curran.

Certaines critiques pensent que Jean-Paul II a trop insisté sur la loi naturelle au détriment de la raison et de la nature. Ses encycliques traitent des questions éthiques suivant le model

¹⁰⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *VS*, n° 44,2.

¹⁰⁵ JEAN-PAUL II, *VS*, n° 38.

¹⁰⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *VS*, n° 48,3.

¹⁰⁷ JEAN-PAUL II, *VS*, n° 48,3.

légaliste¹⁰⁸. On lui reproche également un éclectisme inconsistant et son incapacité d'élaborer dans une synthèse cohérente les données bibliques, la loi naturelle, et le langage juridique. Il passe d'un type d'argument à un autre sans indiquer comment les différentes parties sont intégrées dans un ensemble cohérent. Aussi lui reproche-t-on une compréhension très sélective et quelque peu anachronique de la loi naturelle¹⁰⁹.

D'autres estiment que Jean-Paul II n'a pas assez développé la « conscience de l'histoire », qu'il a négligé la contingence, la variabilité, et les particularités historiques. On lui reproche aussi un certain pessimisme : certaines de ses encycliques traduisent une certaine dramatisation exagérée fondée sur ses convictions religieuses, plutôt que sur la raison discursive¹¹⁰ ; d'autres ont un ton négatif et décrivent la vie en des termes très sombres¹¹¹.

En effet, le fait de décrire la culture contemporaine par le contraste entre « culture de la vie » et « culture de la mort » paraît pessimiste, et manichéen à certains égards. *EV*, en l'occurrence, décrit les ténèbres du Vendredi Saint comme symbolisant la grande perturbation cosmique et le grand conflit entre les forces du bien et les forces du mal, entre la vie et la mort. Une telle approche, qui ne voit le monde qu'en termes d'opposition entre la vie et la mort, entre les forces du bien et les forces du mal, entre la lumière et les ténèbres, nie le fait que la bonté de la création, bien qu'entachée par le péché, continue de prévaloir dans le monde ; elle nie aussi l'aspiration fondamentale à la vérité et au bien qui hante le cœur de tout homme, et le fait que Dieu offre à tous le don de son amour et de son salut¹¹².

Le caractère autoritaire qui laisse peu d'espace au dialogue, est un autre aspect qui été déploré dans les écrits de Jean-Paul II¹¹³, suggérant du même coup que le Magistère a continué de donner l'image d'une Église détentrice d'un code moral universel et éternel, d'une Église dépositaire de « vérités-réponses » valides et opérantes toujours et partout.

En somme, Jean-Paul II a plus travaillé l'aspect personnaliste de la loi naturelle dans la ligne de Vatican II. Cependant, celle-ci a été évoquée essentiellement comme un argument d'autorité pour justifier les prises de position du Magistère dans les débats éthiques. Ces recours

¹⁰⁸ Cf. Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 106.

¹⁰⁹ Cf. S. POPE, *Reason and Natural Law*, p. 158.

¹¹⁰ Cf. L. ONAMBELE, *Loi naturelle et euthanasie*, p. 43.

¹¹¹ Cf. J.A.R. MEDRAN, *El valor inviolable de la vida humana. La recepción de Evangelium Vitae*, cité par L. ONAMBELE, *Loi naturelle et euthanasie*, p. 43.

¹¹² Cf. Ch. E. CURRAN, *The Moral Theology of John Paul II*, p. 24.

¹¹³ Voir la formule répétitive utilisée pour condamner le meurtre direct (*EV*, n° 57,4), l'avortement direct (*EV*, n° 62,3) et l'euthanasie (*EV*, n° 62,3) : « Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite; elle est transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel ».

inappropriés ont rendu cette doctrine quasi incompréhensible. D'où la propension de Benoît XVI à relancer et approfondir l'étude du thème de la loi naturelle durant son pontificat.

1.2.3 Chez Benoît XVI (2005-20013)

Benoît XVI a fait de la défense et de l'illustration de la loi naturelle un des axes primordiaux de son enseignement. La loi naturelle a été l'envers positif de sa dénonciation du relativisme éthique, perçu comme une menace radicale pour la civilisation et en particulier pour la liberté et la dignité de la personne¹¹⁴.

a) Remarques préalables

Benoît XVI n'a pas publié un traité sur la loi naturelle, certes, mais ses différents discours et allocutions publiques abordent largement ce thème. Quatre de ses discours nous paraissent fondamentaux pour saisir sa pensée sur la loi naturelle. Il s'agit de son discours au congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'université du Latran (le 12 février 2007), celui adressé aux membres de la CTI (le 5 octobre 2007), son allocution à l'assemblée générale de l'Organisation des Nations-Unies (le 18 avril 2008), et son discours devant le parlement fédéral allemand (le 22 septembre 2011). Nous nous inspirons pour ce point de l'analyse de Geneviève Médevielle.

Benoît XVI succède à Jean-Paul II à une époque qui, selon son propre diagnostic, est marquée par « la crise de la civilisation humaine », crise qui a pour expressions « la dictature du relativisme éthique et du positivisme juridique » ; un monde en situation d'égarement et de confusion, et qui a perdu l'évidence originelle des fondements de l'être humain et de son action éthique¹¹⁵. Tout en reconnaissant l'« extraordinaire développement dans la capacité humaine de déchiffrer les règles et les structures de la matière, et la domination de l'homme sur la nature qui en découle »¹¹⁶, Benoît XVI dénonce les menaces de la destruction de la nature par la force des actions de l'homme, les abus et violations flagrants contre les droits fondamentaux et la dignité de la personne humaine, le terrorisme international, les progrès technologiques en Occident

¹¹⁴ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 14.

¹¹⁵ Cf. BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la CTI*, le 1 décembre 2005, en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica_fr.html, (consulté le 24/06/2014).

¹¹⁶ BENOÎT XVI, *Loi naturelle, un message éthique. Discours au Congrès international sur la loi naturelle organisé par l'Université pontificale du Latran (12 février 2007)*, dans *Loi naturelle et conscience chrétienne*, Paris, Pierre Téqui, 2007, p. 7.

réalisés par des sociétés qui se sont coupées de la sagesse morale du passé. Telles sont les dérives qui minent l'humanité contemporaine.

Dans ce contexte, estime le pape, la loi naturelle est « le seul rempart valable contre l'abus de pouvoir ou les mensonges de la manipulation idéologique ; [...] la véritable garantie offerte à chacun pour pouvoir vivre libre et respecté dans sa propre dignité et à l'abri de toute manipulation idéologique et de toute décision arbitraire ou d'abus du plus fort »¹¹⁷. D'où la nécessité de « réfléchir sur le thème de la loi naturelle afin de retrouver sa vérité commune à tous les hommes »¹¹⁸, c'est-à-dire de repenser l'universalité des principes éthiques¹¹⁹.

Ainsi, Benoît XVI a invité les facultés de théologie à travailler davantage la question la loi naturelle devenue un terme presque incompréhensible, à cause d'un concept de nature vidé de tout contenu métaphysique. Il a jugé opportun de mobiliser tous les hommes de bonne volonté, laïcs, chrétiens ou appartenant à d'autres religions, « pour qu'ensemble et de manière concrète, ils s'engagent à créer, dans la culture et dans la société civile et politique, les conditions nécessaires pour une pleine conscience de la valeur inaliénable de la loi morale naturelle »¹²⁰. Ces études pourraient non seulement conduire à une plus grande sensibilité à l'égard de la loi morale naturelle, mais également aider à créer les conditions pour parvenir à une conscience toujours plus forte de la valeur inaliénable que *la lex naturalis* possède pour un développement réel et cohérent de la vie personnelle et de l'ordre social¹²¹.

b) *La loi naturelle*

Peu après son élection, Benoît XVI a rappelé aux membres de la CTI l'importance que revêt le thème de la loi naturelle pour comprendre le fondement des droits enracinés dans la nature de la personne ; fondements universels, inviolables et inaliénables, découlant de la volonté du Créateur, et qui doivent être reconnus par tous en tant que tels¹²². Sans abandonner l'aspect personnaliste cher à son prédécesseur, le pape accentue l'aspect métaphysique de la loi naturelle. Pour lui, « la loi naturelle est la source dont jaillissent également, avec les droits fondamentaux, les impératifs éthiques qu'il est nécessaire de respecter »¹²³. Et c'est du respect de celle-ci que

¹¹⁷ BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 10.

¹¹⁸ BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 8.

¹¹⁹ Cf. Geneviève MÉDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, dans *Études*, 410/3 (2009), p. 353-364, p. 4.

¹²⁰ BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la CTI*, le 1 décembre 2005.

¹²¹ Cf. BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 12.

¹²² Cf. BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la CTI*, le 1 décembre 2005.

¹²³ BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 9.

dépend le développement des individus et de la société sur la voie du progrès authentique, conformément à la juste raison, qui est une participation à la Raison éternelle de Dieu.

Cette loi, qu'évoque également l'apôtre Paul (cf. Rm 2, 14-15), est inscrite dans le cœur de l'homme et elle n'est donc pas, aujourd'hui également, tout simplement inaccessible. Cette loi a comme principe premier et fondamental celui de « faire le bien et éviter le mal ». Il s'agit d'une vérité dont l'évidence s'impose immédiatement à chacun. De cette loi découlent les autres principes plus particuliers, qui règlementent le jugement éthique sur les droits et les devoirs de chacun¹²⁴.

Autrement dit, puisque la *lex naturalis* est d'origine divine, aucune loi humaine ne peut la renverser, sans que la société ne soit dramatiquement blessée dans son fondement même¹²⁵.

Benoît XVI tire deux conséquences de l'enseignement du *CEC* sur la loi naturelle. Premièrement, le contenu éthique de la foi chrétienne n'est pas une imposition dictée de l'extérieur à la conscience humaine, mais il s'agit d'une norme qui a son fondement dans la nature humaine elle-même. Deuxièmement, la loi naturelle qui est accessible à toute créature rationnelle fournit la base pour entrer en dialogue avec tous les hommes de bonne volonté et, de manière plus générale, avec la société civile et séculière¹²⁶. On dirait que la première conséquence reconnaît l'autonomie du sujet humain ; et la deuxième, l'universalité de la loi naturelle.

Benoît XVI se montre sensible aux orientations de Vatican II, surtout sur la nécessité du dialogue avec d'autres rationalités dans la recherche de la vérité et dans l'exercice de tout acte théologique digne de ce nom. Il semble comprendre que la prétention à l'universalité de la part de l'éthique catholique a besoin d'être repensée, car il en va de la question du respect de la dignité humaine et de la possibilité de fonder l'accomplissement et l'humanisation de tout être humain¹²⁷. Le pape reconnaît le dialogue comme étant le moyen par lequel les diverses composantes de la société peuvent confronter leurs points de vue et réaliser un consensus autour de la vérité concernant des valeurs ou des fins particulières¹²⁸.

Là où la raison positiviste s'estime comme la seule culture suffisante, reléguant toutes les autres réalités culturelles à l'état de sous-culture, elle réduit l'homme, ou même, menace son humanité.[...] La raison positiviste, qui se présente de façon exclusiviste et n'est pas en mesure de percevoir quelque chose au-delà de ce qui est fonctionnel, ressemble à des édifices de béton armé

¹²⁴ BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 8.

¹²⁵ Cf. BENOÎT XVI, *Discours au Congrès international sur la loi naturelle*, p. 11.

¹²⁶ BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la commission théologique internationale*, le 5 octobre 2007, en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_fr.html, (consulté le 24/06/2014).

¹²⁷ Cf. G. MÉDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, p. 7.

¹²⁸ BENOÎT XVI, *Discours devant l'assemblée générale des Nations Unies*, le 18 avril 2008.

sans fenêtres, où nous nous donnons le climat et la lumière tout seuls et nous ne voulons plus recevoir ces deux choses du vaste monde de Dieu¹²⁹.

En outre, le pape voit dans les droits de l'homme l'expression d'un langage commun et le substrat éthique des relations internationales. Loin d'être des simples conventions acquises par voix de la majorité démocratique, « ces droits trouvent leur fondement dans la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations »¹³⁰. Par conséquent, on ne saurait détacher les droits humains du cadre de la loi naturelle sans en restreindre la portée universelle. Ce serait ainsi céder à une conception relativiste selon laquelle, le sens et l'interprétation des droits pourraient varier et leur universalité pourrait être niée au nom des différentes conceptions culturelles, politiques, sociales et même religieuses¹³¹.

Somme toute, Benoît XVI met un accent particulier sur la dimension métaphysique de loi morale naturelle. D'où son invitation à tous les hommes de bonne volonté, à réfléchir, dans un esprit de dialogue et de reconnaissance mutuelle, sur la loi naturelle en tant que fondement ultime des droits et de la dignité de toute personne et de toutes sociétés humaines authentiques.

*

* *

En guise de conclusion, ce parcours historique a donné un aperçu sur l'évolution de la doctrine catholique de la loi naturelle depuis le concile Vatican II. Trois moments jalonnent l'histoire de la loi naturelle après le concile, moments correspondant aux trois accents différents dans la compréhension de la nature. Le premier, celui du concile même, a été marqué par la prise de conscience des mutations sociales et des défis qu'ils impliquent sur la vie des individus et des sociétés. Le concile a souligné la nécessité de rénover la pensée théologique pour la fécondité de la mission de l'Église, une pensée ayant l'homme en son centre. Par conséquent, la loi naturelle a reçu un accent personnaliste. Le second, identifié au pontificat de Paul VI, a été marqué par une crise dans la saisie de la loi naturelle, suite à l'accentuation l'ordre de la nature aux dépens de l'ordre de la raison, donnant lieu à une compréhension biophysique de la nature humaine. Ainsi, la loi nature a reçu une connotation biophysique.

¹²⁹ BENOÎT XVI, *Discours devant le parlement fédéral allemand*, le 22 septembre 2011, en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_fr.html, (consulté le 24/06/2014).

¹³⁰ BENOÎT XVI, *Discours devant le parlement fédéral allemand*.

¹³¹ Cf. BENOÎT XVI, *Discours devant le parlement fédéral allemand*.

Le troisième moment, incluant les pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI, a été caractérisé par les efforts vers un approfondissement de la doctrine de la loi naturelle, grâce aux travaux entrepris dans deux directions : l'une, personnaliste, selon la perspective ouverte par Vatican II et dont Jean-Paul II a été le chef de file ; et l'autre, métaphysique, d'inspiration thomiste, avec à sa tête Benoît XVI, avec le concours d'un grand nombre de théologiens et d'universitaires, qui ont travaillé la question de la loi naturelle en vue de déterminer les lignes de convergence utiles pour un approfondissement constructif et efficace de cette doctrine¹³².

En effet, Vatican II a lancé les bases d'une pensée ouverte à la pluralité et à la diversité d'approches et au dialogue dans un monde pluraliste en mutations. Paradoxalement, certaines prises de position du Magistère dans les débats éthiques n'ont pas toujours honoré l'esprit du concile. On a souvent déploré le caractère rigide, autoritaire et unilatéral, et le manque de réalisme et de sensibilité dans les prises de position de l'Église sur des questions éthiques complexes qui se posent dans la société contemporaine, provoquant ainsi des malaises.

On reproche également à l'Église sa prétention à l'autorité morale suprême et universelle, surplombant tout, qui devrait dicter un code moral universel au reste du monde, et de qui devrait émaner toute permission et/ou toute interdiction en matière d'éthique. Ces postures ont souvent rendu obscures et inaudibles certaines déclarations du Magistère. La tendance demeure toujours de la part du Magistère à dénouer les débats en recourant à l'argument d'autorité, plutôt qu'en s'engageant, comme partenaire, dans le dialogue et/ou la réflexion avec d'autres rationalités.

Ainsi, la doctrine catholique de la loi naturelle a parfois été au cœur des ambiguïtés à cause de certaines occurrences inadaptées aux situations. En recourant à la loi naturelle comme un argument d'autorité pour condamner certaines pratiques des sociétés modernes, le Magistère n'a pas su profiter suffisamment de sources classiques et de bases posées par Vatican II pour élaborer une pensée à même de répondre adéquatement aux défis éthiques suscités par l'évolution des sociétés contemporaines. Par conséquent, Jean-Paul II et Benoît XVI ont senti et exprimé le besoin d'approfondir la compréhension de la loi naturelle. C'est dans cette optique que la CTI apporte sa contribution à travers la publication du document « *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* » (2009), non seulement pour tenter d'actualiser ce concept, mais aussi pour l'illustrer et le justifier comme fondement d'une éthique universelle. Cette doctrine fait l'objet de notre étude dans le deuxième chapitre.

¹³² BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la commission théologique internationale*, le 5 octobre 2007.

CHAPITRE 2

LA LOI NATURELLE DANS LE DOCUMENT DE LA COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

Ce chapitre entreprend une démarche réflexive sur la doctrine catholique de la loi naturelle en se basant principalement et non exclusivement sur le document de la Commission théologique internationale (CTI) « *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* » (2009). Notre lecture tient compte des questions que suscite l'enseignement de l'Église sur la loi naturelle, afin de comprendre dans quelle mesure la loi naturelle pourrait être le fondement de l'éthique universelle comme l'Église l'affirme.

Pour ce faire, notre démarche s'effectue en quatre points. Le premier présente le document en examinant le contexte de sa rédaction et sa structure. Le deuxième scrute son contenu proprement dit, c'est-à-dire la doctrine de la loi naturelle. Le troisième considère quelques difficultés liées à la réception de la doctrine de la loi naturelle. Et le dernier point évalue la nouveauté apportée par le document.

2.1 Présentation du document

Pour bien comprendre le document de la CTI, une bonne perception de son contexte de rédaction s'avère important.

2.1.1 Contexte socioculturel de rédaction du document

La CTI résume le contexte socioculturel de la publication de ce document en quatre situations qui sont les marques caractéristiques du monde contemporain. Il s'agit du relativisme moral, de l'individualisme relativiste, du laïcisme agressif et du positivisme juridique.

a) Le relativisme moral

La CTI identifie comme première caractéristique des sociétés contemporaines « la montée d'une culture qui limite la rationalité aux sciences dures et abandonne au relativisme la morale »¹³³. En effet, le monde présente un visage de plus en plus paradoxal : d'une part, un monde globalisé dans lequel « les grands problèmes qui se posent aux hommes ont désormais une

¹³³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, n° 35.

dimension internationale, planétaire »¹³⁴ ; et d'autre part, un monde fragmenté dans lequel l'ordre de degrés éthiques est renversé, si bien que le singulier et le particulier supplantent quasiment l'universel. Charles Taylor décrit cette situation en termes de combinaison unique de *grandeur et misère*, qui caractérise l'époque moderne¹³⁵.

Pour Benoît XVI, le relativisme éthique représente une menace radicale pour la civilisation et en particulier pour la liberté et la dignité de la personne. Et, abordant la question du relativisme éthique dans une conférence donnée à l'université de La Havane, le Cardinal Tarcisio Bertone estime que l'expérience de la diversité culturelle sert d'argument pour nier la possibilité d'une éthique commune et objective¹³⁶. Le relativisme nie l'existence de normes morales universelles : une affirmation éthique ne peut être vraie que dans le contexte d'une culture ou d'une tradition bien déterminée. Par conséquent, il ne saurait y avoir de convictions ni de principes éthiques meilleurs que d'autres, et donc personne n'a le droit de trancher objectivement sur le bien et le mal¹³⁷.

Les thèses du relativisme éthique ont été renforcées par le développement de la raison moderne qui a réduit la rationalité aux seules sciences expérimentales, qui associe l'expérimentation empirique à la formulation mathématique. Elle ne tient pour rationnel que ce qui est mathématiquement vérifiable et formulable, reléguant au statut « préscientifique » ou « a-scientifique » toutes les questions relative à l'existence de l'homme, les questions éthiques, esthétiques, et métaphysiques, et surtout la question de Dieu¹³⁸. Cette restriction de la raison moderne fait place au subjectivisme : le sujet décide ce qu'il juge convenable d'un point de vue éthique et la conscience subjective devient l'unique instance morale. Par conséquent, la morale devient une question purement personnelle : une logique qui ouvre à l'arbitraire¹³⁹. En ce sens, « la loi naturelle répond à l'exigence de fonder en raison les droits de l'homme et elle rend possible un dialogue interculturel et interreligieux capable de favoriser la paix universelle et d'éviter le choc de civilisation »¹⁴⁰.

¹³⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 1.

¹³⁵ Charles TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 10.

¹³⁶ Cf. Tarcisio BERTONE, *Conférence donnée à l'université de La Havane*, le 25 février 2008, dans COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, Annexe 2, p. 172.

¹³⁷ Cf. T. BERTONE, *Conférence donnée à l'université de La Havane*, p. 172.

¹³⁸ Cf. BENOÎT XVI, *Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions. Discours à l'université de Ratisbonne*, le 12 septembre 2006.

¹³⁹ Cf. T. BERTONE, *Conférence de La Havane*, p. 173-174.

¹⁴⁰ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 35.

b) L'individualisme relativiste

La culture contemporaine est aussi caractérisée par « l'individualisme relativiste qui considère que chaque individu est source de ses propres valeurs et que la société résulte d'un pur contrat passé entre des individus qui choisissent d'en constituer par eux-mêmes toutes les normes »¹⁴¹. Charles Taylor remarque que la culture moderne a développé des conceptions de l'individualisme qui représentent le sujet humain, du moins potentiellement, comme s'il cherchait ses propres orientations à l'intérieur de lui-même, affirmant son indépendance vis-à-vis des réseaux d'interlocution qui l'ont originellement construit¹⁴². La liberté des modernes, ou leur désir d'accomplissement, s'exprime souvent sous des formes égocentriques, voire narcissiques, en se coupant des anciens horizons moraux¹⁴³.

Sur le plan éthique, l'individualisme s'exprime à travers le relativisme. Chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable. Il faut être sincère envers soi-même et chercher en soi-même son propre épanouissement¹⁴⁴. Chaque individu développe son système de valeurs que les autres sont tenus de respecter, au nom du principe de respect mutuel. Autrement dit, ce sont les désirs et les convictions personnels de chacun qui dictent la norme à laquelle chacun doit obéir.

c) Le laïcisme agressif

Une autre marque de la culture moderne est le laïcisme : « un laïcisme agressif qui veut exclure les croyants du débat public »¹⁴⁵. Le laïcisme désigne un courant (une philosophie) dont la visée serait d'évacuer ou d'expurger, de façon active, la vie publique de toute immixtion religieuse. Comme courant politique, le laïcisme veut lutter pour éliminer toute référence religieuse dans l'espace public, voire pour la suppression de toute croyance religieuse. Si la laïcité applique, avec une certaine souplesse, la séparation de l'État et de la religion, le laïcisme voudrait, quant à lui, réduire la pratique religieuse des citoyens à la seule sphère privée, hors de toute manifestation sociale et publique.

La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. Mt 22, 21), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le Concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres, appartient à la structure fondamentale du christianisme. L'État ne peut imposer la religion, mais il doit en garantir la liberté, ainsi que la paix entre les fidèles des différentes religions. De son côté,

¹⁴¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 35.

¹⁴² Cf. Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 57.

¹⁴³ Cf. Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 10.

¹⁴⁴ Cf. Ch. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p. 22.

¹⁴⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 35.

l'Église comme expression sociale de la foi chrétienne a son indépendance et, en se fondant sur sa foi, elle vit sa forme communautaire, que l'État doit respecter. Les deux sphères sont distinctes, mais toujours en relation de réciprocité¹⁴⁶.

Bien que l'Église reconnaisse, respecte, et se réjouisse de cette distinction comme étant un grand progrès pour l'humanité et une condition fondamentale de sa propre liberté dans l'accomplissement de sa mission universelle¹⁴⁷, on constate qu'il y a de plus en plus, dans les sociétés démocratiques modernes, une volonté exprimée d'émanciper les institutions socio-politiques de la tutelle des institutions ou des normes religieuses. De la *distinction* entre « ce qui est à Dieu et ce qui est à César », on voudrait en venir à la *séparation* absolue.

d) Le positivisme juridique

Les sociétés modernes sont sans cesse sous la menace « d'abus de pouvoir, voire de totalitarisme, que recèle le positivisme juridique et que véhiculent certaines idéologies »¹⁴⁸. En effet, « sous le prétexte que toute prétention à une vérité objective et universelle serait source d'intolérance et de violence et que seul le relativisme pourrait sauvegarder le pluralisme des valeurs et la démocratie, on fait l'apologie du positivisme juridique qui refuse de se référer à un critère objectif, ontologique, de ce qui est juste »¹⁴⁹. Pourtant, en l'absence d'une référence morale objective et universelle, et sans la reconnaissance d'une certaine ouverture verticale à la transcendance qui relativise les liens horizontaux, les sujets humains sont exposés aux dérives totalitaires et à l'arbitraire de l'État qui s'érige en pensée unique ou en religion séculière, et qui peut créer des lois liberticides sous prétexte de défendre les intérêts privés ou sectoriels¹⁵⁰.

Dans ce contexte de la pluralité culturelle, idéologique, politique, socioéconomique, la CTI publie ce document dans le souci de trouver un terrain d'entente; car « plus que jamais, l'humanité globalisée est acculée à rechercher les voies d'un vivre ensemble dans la justice et la paix, à définir des normes communément acceptées dans les relations entre les personnes et les peuples, bref, à formuler les bases d'une éthique universelle »¹⁵¹.

¹⁴⁶ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus Caritas Est aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien*, préface de Mgr Jean-Pierre Ricard, Paris, Cerf, 2006, n° 28.

¹⁴⁷ Cf. Serge-Thomas BONINO, *Pour lire le document*, p. 150.

¹⁴⁸ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 35.

¹⁴⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 7.

¹⁵⁰ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p.151.

¹⁵¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 7.

e) *Besoin d'une éthique universelle*

Il importe de souligner que l'interculturalité est l'un des grands défis des sociétés modernes. Cette problématique trouve toute son actualité quand la communauté mondiale commence à s'interroger sur ce qui, dans la conduite des individus singuliers ou dans les pratiques des communautés particulières, peut ou doit être considéré comme bon ou mauvais, comme moral ou amoral au regard d'une vision éthique globale objective.

Pour montrer que le besoin d'une éthique commune est de tous les temps, la CTI mentionne les efforts des hommes et femmes dont la générosité et l'héroïsme témoignent de valeurs éthiques communes ; les réflexions des universitaires, les travaux des artistes et des hommes politiques, ainsi que les témoignages des représentants des religions et des traditions spirituelles cherchant à vivre à la lumière de la vérité ultime et du bien absolu. La CTI cite également des tentatives réalisées dans l'histoire récente de l'humanité et qui témoignent de la pérennité du besoin d'une éthique universelle, entre autres, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* par la communauté des nations en 1948, la *Déclaration pour une éthique planétaire* (mondiale), élaborée en 1993 par les représentants du Parlement des religions du monde dans le cadre du dialogue entre les cultures et les religions et qui tente d'explicitier le fondement éthique des droits de l'homme ; et l'éthique dite « de la discussion », qui consisterait à ne recourir qu'aux normes auxquelles tous les participants peuvent consentir dans les débats publics, sans qu'un parti n'ait à imposer ses vues¹⁵².

Ainsi, l'Église affirme vouloir marquer sa solidarité avec l'humanité dans la recherche des valeurs humaines communes. Elle espère trouver dans l'être humain en tant qu'être de raison, ce qui est permanent, ce qui transcende toutes idéologies et toutes convictions particulières et/ou personnelles, et qui, en tant que tel, pourrait constituer un fondement d'une éthique universelle, en invitant « tous ceux qui s'interrogent sur les fondements ultimes de l'éthique ainsi que l'ordre juridique et politique à considérer les ressources que recèle une présentation renouvelée de la doctrine de la loi naturelle »¹⁵³. Autrement dit, l'Église voudrait « contribuer au dialogue interculturel et interreligieux, en poursuivant la recherche éthique, et en invitant les grandes traditions religieuses et philosophiques à opérer cette même maïeutique qui permet de dégager l'universel humain sur lequel nous devons construire nos relations en ce monde »¹⁵⁴.

¹⁵² Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 5-6

¹⁵³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 22-23.

¹⁵⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 9.

2.1.2 Structure du document

Suite à une requête de Benoît XVI, et avec la collaboration des universités catholiques à travers le monde, la CTI a publié en 2009 le document « *À la Recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* ». Ce document est le dernier en date dans lequel l'Église, par le biais de la CTI, cristallise sa doctrine de la loi naturelle. La CTI actualise la doctrine classique, à la lumière des défis éthiques contemporains et en fonction des acquis du renouveau de l'éthique théologique lancé par Vatican II¹⁵⁵.

Le document comporte 116 paragraphes regroupés en cinq chapitres. Il s'ouvre par une introduction et se ferme par une conclusion. Dans l'introduction (n° 1-11) la CTI présente le contexte qui appelle à « la recherche d'une éthique universelle ». En signalant les différentes tentatives contemporaines pour fonder cette éthique universelle, le document montre que sa démarche s'inscrit dans la ligne des efforts déjà en cours. Et en soulignant les malentendus dont la loi naturelle fait l'objet, la CTI propose sa définition.

Le premier chapitre intitulé « *convergences* » (n° 12-35) affirme l'universalité de la loi naturelle en tant qu'une réalité vécue dans les diverses cultures, avant d'être une doctrine pleinement théorisée, formulée et justifiée au plan philosophique ou théologique. Le parcours au travers de différentes sagesse, cultures et traditions philosophico-religieuses jusqu'aux évolutions tardives, atteste que le christianisme n'a pas le monopole de la loi naturelle. Toutes les sagesse du monde témoignent de l'existence d'un patrimoine moral commun, qui peut constituer la base de tout dialogue sur les questions éthiques¹⁵⁶. En rappelant les moments essentiels du développement historique du concept de loi naturelle, ainsi que certaines interprétations modernes qui la rendent incompréhensible, le document souligne le rôle déterminant de la pensée gréco-romaine dans la théorisation de la loi naturelle. Ce chapitre se ferme avec la présentation de l'usage que le Magistère a fait de la loi naturelle et des enjeux qu'il y discerne aujourd'hui.

Le deuxième chapitre, « *La perception des valeurs morales communes* » (n° 36-58), décrit la façon dont le sujet humain parvient naturellement à saisir certains biens moraux fondamentaux et à formuler en conséquence les préceptes de la loi naturelle. En soulignant le rôle de la société

¹⁵⁵ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p.161.

¹⁵⁶ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 11.

et de la culture dans la reconnaissance des préceptes de la loi naturelle¹⁵⁷, le document rejette l'illusion de l'individualisme rationaliste, selon laquelle l'individu pourrait accéder de façon immédiate aux normes éthiques grâce à sa seule raison ; et rappelle que l'humanisation intégrale de la personne et son éducation aux valeurs morales passent concrètement et nécessairement par son insertion dans une tradition. Le document affirme l'appel intérieur à faire le bien et à éviter le mal comme étant l'expérience fondatrice de la vie morale, expérience à partir de laquelle s'éclairent les concepts fondamentaux du bonheur, du bien et du mal, et de l'obligation morale¹⁵⁸. Ce chapitre reprend la doctrine thomiste de trois inclinations ontologiques structurant la nature humaine¹⁵⁹, et souligne que la loi naturelle n'est pas un code de prescriptions abstraites qui s'imposeraient à l'homme de l'extérieur, mais plutôt un principe intérieur permanent et normatif d'inspiration au service de la vie morale concrète de la personne.

Le troisième chapitre, « *les fondements théoriques de la loi naturelle* » (n° 60-82), justifie la valeur philosophique, métaphysique et religieuse de la loi naturelle comme fondement ultime de l'éthique. Cette théorisation comprend deux niveaux de cohérence et de profondeur qui sont complémentaires. En premier lieu, « l'idée d'une loi naturelle se justifie tout d'abord au plan de l'observation réfléchie des constantes anthropologiques qui caractérisent une humanisation réussie de la personne et une vie sociale harmonieuse »¹⁶⁰. En second lieu, il faut prendre en compte la dimension métaphysique de la loi naturelle qui lui procure le fondement ontologique dont l'éthique ne saurait se passer¹⁶¹.

Intrinsèquement liée à la doctrine de la création, la loi naturelle trouve son fondement dans le *Logos* créateur qui fonde aussi bien la présence d'une rationalité immanente à la nature (*physis*), sa valeur normative pour le sujet moral, que la capacité du *logos* humain à y participer et à en comprendre la signification. Le document fait une articulation complexe mais non conflictuelle entre la personne humaine, sa liberté et sa nature, de manière à écarter le spectre d'une hétéronomie de la loi naturelle¹⁶², en expliquant comment la nature peut et doit « faire loi » en éthique. Il critique le dualisme moderne qui oppose indûment nature humaine et liberté du sujet¹⁶³, et invite à la redécouverte de la valeur intégratrice d'une métaphysique de la

¹⁵⁷ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 38.

¹⁵⁸ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 39-40.

¹⁵⁹ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 46. 48-52.

¹⁶⁰ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 61.

¹⁶¹ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 62.

¹⁶² Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 64-68.

¹⁶³ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 71-75.

participation et de la création qui fait droit à la rationalité immanente à la nature et à son actualisation par la raison humaine¹⁶⁴.

Le quatrième chapitre, « *La loi naturelle et la Cité* » (n° 83-100), « explicite le rôle régulateur des préceptes de la loi naturelle dans la vie politique »¹⁶⁵ et évoque ainsi la nécessité de rappeler la dimension éthique de la politique. L'autonomisation légitime de la sphère politique vis-à-vis de la religion a donné lieu à une séparation mortifère de la politique d'avec la morale, ouvrant ainsi l'ordre politique aux tentations de l'irrationnel, de la violence et l'arbitraire. « La loi naturelle apparaît alors comme l'horizon normatif dans lequel est appelé à se mouvoir l'ordre politique. Elle définit l'ensemble des valeurs qui apparaissent comme humanisantes pour une société »¹⁶⁶. Ce chapitre énonce quelques exigences essentielles pour un ordre politique et juridique juste et conforme à la nature de l'homme, entre autres : la reconnaissance du primat de la personne et du rôle structurant du bien commun pour la société¹⁶⁷. La loi naturelle est donc la mesure de l'ordre politique¹⁶⁸, qui ne saurait se constituer en ordre eschatologique, ni prétendre maîtriser le sens ultime sans verser dans le totalitarisme. Mais en tant qu'ordre rationnel et temporel, l'ordre politique doit rester ouvert à la recherche perpétuelle de Dieu, de la vérité, de la justice¹⁶⁹ et du bien commun.

Le cinquième chapitre, « *Jésus-Christ, accomplissement de la loi naturelle* » (n° 101-112), montre que la doctrine de la loi naturelle « prend tout son sens à l'intérieur de l'histoire du salut : envoyé par le Père, Jésus-Christ est, en effet, la plénitude de toute loi »¹⁷⁰. Ce chapitre souligne le fait que, malgré la nécessité de s'en tenir à la lumière naturelle de la raison comme seule référence susceptible de rendre compte de la loi naturelle dans un contexte pluraliste, l'ordre naturel de la raison ne doit pas être séparé de l'ordre surnaturel de la foi.

Toute vérité sur l'ordre créé doit être intégrée dans une perspective proprement théologique du Christ. Tout comme l'ancien Adam est mieux compris dans le visage du Christ, la loi naturelle trouve toute sa clarté à la lumière de la Loi Nouvelle de l'Évangile. Autrement dit, « la loi naturelle reçoit de Jésus-Christ la plénitude de son sens »¹⁷¹. Par la foi, le croyant

¹⁶⁴ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 69-71 ; 76-78.

¹⁶⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 11.

¹⁶⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 86.

¹⁶⁷ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 83-85.

¹⁶⁸ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 88-92.

¹⁶⁹ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 93-100.

¹⁷⁰ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 11.

¹⁷¹ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 160.

reconnaît en Jésus-Christ le *Logos* éternel qui a présidé avec sagesse à la création et au don de la Loi ancienne et qui, en s'incarnant, s'est révélé à l'humanité comme la Loi vivante, la norme suprême de l'éthique. Il manifeste en sa personne, une vie humaine exemplaire, pleinement conforme à la loi naturelle¹⁷². C'est lui qui, par l'Esprit Saint répandu sur le monde, rend les croyants capable d'intérioriser et de mettre en pratique les exigences de la loi naturelle, qu'il est venu non pas abolir mais accomplir par la Loi nouvelle de l'amour qui est la loi de liberté¹⁷³.

Enfin dans la conclusion (n° 113-116), la CTI précise la visée du document. Elle fait une reprise synthétique de sa compréhension de la loi naturelle, et exprime son souhait de voir l'humanité travailler de concert pour parvenir à un consensus, en dépit des divergences de convictions religieuses et de la diversité culturelles, sur les valeurs fondamentales de notre humanité, en vue d'un vivre-ensemble harmonieux et pacifique au sein de la famille humaine.

2.2 La loi naturelle selon la CTI

Le document « *À la recherche d'une éthique universelle* » est l'aboutissement des travaux entrepris par la CTI pour tenter d'actualiser la doctrine catholique de la loi naturelle. Mais on ne saurait le comprendre sans se référer à Thomas d'Aquin qui est l'une des références essentielles dont s'inspire la CTI. D'où la nécessité d'une brève présentation de la doctrine thomassienne de la loi naturelle, pour plus de perspicacité dans notre lecture.

2.2.1 La loi naturelle chez Thomas d'Aquin (1225-1274)

a) La loi en général

Dans la première section de la deuxième partie (*Prima secundae*) de sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin traite de la loi en général, définit son essence et en donne les critères et la typologie. Pour lui, la loi est « une ordonnance de la raison (*rationis ordinatio*) en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté »¹⁷⁴. La conformité à la raison est le premier critère de toute loi. Autrement dit, une norme ne peut faire loi que si elle est en accord avec les règles de la raison pratique. Mais, souligne Xavier Thévenot, dans le cas de la loi morale, la rationalité n'est pas simplement constative comme il en est des lois physiques¹⁷⁵. Thomas distingue la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, ainsi que la loi divine dans sa double articulation : loi ancienne et loi évangélique.

¹⁷² Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 103-109.

¹⁷³ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 110-112.

¹⁷⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, Ia-IIae, Q. 90, art. 4.

¹⁷⁵ Cf. Xavier THEVENOT, *Morale fondamentale. Notes de cours*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 159.

Thomas soutient qu'une loi peut exister de deux manières : en celui qui établit la règle, mais aussi en celui qui est gouverné par cette règle en tant qu'il y participe en quelque sorte. Dans le cas de la loi éternelle, les choses créées sont non seulement gouvernées par elles, mais aussi en sont imprégnées dans leur nature ou essence même, si bien qu'elles possèdent des inclinations qui les poussent à agir et à tendre vers des fins qui leur sont propres. Et si tous les êtres créés sont soumis à la loi de la providence divine, l'être humain, en vertu de la raison dont il est doté, y participe de manière excellente en tant qu'il peut pourvoir à soi-même et aux autres¹⁷⁶. Pour X. Thévenot, cette compréhension de la loi naturelle implique une prise au sérieux de l'autonomie non autarcique de la créature rationnelle par rapport à Dieu¹⁷⁷.

b) La loi naturelle

La doctrine thomasiennne de la loi naturelle se fonde à la fois sur la pensée aristotélicienne et sur sa compréhension de Dieu et de son rapport à la création. Il commence par poser l'existence d'une loi éternelle qui est « l'ordonnancement de la sagesse divine »¹⁷⁸, la Raison divine par laquelle Dieu gouverne l'univers. Elle est le fondement de toutes les autres lois, et constitue en quelque sorte une « théonomie radicale » de toute loi¹⁷⁹. Tout comme la nature créée est fondée en Dieu, ainsi la loi naturelle est fondée dans la loi éternelle divine. Elle dépend et se distingue de la loi éternelle, et rappelle que l'être humain n'est pas son propre créateur, qu'il est une créature en dépendance réceptive d'une Providence incréée, de qui il reçoit et en qui il trouve sa fin, et vers qui il doit toujours se tourner dans un élan d'action de grâce¹⁸⁰.

Ainsi, la loi naturelle est « la participation de la créature rationnelle à la loi éternelle »¹⁸¹. Cette participation est ouverte à tous les êtres humains indépendamment de la réception ou non de leur part d'une quelconque révélation surnaturelle. On pourrait ainsi parler d'une « relativisation de la liberté humaine par le haut », c'est-à-dire par la transcendance divine, de telle sorte que l'homme ne saurait se réaliser sans une certaine ouverture à cette transcendance¹⁸².

Les préceptes de la loi naturelle sont multiples. Certains préceptes de base sont évidents et connaissables par tout être humain qui fait un bon usage de sa raison et possède un minimum

¹⁷⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 91, art. 2.

¹⁷⁷ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 149.

¹⁷⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 91, art. 1.

¹⁷⁹ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 159.

¹⁸⁰ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 149.

¹⁸¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 91, art. 2.

¹⁸² Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 149.

d'expérience du monde. Puisque le principe premier de la raison pratique se fonde sur la raison du bien, le premier axiome sur lequel se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle est de faire le bien et éviter le mal. Autrement dit, la loi naturelle a pour fin les « biens humains », c'est-à-dire toutes choses auxquelles l'homme se sent naturellement attiré comme étant dignes d'être réalisées. En revanche, les choses qui s'opposent aux biens sont considérées comme des maux et par conséquent doivent être évitées¹⁸³.

Pour connaître l'ordre des préceptes de la loi naturelle, il faut se rapporter aux choses auxquelles l'homme a des inclinations naturelles ; inclinations hiérarchisées de l'ordre allant du général au particulier : d'abord celles qui sont partagées avec toutes les substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre; ensuite celles qui sont partagées avec les animaux c'est-à-dire ce que la nature enseigne à tous les animaux, par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. ; enfin celles possédées exclusivement par les êtres humains, c'est-à-dire l'attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable¹⁸⁴. Ces préceptes sont cohérents entre eux et ne peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Ils sont connus par tous et s'imposent à tous. Ceci dit, Thomas d'Aquin croit à l'existence des vérités objectives, connaissables par tout être humain.

Thomas d'Aquin estime que tous les actes vertueux, c'est-à-dire tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature et qu'il découvre et reconnaît par une investigation de la raison, comme étant utile pour vivre bien, relèvent de la loi naturelle. Celle-ci est unique chez tous les hommes, car « dans les principes communs de la raison spéculative ou pratique, la vérité ou la rectitude est unique pour tous, et connue également de tous »¹⁸⁵. Enfin la loi naturelle est immuable en ses principes premiers ou généraux : elle ne peut être ni changée, ni effacée de l'âme humaine¹⁸⁶.

c) Implications de la pensée thomassienne

La pensée de Thomas comprend quelques implications : X. Thévenot en note quatre, dont trois concernent la liberté humaine et une concerne l'éthique. La première, la spécificité et la dignité de l'être humain résident dans le fait qu'il est un être de liberté et de raison. La deuxième, une relativisation par le bas de la liberté humaine, du fait qu'elle est du domaine du droit naturel.

¹⁸³ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 2.

¹⁸⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 2.

¹⁸⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 4.

¹⁸⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 5.

La troisième, une relativisation par le haut de la liberté humaine, du fait qu'elle est une liberté créée (reçue), soutenue dans l'être et finalisée par Dieu¹⁸⁷. La dernière implication concerne la nécessité d'articuler l'éthique, la mystique et le législatif¹⁸⁸. Cet excursus chez Thomas d'Aquin nous sert d'arrière-fond pour comprendre l'enseignement du document de la CTI.

2.2.2 Loi naturelle selon la CTI

La CTI s'efforce d'articuler deux des conceptions de la loi naturelle qui se sont développées dans la pensée catholique après Vatican II, à savoir : la conception métaphysique issue de la tradition thomiste et la conception personnaliste introduite par Vatican II, pour tenter d'épurer ce concept de tous malentendus. La définition de la loi naturelle que la CTI propose dans son document se résume en ces termes :

Nous appelons loi naturelle le fondement d'une éthique universelle que nous cherchons à dégager de l'observation et de la réflexion sur notre condition humaine commune. Elle est la loi morale inscrite dans le cœur des hommes et dont l'humanité prend de mieux en mieux conscience au fur et à mesure qu'elle avance dans l'histoire. Cette loi naturelle n'a rien de statique dans son expression. Elle ne consiste pas en une liste de préceptes définitifs et immuables. Elle est une source d'inspiration toujours jaillissante dans la recherche d'un fondement objectif à une éthique universelle¹⁸⁹.

La loi naturelle désigne la norme morale fondamentale, objective et universelle inscrite dans l'humanité même de l'homme et en fonction de laquelle devraient s'apprécier les comportements personnels et les lois humaines. Elle n'est donc pas à inventer, mais à découvrir dans les différentes cultures qui l'expriment chacune d'une manière particulière¹⁹⁰. Dans le contexte multiculturel, on pourrait la considérer comme l'interface, le point de contact, la clé des relations entre les hommes de différentes cultures et traditions¹⁹¹.

2.3 Ambigüités et objections contre la loi naturelle

L'expression « loi naturelle » est porteur d'ambigüités que suscitent certaines de ses interprétations, ambigüités qui ont souvent été à la base d'objections, voire du rejet pur et simple de la doctrine catholique de la loi naturelle. Ce point tente d'en analyser quelques unes.

¹⁸⁷ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 158.

¹⁸⁸ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 158.

¹⁸⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 113.

¹⁹⁰ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 8-9.

¹⁹¹ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 159-150.

2.3.1 La loi naturelle comme concept

Le concept de « loi naturelle » est trop équivoque. D’aucuns estiment qu’il faudrait peut-être l’éviter dans le discours éthique, du fait des ambiguïtés intrinsèques aux concepts qui la composent, à savoir les concepts de « loi » et de « nature ».

L’expression de “loi naturelle” est source de nombreux malentendus dans le contexte actuel. Parfois, elle n’évoque qu’une soumission résignée et toute passive aux lois physiques de la nature, alors que l’homme cherche plutôt, à juste titre, à maîtriser et orienter ces déterminismes pour son bien. Parfois, présentée comme un donné objectif qui s’imposerait de l’extérieur à la conscience personnelle, indépendamment du travail de la raison et de la subjectivité, elle est soupçonnée d’introduire une forme d’hétéronomie insupportable à la dignité de la personne libre. Parfois aussi, au cours de son histoire, la théologie chrétienne a justifié trop facilement par la loi naturelle des positions anthropologiques qui, par la suite, sont apparues conditionnées par le contexte historique et culturel¹⁹².

Dans la même perspective, le dernier Synode sur la famille (2014) reconnaît dans son *Instrumentum laboris* qu’en recourant à la loi naturelle, les documents du Magistère font référence à un vocabulaire qui présente aujourd’hui des difficultés, un concept qui apparaît, dans les différents contextes culturels, très problématique, voire incompréhensible¹⁹³. Nous reprenons quatre des ambiguïtés de la loi naturelle analysées par Eberhard Schockenhoff.

a) Ambiguïté sémantique

L’une des raisons justifiant la réticence généralisée vis-à-vis de la loi naturelle, est le manque de clarté avec lequel elle a été appliquée dans différents contextes académiques. Du point de vue sémantique, l’ambiguïté est surtout liée à la polysémie de termes « loi » et « naturelle ».

i) Loi

Le terme loi revêt deux acceptions différentes. Dans un premier sens, le terme loi peut être compris comme une *exigence morale* pour la conscience ou, au sens thomasien, une ordonnance de la raison, et se traduit éventuellement dans des lois de la cité, dans le droit (morale classique). Dans un second sens, le terme loi évoque une *régularité des phénomènes* n’ayant aucune valeur morale en soi. Il évoque une simple régularité ou de déterminismes qui expliquent un type de fonctionnement (sciences dures), déterminismes qui, en fait, sont statistiques.

¹⁹² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d’une éthique universelle*, n° 10.

¹⁹³ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, *III^e assemblée générale extraordinaire. Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l’évangélisation (Instrumentum laboris)*, Cité du Vatican, 2014, n°20, En ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_fr.html#Le_lien_entre_l’Évangile_de_la_famille_et_la_loi_naturelle, (consulté le 26/09/2014).

- *La loi naturelle comme une théorie de l'éthique philosophique*

En éthique philosophique, la loi naturelle est une théorie qui souligne, contre le « non-cognitivism » et le « relativisme », qu'il est possible qu'un jugement éthique exprime la vérité de façon objective et soit universellement valable. Cette théorie se base sur un fondement objectif qui existe dans la nature de la personne humaine et dans les fins existentielles qui sont conformes à son essence. En ce sens, la loi naturelle est synonyme de « loi morale naturelle »¹⁹⁴.

Alors que Thomas d'Aquin distingue clairement le droit naturel (*ius naturale*), c'est-à-dire la sphère spécifique où doit s'appliquer la justice, de la loi naturelle (*lex naturalis*), c'est-à-dire la participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle, le thomisme tardif n'a pas retenu cette différenciation. Au contraire, la loi naturelle a étendu ses prétentions à toutes les sphères de la vie de l'individu, de la société et de l'État¹⁹⁵. Ce concept a parfois servi d'argument à l'éthique théologique pour se prononcer sur des questions d'éthique sexuelle, de bioéthique (reproduction et fin de vie), dans la doctrine sociale, etc. Aussi a-t-on parfois recouru à la loi naturelle sans tenir compte de l'histoire du développement des concepts au cours des siècles¹⁹⁶.

- *La loi naturelle comme une théorie de la philosophie du droit*

En philosophie du droit la loi naturelle soutient que les droits individuels et les principes fondamentaux du droit ont une validité supra-positive qui précède la formation des États spécifiques. Alors que la loi naturelle comme théorie éthique montre peu d'intérêt à la différenciation entre le droit et la morale, la question posée par la loi naturelle en philosophie du droit suppose nécessairement la distinction de ces deux sphères.

Les doctrines du droit aux XIX^e et XX^e siècles ont forcé la loi naturelle à renoncer à sa prétention d'être une loi, puisque dans ces doctrines c'est la validité historique et le pouvoir de contraindre à l'obéissance aux exigences de la loi qui étaient considérés comme des éléments essentiels d'une loi. Or, la loi naturelle comprend seulement un aspect de la notion de loi, c'est-à-dire son aspect normatif idéal. Par contre, elle ne peut pas contraindre à l'obéissance moins encore veiller à sa propre application¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Cf. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity. Universal Ethics in an Historical World*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2003, p. 10.

¹⁹⁵ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 10.

¹⁹⁶ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 11.

¹⁹⁷ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 12.

Geneviève Médevielle remarque que la critique de la loi naturelle s'est radicalisée à partir des courants de pensée occidentaux que sont l'utilitarisme et le positivisme juridique. L'utilitarisme anglo-saxon cherche le principe juste du vivre ensemble dans ce qui est utile pour chacun et pour tous selon la formule du plus grand bien pour le plus grand nombre. En ce sens, il n'y a plus de référence à la loi naturelle comme principe originaire à même de donner le critère du juste d'une société. Mais c'est surtout le positivisme juridique du XIX^e siècle qui vient ruiner tout renvoi possible à la loi naturelle comme notion métaphysique. Les règles du droit positif suffisent en elles-mêmes pour organiser la vie des sociétés. Le juste est alors ce que la loi prescrit¹⁹⁸. Ces remarques montrent que la loi naturelle ne peut simplement pas être considérée comme une loi.

ii) Naturelle

Étymologiquement le mot *nature*, du latin « *nasci, être né* », indique une origine. X. Thévenot aborde pertinemment l'ambiguïté dont les termes nature et naturel sont porteurs. Le terme « naturel » renvoie à ce qui fait partie de la nature d'un être, et se dit ainsi par opposition à ce qui est « acquis ». Il désigne aussi ce qui se produit sans intervention de l'homme, par opposition à ce qui est « artificiel ». Il connote également ce qui est conforme à la règle de nature, s'opposant ainsi à ce qui est « irrégulier ». Le naturel se dit aussi par opposition à ce qui est « surnaturel », c'est-à-dire ce qui correspond aux forces de la nature laissée à elle-même, sans intervention divine. Dans le cas de la loi ou du droit, est naturel ce qui se fonde sur les seules exigences de la nature humaine, antérieur et aux droits (lois) positifs. Le naturel se dit enfin par opposition à ce qui est *révélé, contraint, volontaire, éternel*. La nature quant à elle peut renvoyer à l'essence, l'involontaire de la liberté humaine, ou encore à la création¹⁹⁹.

b) Ambiguïté anthropologique

La loi naturelle est basée sur l'idée selon laquelle les principes de la vie éthique et de l'ordre juridique sont liés à la spécificité de la nature humaine. Cela suppose qu'il existe une nature commune à tous les humains. Celle-ci est une réalité stable et connaissable, avec une étendue et un contenu qui peuvent être clairement définis, ou du moins que c'est une idée qui ne peut véritablement être remise en question²⁰⁰. Cette perception constitue le véritable nœud du

¹⁹⁸ Cf. Geneviève MEDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, dans *Études*, 410/3 (2009), p. 353-364, p. 9.

¹⁹⁹ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 146-149.

²⁰⁰ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 12.

problème avec la doctrine de la loi naturelle, à cause justement de la polysémie liée aux termes *nature* et *naturel*, rendant problématique leur emploi.

i) *L'interprétation téléologique de la nature*

Dans la tradition aristotélico-thomiste, la personne humaine est considérée dans son existence comme une unité vitale psycho-physique. Cette conception fut introduite dans la pensée philosophique par Aristote qui avait transformé la contemplation a priori des essences de la doctrine platonicienne des idées en une métaphysique téléologique, donnant ainsi à la nature sa place dans une interprétation globale du monde. L'interprétation téléologique a fourni à la loi naturelle des contenus substantiels applicables à toutes les sphères de la réalité.²⁰¹

Chez Aristote le concept de nature connote une identité ontologique spécifique du sujet ; ce qui définit son essence en tant que principe interne du mouvement portant l'être vers son plein accomplissement. La nature serait en ce sens le principe dynamique qui gouverne le développement homogène d'une substance jusqu'à sa pleine actualisation²⁰². Selon cette conception, chaque être vivant a une forme adaptée à sa propre essence. Cette forme existe en tant que potentiel dans le substrat matériel et s'actualise par la médiation d'un processus téléologique de l'existence. Pour l'être humain, la définition de son caractère approprié à son espèce, c'est-à-dire sa fin (*telos*) spécifique, comprend également le développement de sa raison qui appartient à la définition essentielle de ce que c'est qu'être humain²⁰³. Ainsi, être en harmonie avec la nature renvoie non pas à l'état d'origine, mais plutôt à la forme finale, qui est le meilleur état possible d'une chose ou d'un être vivant. La nature est pour ainsi dire la fin de chaque chose. On ne peut donc pas décrire la nature de la personne humaine en regardant sa réalité externe, ni l'identifier à l'ensemble des conditions empiriques de son existence²⁰⁴.

ii) *Nature comme raison*

La théologienne américaine Jean Porter reprend l'idée de nature développée dans la pensée scolastique, où la nature est avant tout l'équivalent de la raison. Elle est le principe d'intelligibilité et la puissance causale de l'existence de toutes les créatures²⁰⁵. La conception

²⁰¹ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 14.

²⁰² Cf. Serge-Thomas BONINO, *Loi naturelle*, dans Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX et Denis MULLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1232-1240, p. 1236-1237.

²⁰³ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 14.

²⁰⁴ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 14.

²⁰⁵ Cf. Jean PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 68-69.

thomiste de la nature humaine prend en compte la condition historique de la personne humaine qui s'accomplit par la pratique des vertus, dans une intégration progressive de ses capacités morales. Donc, la nature humaine s'identifie à la raison en tant qu'elle est une capacité naturelle qui, dans son fonctionnement, est informée ou reflétée par l'ordre intelligible qui est manifeste dans notre propre humanité, et dans le monde dans lequel nos vies sont intégrées²⁰⁶.

iii) *Dualisme nature contre culture*

Deux conceptions opposées de la nature humaine ont obscurci la signification de la loi naturelle : d'une part, une conception figée de la nature dépourvue de toute téléologie qui relève de l'épistémologie moderne des sciences naturelles (dures), et d'autre part la conception existentialiste qui perçoit la nature humaine comme pure construction culturelle du sujet, une expression de sa liberté, plutôt que ce qui fait la spécificité de l'espèce humaine. La révolution scientifique galiléenne a réduit la nature à une corporéité sans profondeur, étant donné que le monde des corps s'identifie à l'étendue. Certes, la nature est régie par des lois mathématiques, mais elle est dénuée de toute téléologie ou finalité immanente²⁰⁷. Sous l'influence de Descartes, l'ordre objectif a été séparé de l'ordre subjectif. La nature est opposée à la culture, c'est-à-dire à toutes les créations de l'esprit humain. On parle de *naturel* à l'opposé d'*artificiel* et du *culturel*.

Avec le développement du volontarisme et l'accentuation de la subjectivité dans la pensée moderne, « certains estiment que la liberté humaine est essentiellement le pouvoir de tenir pour rien ce que l'homme est par nature. Le sujet devrait refuser toute signification à ce qu'il n'a pas choisi personnellement et décider pour lui-même »²⁰⁸. Geneviève Médevielle note que pour les existentialistes être humain relève d'un projet. Il n'y a plus d'essence ou de nature humaines, seules subsistent des existences en devenir, marquées par la contingence et la particularité²⁰⁹. L'homme est compris comme sujet, c'est-à-dire comme un « animal dénaturé », un être émancipé de tout déterminisme naturel, voire opposé à la nature. La culture est donc comprise comme une négation pure et simple de la nature²¹⁰.

Dans ce dualisme, aucune signification éthique n'est reconnue aux inclinations naturelles inscrites dans le corps biologique de la personne et qui précèdent les choix de la raison et de la volonté individuelles. Le corps est considéré comme une réalité étrangère à la subjectivité, un

²⁰⁶ Cf. J. PORTER, *Nature as Reason*, p. 71.

²⁰⁷ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 17.

²⁰⁸ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 71.

²⁰⁹ Cf. G. MEDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, p. 9.

²¹⁰ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 17.

objet qu'on possède et qu'on peut manipuler suivant les intérêts subjectifs fluctuants²¹¹. Ce dualisme sert d'assise à certaines théories contemporaines, comme celle du « genre/*gender* » qui, selon Jean-Daniel Causse, refuse de réduire la sexualité au seul fait d'appartenir au sexe masculin ou féminin, contestant l'idée selon laquelle la sexualité s'enracinerait dans une nature ou une essence que la théologie exprime en termes créationnels²¹². Le *genre* de chaque individu ne serait, en ce sens, que le produit de conditionnements et de besoins sociaux, sans aucune correspondance avec le sexe biologique. Une autre conséquence de ce dualisme est la scission du réel en trois sphères distinctes, voire opposées : la nature, la subjectivité et Dieu.

iv) *L'idée d'une « vie selon la nature »*

Du point de vue anthropologique, l'idée d'une vie selon la nature a conduit à deux conceptions antinomiques de la nature, et donc de l'être humain. En premier lieu, le terme nature dénote l'essence. Sous cette acception, l'être est perçu comme une nature empirique ayant des besoins (épicuriens). En deuxième lieu, la nature désigne *l'involontaire* de la liberté humaine²¹³. Sous cette acception, l'être est perçu comme une nature rationnelle (stoïciens)²¹⁴. Cette perception a fait son retour à l'époque moderne comme une dichotomie radicale entre nature et culture dans l'éthique kantienne²¹⁵.

c) *Ambiguïté épistémologique*

Sur le plan épistémologique, l'avènement du courant nominaliste et le développement des sciences expérimentales, ajoutée à cela l'influence du rationalisme moderne et de l'athéisme contemporain, ont fait de la nature une réalité radicalement étrangère voire opposée à l'esprit de

²¹¹ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 74.

²¹² Jean-Daniel CAUSSE, *Filiation et transmission*, dans Jean-Daniel CAUSSE et Denis MÜLLER (éd.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 423-449 (ici p. 440).

²¹³ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 51.

²¹⁴ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 13.

²¹⁵ Cf. Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (*Folioplus. Philosophie*, 166), traduit de l'allemand par Luc FERRY, Paris, Gallimard, 2009 : Kant présente une perception dualiste de l'homme : dualisme entre nature et culture. Il part du postulat que la nature a une volonté propre, qu'elle est une actrice à part entière ayant une volonté et un plan pour parvenir à ses fins. Pour Kant, l'homme ne peut se réaliser pleinement que dans la société. C'est donc la raison pour laquelle la nature ne lui pourvoit pas d'instinct ni aucune dotation comme il en est le cas pour tous les autres animaux. Autrement dit, il revient à l'homme de s'élever par lui-même (grâce à sa raison), de réaliser cette transition de la nature à la culture au moyen du travail. La nature a donc décidé que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale ; c'est-à-dire que l'homme doit par lui-même, par sa capacité intellectuelle de création, d'imagination, d'invention, de volonté, s'émanciper de son « existence animale », autrement dit, l'instinct ou de la nature.

l'homme. La nature a perdu tout son poids moral²¹⁶. Suivre la loi naturelle consisterait à suivre les instincts animaux, en secouant s'il le faut les artifices de la culture²¹⁷.

Cette perception de la nature comme matière inerte qui obéit passivement aux lois mécaniques du déterminisme universel que lui impose l'Esprit divin et que la raison humaine peut connaître et maîtriser, a été répandue par la philosophie cartésienne et la physique newtonienne²¹⁸. En ce sens, la nature est simplement devenue le lieu où s'affirme la puissance prométhéenne de l'homme²¹⁹. C'est donc toute la conception aristotélicienne de la nature qui a été mise à mal en cherchant à débarrasser le monde physique de toute forme de téléologie²²⁰.

d) Ambiguïté théologique

En théologie, la notion de nature est aussi problématique. La question qui se pose en amont est celle de savoir à quelle nature se réfèrent les affirmations de la loi naturelle ? Est-ce à la nature rationnelle idéale de la personne ou à sa forme brute en tant qu'un être ayant des besoins ? À première vue, l'éthique théologique semble avoir de l'avantage par rapport à l'éthique philosophique sur la question de « nature », en ce sens qu'elle pourrait partir des données de l'anthropologie biblique. Certes, la foi biblique en la création donne à l'éthique théologique un point de départ pour penser la nature, et cela semble lui épargner les difficultés liées à la signification de ce concept. Mais si la justification des normes morales universelles et des lois antérieures à la formation des États doit se faire indépendamment de toutes considérations religieuses, alors cette justification ne peut pas simplement se fonder sur l'interprétation de la réalité fournie par la théologie de la création. Puisque la « création » comme catégorie théologique pourrait ne pas opérer en dehors du cadre confessionnel de la tradition judéo-chrétienne²²¹.

En aval, si l'affirmation de la notion de loi naturelle est basée sur l'idée selon laquelle le droit et la morale sont liés à la spécificité de la nature humaine, cela pose nécessairement un certain nombre de questions, entre autres : comment pourrait-on définir cette nature théologiquement ? Comment se dévoile-t-elle à l'être humain ? Comment l'être humain peut-il l'appréhender de façon claire et sans aucune ambiguïté ? On ne saurait répondre à ces questions

²¹⁶ Cf. S.-T. BONINO, *Loi naturelle*, p. 1237.

²¹⁷ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 15.

²¹⁸ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 71.

²¹⁹ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 17.

²²⁰ S.-T. BONINO, *Loi naturelle*, p. 1237.

²²¹ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 21.

en se basant simplement sur l'interprétation du monde offerte par la théologie de la création. Et dans le registre théologique, la question de la nature humaine touche directement au cœur de toute la pensée théologique, à l'intersection de la théologie de la création, la christologie, la sotériologie et la compréhension théologique du péché, voire l'eschatologie²²².

En raison de l'affirmation légitime de l'autonomie du sujet humain, tout renvoi à une normativité provenant de Dieu ou de la nature comme expression de la sagesse divine est perçue comme une hétéronomie, et donc une menace ou un déni de l'autonomie du sujet. En ce sens, la loi naturelle semble incompatible avec l'authentique dignité de la personne humaine²²³. Ces difficultés justifient le malaise que provoque la doctrine de la loi naturelle. Finalement, elles posent une question fondamentale : quelle serait cette nature qui est sensée faire loi pour le sujet moral²²⁴ ? D'où les objections voire le rejet dont le concept de la loi naturelle fait l'objet.

2.3.2 Objections contre la loi naturelle

La doctrine de la loi naturelle fait l'objet de nombreuses attaques et objections, parfois très fougueuses, et de natures très variées. Nous en présentons quelques unes.

a) Inconsistance de la loi naturelle

Du point de vue anthropologique, on objecte que la loi naturelle se fonde sur le concept ambigu de nature. Pourtant, la nature n'a rien à voir avec la rationalité et la liberté; qu'elle se réfère simplement aux lois mécaniques, aux impulsions naturelles et aux réponses de la nature somatique et psychique de l'homme, à ce «qui se passe dans ou à l'homme» plutôt que ce qu'il fait lui-même. Ainsi, la personne doit être au-dessus de la nature et même en conflit avec elle au nom de sa liberté.

L'adjectif "naturel" tend à être parfois perçu selon la nuance subjective de "spontané". Les personnes ont tendance à mettre en valeur le sentiment et l'émotivité; des dimensions qui apparaissent "authentiques" et "originelles" et, donc, "naturellement" à suivre. Les visions anthropologiques sous-jacentes renvoient, d'une part, à l'autonomie de la liberté humaine, pas nécessairement liée à un ordre naturel objectif, et, de l'autre, à l'aspiration au bonheur de l'être humain, conçu comme la réalisation de ses désirs. En conséquence, la loi naturelle est perçue comme un héritage dépassé²²⁵.

Du point de vue éthique, d'aucuns estiment que toute prétention d'un discours universel sur le plan moral doit être dénoncée au nom de l'historicité des normes inscrites dans le particularisme des cultures et des groupes humains. On ne peut fonder universellement l'exigence

²²² Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 21.

²²³ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 75.

²²⁴ Cf. S.-T. BONINO, *Loi naturelle*, p. 1236.

²²⁵ Cf. SYNODE DES EVEQUES, *Instrumentum Laboris*, n° 22.

morale d'accomplir le bien, parce qu'une telle exigence serait déniée de la vérité d'un « ordre moral objectif », ce qui ne serait alors qu'arbitraire, mystification, imposture idéologique ou arriération psychologique. Donc, la loi naturelle ne peut fonctionner que comme l'affirmation d'un dogmatisme éthique qui refuse à l'homme d'être créateur de normes et de valeurs²²⁶.

b) *Objections théologiques*

La question de la loi naturelle a souvent été au cœur de désaccords théologiques entre catholiques et protestants²²⁷. Nombreuses sont les voix qui expriment le malaise que provoque la doctrine de la loi naturelle comme fondement en éthique théologique. Elle est vue plutôt comme une menace pour une éthique véritablement chrétienne. On pourrait penser à certains théologiens protestants qui fondent leur argument sur l'idée que l'insistance sur la raison naturelle porterait préjudice à la révélation divine ; car une pensée véritablement théologique doit se fonder sur la révélation. D'où la prudence des premiers théologiens de la réforme protestante vis-à-vis de la loi naturelle, et à la position plus tardive exprimée par Karl Barth et ses disciples au XX^e siècle.

i) *Karl Barth*

Barth part d'un triple présupposé : tout d'abord, le Dieu qui donne son commandement à l'homme comme le Créateur, est aussi celui qui lui fait grâce en Jésus-Christ. Ensuite, le commandement de Dieu adressé à l'homme est également celui de son Créateur. Enfin, ce commandement est déjà la sanctification des faits et gestes créaturels de l'homme²²⁸. En ce sens, si la loi naturelle est comprise comme le « *sensus communis moralis* » universel, l'instrument utilisé par la sagesse divine pour obliger l'homme à vivre en société et ainsi rendre possible la vie humaine, ou encore comme l'organe de la pédagogie divine visant à créer la vie sociale²²⁹, alors elle doit être rejetée plutôt qu'insérée dans la doctrine chrétienne de la création.

En effet, Barth fonde son rejet sur trois arguments. D'abord, on ne saurait comprendre le rapport du commandement du Créateur et de la créature humaine confrontée avec lui, en faisant abstraction de la Parole de Dieu révélée, pour se référer à une grandeur obscure appelée la « réalité », et en prétendant que l'homme est capable de tirer de cette zone obscure une connaissance valable de Dieu et de nos rapports avec lui²³⁰.

²²⁶ Cf. G. MEDEVIELLE, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, p. 9.

²²⁷ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 51.

²²⁸ Cf. Karl BARTH, *Dogmatique. Doctrine de la création. Le commandement de Dieu, le Créateur*, tome 4, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 35-36.

²²⁹ Cf. Emil Brunner, cité par K. BARTH, *Dogmatique*, p. 37.

²³⁰ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 37.

Ensuite, la doctrine de la loi naturelle affirme l'existence d'un « ordre » non seulement différent, mais encore nettement séparé du Dieu réconciliateur ; ordre qui est désigné comme une simple marge ou un simple cadre par rapport à Dieu²³¹. Elle n'a rien à voir avec ce qui mériterait d'être appelé un « ordre de création » au sens vraiment théologique car elle renvoie à la vérité générale, qui n'exige ni révélation ni acte de foi, que constituent certaines lois vitales existentielles, sur lesquelles la « réalité » fournit des renseignements plus ou moins sûrs et clairs, et que chacun parvient à percevoir avec plus ou moins de certitude et de clarté²³².

Enfin Barth estime que la triple supposition qui vient d'être évoquée surmonte la duplicité entre commandement de Dieu et « ordre de la création ». Elle prend en considération une forme particulière de l'unique commandement de Dieu, ainsi que la signification de ce commandement pour l'homme²³³. C'est pourquoi l'éthique théologique doit avoir comme point de départ Dieu qui est la plénitude, la mesure et la source de tout le bien que l'homme puisse faire, et de sa sanctification²³⁴. Sa tâche doit être de comprendre la Parole comme commandement de Dieu. Barth conteste le point de vue selon lequel, même les non-croyants pourraient parvenir à la connaissance éthique par des moyens naturels (la raison). Notre vie n'est pas une question de loi naturelle qui repose trop largement sur la raison humaine et qui est une invention humaine. Elle doit plutôt se fonder sur le commandement de Dieu, puisque la grâce de Dieu en Jésus-Christ constitue le fondement de la connaissance de la création en tant qu'assise réelle de celle-ci²³⁵.

ii) Stanley Hauerwas

L'autre voix plus critique est celle du théologien américain Stanley Hauerwas. Pour lui, une éthique chrétienne basée sur la doctrine de la loi naturelle ouvre à plusieurs difficultés du point de vue théologique. Elle crée une psychologie morale tordue, puisque la description de l'acte est déterminée par un observateur sans référence aux dispositions de l'agent ; ce qui conduit à juger l'action du point de vue de l'observateur²³⁶.

Une telle éthique ne parvient pas à expliquer adéquatement comment les convictions théologiques constituent la morale, c'est-à-dire dans quelle mesure elles sont destinées non seulement à décrire le monde, mais à former les consciences individuelles et communautaires.

²³¹ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 38.

²³² Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 38.

²³³ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 39.

²³⁴ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 2.

²³⁵ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 40.

²³⁶ Cf. Stanley HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 63.

Elle confond le fait d'affirmer que l'éthique chrétienne est une éthique qui peut ou doit être recommandée à tout être humain, avec l'affirmation selon laquelle nous pouvons connaître le contenu de cette éthique en regardant l'être humain. Une éthique basée sur la loi naturelle ne tient pas compte du fait qu'il n'y a pas réellement de morale universelle, mais qu'en fait nous vivons dans un monde marqué par une pluralité éthique²³⁷.

Pour Hauerwas, l'éthique fondée sur la loi naturelle ne parvient pas à fournir la perspective critique dont l'Église a besoin pour reconnaître et faire face aux défis présentés par nos sociétés et à la violence inhérente au monde. Elle ignore le caractère narratif de convictions chrétiennes et le fait que les dualités nature-grâce, création-rédemption sont des catégories théologiques secondaires qui ne sont intelligibles que par rapport à l'histoire du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et de Jésus-Christ. Cette éthique tenterait de contraindre ceux qui sont en désaccord, puisque ses présomptions portent à penser que ses points de vue doivent prévaloir dans tous les débats²³⁸.

Enfin, comme Barth, Hauerwas estime que l'éthique théologique doit avoir Dieu comme point de départ, plutôt que l'humain. En quelque sorte il rejette ce que dit Thomas d'Aquin à propos des inclinations naturelles qui nous conduiraient à la connaissance naturelle de la morale. Il estime qu'il n'est pas acceptable de commencer avec la loi naturelle comme point de départ en éthique théologique. Il faut partir plutôt de l'expérience de la foi, et de l'examen de la vie chrétienne vécue dans une communauté ecclésiale comme base de l'éthique théologique, et non pas d'une raison universelle abstraite. En d'autres termes, Hauerwas en appelle à la conscience de l'histoire, c'est-à-dire que l'on doit considérer les êtres humains dans le concret de leur existence, comme des personnes réelles et non pas comme des sujets abstraits, moins encore en termes d'une humanité générale qui n'a jamais existé : ce qui implique le rejet de toute prétention à l'universalité en éthique théologique.

Une autre cause de désaccords, aussi bien dans le contexte œcuménique qu'au sein même du catholicisme, est la difficulté à situer adéquatement la question de la nature humaine dans l'ensemble du questionnement théologique fondamental. Où pourrait-on d'un point de vue théologique entrevoir la vraie nature humaine ? Serait-ce dans l'être humain originel tel que voulu dans le dessein de Dieu ? Dans l'être humain déchu, marqué par le péché et qui contrecarre le plan de Dieu, ou dans l'être humain renouvelé par le Christ, en qui l'image défigurée de Dieu

²³⁷ Cf. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 63.

²³⁸ Cf. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, p. 63-64.

resplendit à nouveau ? L'éthique théologique et la justification théologique des droits humains devraient-elles considérer l'être humain tel qu'il est, ou tel qu'il devrait être s'il acceptait de s'ouvrir à sa vraie destinée et reconnaître son être véritable²³⁹ ?

c) *Accusation de biophysiollogisme*

La doctrine de la loi naturelle a parfois été assimilée au biophysiollogisme à cause de certaines interprétations qui dépeignent l'être humain comme un être servilement soumis aux lois mécaniques de la nature. Tel est le point de vue partagé par des théologiens modernes qui se sont opposés aux enseignements de l'Église sur certaines questions de morale sexuelle et de procréation basés sur une compréhension biophysiollogique de la loi naturelle, comme celle présentée dans l'encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI (1968).

Pour ces théologiens, l'homme doit être libre de déterminer le sens de son comportement et ne pas se soumettre aux inclinations naturelles. La loi naturelle ignore l'unité de la personne humaine en absolutisant les inclinations naturelles de l'être humain, en les juxtaposant sans les hiérarchiser et en omettant de les intégrer dans l'unité du projet personnel global du sujet²⁴⁰. Bref, ces théologiens rejettent tout recours à la loi naturelle parce que ses conclusions ne font pas l'unanimité entre les hommes raisonnables, moins encore entre les chrétiens.

2.3.3 *Réponse de la CTI aux objections*

La CTI tente de répondre aux critiques et objections adressées contre la doctrine de la loi naturelle dans son document, en estimant qu'elles relèvent toutes de malentendus. Sur le plan sémantique, la CTI montre qu'il n'y a aucune difficulté quant au rapport entre loi naturelle qui est une catégorie anthropologique et droit naturel qui est une catégorie juridique. « Elle est dite loi parce qu'elle est l'expression de l'ordre dans lequel l'homme est appelé à se mouvoir pour promouvoir et réaliser son humanité. Elle est dite naturelle parce qu'elle est l'expression de la nature humaine »²⁴¹. En ce sens, la loi naturelle se comprend comme la norme éthique que tous les hommes peuvent découvrir au cœur irréductible de leur personne, c'est-à-dire dans leur nature.

En outre, « la loi naturelle (*lex naturalis*) s'énonce en droit naturel (*jus naturale*) dès lors que l'on considère les relations de justice entre les hommes [...] Le droit n'est pas arbitraire :

²³⁹ Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Natural Law and Human Dignity*, p. 22.

²⁴⁰ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 18.

²⁴¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 8.

l'exigence de justice, qui découle de la loi naturelle, est antérieure à la formulation et à l'édiction du droit. [...] Le droit naturel est l'ancrage des lois humaines dans la loi naturelle »²⁴². Autrement dit, la loi naturelle est inhérente à l'être humain, le droit naturel en est l'expression juridique dans l'ordre politique, c'est-à-dire dans les relations de justice au sein de la communauté ; et le droit positif est, quant à lui, l'expression du droit naturel adapté aux situations particulières à chaque communauté humaine, en vue du bien commun de ses membres²⁴³.

Du point de vue anthropologique, la CTI souligne l'existence d'une « nature humaine » qui transcende toutes diversités individuelles et socioculturelles, ainsi que toutes théories explicatives. Cette nature s'exprime à travers le sens commun du bien et du mal, une disposition intellectuelle innée (*syndérèse*) présente dans tout homme et dans toutes les cultures, et qui constitue la manière la plus excellente d'être humain²⁴⁴. S'appuyant sur la doctrine thomassienne qui situe la loi naturelle à l'intérieur d'une morale qui fait droit à la dignité et à l'autonomie de la personne humaine, et reconnaît sa capacité de discernement, la CTI montre que la loi naturelle s'appuie sur un cadre explicatif qui fonde et légitime les valeurs morales d'une façon susceptible d'être partagées par tous. Autrement dit, la tradition catholique comprend la nature humaine comme ce qui fait la consistance propre de l'homme, son humanité même, qui est en fait irréductible aux conditionnements physiques, psychiques, sociaux ou idéologiques. Elle est donc ce qui constitue « l'humain universel »²⁴⁵.

Dans la même perspective, X. Thévenot estime qu'affirmer l'existence d'une nature humaine revient à affirmer qu'au-delà de singularités et de particularités radicales propres à chaque être humain, il existe aussi une dimension universelle (*l'humain universel*). Ainsi, parler de loi naturelle reviendrait à tenter d'affirmer l'universalité : ce qui rejoint l'usage de la règle kantienne de l'universabilité ; c'est-à-dire discerner en tout être humain un certain nombre d'invariants sur lesquels l'éthique pourrait s'appuyer pour fonder les droits de l'homme. En outre, recourir à la loi naturelle revient à affirmer que la liberté humaine n'a pas le pouvoir despotique sur elle-même, mais ne peut s'exercer qu'en tenant compte des lois de sa nature²⁴⁶.

Du point de vue épistémologique, « tout être humain qui accède à la conscience et à la responsabilité fait l'expérience d'un appel intérieur à accomplir le bien. Il découvre qu'il est

²⁴² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 88-89.

²⁴³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 90-91.

²⁴⁴ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 36.

²⁴⁵ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, p. 8.

²⁴⁶ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 51.

fondamentalement un être moral, capable de percevoir et d'exprimer l'interpellation qui se retrouve à l'intérieur de toutes les cultures : il faut faire le bien et éviter le mal »²⁴⁷. Et, progressivement, la personne acquiert l'expérience morale et prend conscience des préceptes qui doivent guider son agir. Cette expérience passe par le medium de la socialisation qui commence par la famille, instance où la personne est insérée dans un réseau de relations humaines. En d'autres termes, la société et la culture jouent un rôle important dans ce processus, sans toutefois négliger le rôle de la liberté individuelle²⁴⁸.

Le bien moral qui correspond au désir profond de la personne humaine s'impose à l'homme. Il est une loi au sens thomasiens du terme, c'est-à-dire une orientation de la raison pratique indiquant à la personne le type d'agir qui est conforme à son être profond. Et, naturellement, spontanément et librement, l'homme tend vers ce bien moral pour sa pleine et authentique réalisation, pour atteindre la perfection qui est propre à sa nature. On ne saurait donc réduire l'agir humain à une simple question d'adaptation à l'« écosystème »²⁴⁹. En outre, même s'il s'impose au sujet et revêt un caractère normatif, cet appel moral à faire le bien n'implique pas une hétéronomie, car il s'impose de l'intérieur du sujet. Face à cette loi, l'attitude du sujet doit être comprise non pas comme une soumission, mais plutôt comme un accueil de la loi de son être propre. En ce sens, la doctrine de la loi morale naturelle tient en même temps le rôle central de la raison dans la mise en place d'un projet de vie proprement humain et la consistance et la signification propres des dynamismes naturels prérationnels²⁵⁰.

Du point de vue théologique, la CTI souligne que la doctrine de la loi naturelle doit être comprise à la lumière de la théologie de la création. Car l'univers physique n'a pas en lui-même sa propre raison d'être ultime. Dieu en est le Créateur, la source et la fin, donnant à chaque être créé l'existence selon une nature qui le définit. Le Créateur est à la fois le principe et la fin transcendante vers laquelle tendent toutes les créatures. En revanche, les créatures sont l'épiphanie d'une sagesse créatrice personnelle, d'un *Logos* fondateur. « La révélation biblique invite l'humanité à considérer que l'ordre de la création est un ordre universel auquel participe toute l'humanité, et que cet ordre est accessible à la raison »²⁵¹. Cet ordre trouve son accomplissement en Jésus-Christ, *Logos et Sagesse incarnés* et *Loi vivante* qui, ayant assumé la

²⁴⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 39.

²⁴⁸ Cf. SYNODE DES EVEQUES, *Instrumentum laboris*, n° 38.

²⁴⁹ Cf. SYNODE DES EVEQUES, *Instrumentum laboris*, n° 40-41.

²⁵⁰ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 79.

²⁵¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 94.

nature humaine, l'a restaurée par la grâce. Et la loi nouvelle, celle de l'Évangile que Jésus a donné aux hommes et qui est essentiellement intérieure, inclut, assume et accomplit les exigences de la loi naturelle, en embrassant l'amour de Dieu et du prochain. En elle le désir d'autonomie et de liberté qui habite le cœur de l'homme atteint déjà sa plus parfaite réalisation²⁵².

Ainsi, une compréhension plus approfondie des rapports entre l'homme, la nature et Dieu, et une meilleure prise en compte de l'historicité qui affecte les applications concrètes de la loi naturelle, pourraient permettre de dissiper les malentendus sur la loi naturelle. En plus, il est nécessaire d'insister davantage sur le fait que les exigences de la loi naturelle correspondent à l'effort de toute l'humanité à dépasser les tendances égoïstes et partisans et développer une approche globale de l'« écologie des valeurs » pour le bien de tous²⁵³. Il est donc essentiel, estime la CTI, de parvenir à une articulation non concurrentielle entre l'action causale de Dieu et la liberté de la personne humaine. Ceci dit, on ne saurait opposer nature, culture et liberté individuelle.

En somme, pour rendre à la notion de loi naturelle tout son sens et tout son poids conceptuel comme fondement d'une éthique universelle, « il importe de promouvoir un regard de sagesse, capable d'embrasser simultanément Dieu, le cosmos et la personne humaine pour les réconcilier dans l'unité analogique de l'être, grâce à l'idée de création comme participation »²⁵⁴. Mais qu'y a-t-il donc de nouveau dans cet enseignement de la CTI ?

2.4 Nouveauté apportée par le document de la CTI

Le but du document de la CTI est de porter un « *nouveau regard* », d'offrir une présentation renouvelée de la doctrine de la loi naturelle comme contribution de l'Église catholique à la recherche d'une éthique universelle. Certes, ce document s'inscrit à la fois dans la ligne doctrinale classique et dans la dynamique de la rénovation théologique initiée par Vatican II. Néanmoins, il offre en même temps des ouvertures qui semblent prendre en compte les enjeux éthiques contemporains. Dans le guide de lecture qu'il a proposé, Serge-Thomas Bonino note cinq aspects, parmi d'autres, qui marquent la « nouveauté » qu'apporte la CTI dans son traitement de la loi naturelle.

²⁵² Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, chap. 5 (n° 101-115).

²⁵³ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 10.

²⁵⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 76.

2.4.1 La question écologique

Le document porte une attention inédite à la question écologique. Tout en dénonçant les tendances totalitaires qu'incarnent certains courants écologistes radicaux à l'instar de la « *deep ecology* » (écologie profonde), qui absolutisent la nature en la réduisant à sa seule dimension biophysique au dépens de l'existence humaine dans ce qu'elle a de spécifique, et au dépens du progrès humain légitime²⁵⁵, le document salue la sensibilité dont témoigne l'humanité sur les questions écologiques, sensibilité qui s'exprime à travers les changements de perspectives liés au mouvement écologique²⁵⁶.

La CTI attire l'attention sur la dimension universelle des problèmes écologiques qui appelle de façon pressante à une responsabilité éthique universelle²⁵⁷. Elle invite à une attitude d'écoute, de respect et d'accueil par rapport à la nature ; à la mise en œuvre d'une écologie intégrale qui puisse promouvoir ce qui est spécifiquement humain tout en valorisant l'intégrité de la nature biophysique. Car l'homme est appelé à transcender son environnement immédiat en respectant les limites de sa mission de veiller sur l'univers naturel, de vivre en harmonie avec lui, de défendre les valeurs vitales sans lesquelles toute vie sur terre deviendrait impossible. En ce sens, le document appelle à développer une approche globale dans laquelle les exigences éthiques de la loi naturelle devront être formulées en termes « d'écologie des valeurs »²⁵⁸.

2.4.2 Abandon du légalisme et de la casuistique

Dans la perspective rénovatrice de l'éthique théologique initiée par Vatican II, ce document réalise un retour à la pensée thomassienne, qui souligne la primauté de la charité en éthique. Ainsi, il abandonne la perspective légaliste et casuistique qui a longtemps prévalu, et propose une réflexion qui doit aider à la construction du sujet moral en quête du bonheur. Dans cette réflexion, les vertus chères aux éthiques d'inspiration aristotélico-thomiste jouent un rôle déterminant en tant qu'actualisation responsable des dynamismes naturels de la personne tendue vers son accomplissement. Il y a du même coup une réhabilitation du rôle des traditions morales particulières dans la construction des sujets²⁵⁹.

²⁵⁵ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 81.

²⁵⁶ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 161.

²⁵⁷ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 1.

²⁵⁸ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 11.

²⁵⁹ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 162.

2.4.3 Une conception dynamique de la loi naturelle

La CTI présente la loi naturelle non pas comme un ensemble a priori de normes toutes faites qui devraient s'imposer uniformément à tous, mais comme un fondement stable en vue du dialogue éthique au sein de la communauté humaine²⁶⁰. Bien qu'universels dans leurs définitions, les préceptes de la loi naturelle peuvent varier dans leurs applications, selon les particularités contextuelles. La CTI rejette toute compréhension figée faisant de la loi naturelle un ensemble de règles toutes faites qui s'imposent à l'individu de l'extérieur, ce qui conduirait à une hétéronomie nuisible à la dignité et à l'autonomie de la personne humaine.

Le document présente une conception plutôt dynamique de loi naturelle, faisant ainsi place à la liberté et à la conscience individuelle, mais aussi à l'historicité des institutions humaines. La loi naturelle est définie comme une source d'inspiration objective pour la démarche de chacun, éminemment personnelle, de prise de décision. Car dans un contexte où la recherche de valeurs éthiques objectives et universelles devient d'actualité, l'universalité de la loi naturelle ouvre à la possibilité du dialogue ordonné à la recherche de la vérité de la personne humaine et de son accomplissement authentique²⁶¹.

2.4.4 Articulation des aspects personnaliste et métaphysique

À la suite de Jean-Paul II qui déjà avait souligné l'affinité entre loi naturelle et théologie de la création dans le but de surmonter la difficulté créée par certaines pensées contemporaines, difficulté quant à saisir la signification de la nature humaine au sens métaphysique, comme celle de loi naturelle dans l'ordre moral²⁶², le document de la CTI renchérit et approfondit cette idée de la nécessité de donner à la loi naturelle un fondement métaphysique en s'appuyant sur la théologie chrétienne de la création qui affirme la dimension métaphysique de la nature humaine.

En effet, créé par Dieu, l'être humain a le potentiel de découvrir les lois de son humanisation inscrite dans sa propre nature, lois que le document appelle l'« ordre de la création » ou « loi naturelle ». Ainsi, dans le contexte d'un monde pluraliste, cet « ordre » peut servir de plate-forme commune à tous les acteurs du dialogue en vue d'une éthique universelle. La justification ultime de la doctrine de la loi naturelle se trouve donc dans une métaphysique de

²⁶⁰ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 162-163.

²⁶¹ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 162

²⁶² Cf. JEAN-PAUL II, *Discours du 27 février 2007 aux participants à la VIII^e assemblée générale de l'Académie pontificale pour la vie*, cité par S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 164.

l'être, qui se refuse d'opposer la nature à l'esprit mais les fait converger dans l'unité analogique de la personne humaine qui a sa source et sa fin dernière en Dieu²⁶³.

2.4.5 Les dimensions christologique et trinitaire

Le document de la CTI traite de la loi naturelle dans une perspective théologique plus large. En plus de la création, la loi naturelle trouve également des affinités avec la christologie, la théologie trinitaire, voire l'eschatologie. Ces articulations respectent la valeur proprement rationnelle de la doctrine de la loi naturelle²⁶⁴. Ainsi, la CTI tente de surmonter les dichotomies ou les oppositions entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la loi naturelle et la Loi nouvelle du Christ (l'Évangile), entre la loi naturelle et le droit naturel (l'ordre politique de la Cité), entre les lois humaines et la loi éternelle de Dieu.

*

* *

Pour conclure, rappelons que ce chapitre a tenté de réfléchir sur la doctrine catholique de la loi naturelle à partir du document de la CTI « *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle* » (2009). Prenant en compte la complexité de questions relatives à la compréhension et la réception de cette doctrine, cette lecture nous a permis de saisir les raisons pour lesquelles l'Église maintient la loi naturelle comme fondement de l'éthique universelle.

À l'issue de ce parcours, il ressort que dans le contexte culturel contemporain caractérisé par le relativisme moral, l'individualisme relativiste, le laïcisme agressif et la dictature du positivisme juridique, et où le besoin d'une éthique universelle se fait de plus en plus pressant, l'Église propose la loi naturelle comme condition de possibilité d'un dialogue constructif entre les hommes de différentes cultures et traditions, en vue de parvenir à la reconnaissance de valeurs éthiques communes. Cependant, il y a des difficultés réelles liées à la compréhension du concept de loi naturelle. La première difficulté tient au caractère polysémique de termes « loi » et « nature ». La deuxième difficulté vient de certains courants contemporains qui posent des dualismes entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre nature et culture, entre le corps matériel et l'esprit, entre nature et personne comme sujet auto-construit, entre liberté (rationalité) et déterminismes naturels prérationnels, etc. Ainsi, on objecte contre la doctrine de la loi naturelle

²⁶³ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 164.

²⁶⁴ Cf. S.-T. BONINO, *Pour lire le document*, p. 165.

de trop insister sur les dynamismes naturels aux dépens de ce qu'il y a de spécifiquement humain dans l'homme, à savoir sa raison et sa liberté. En sens contraire, la CTI estime que toutes ces objections relèvent de malentendus.

Pour la CTI, le concept de loi naturelle est d'abord philosophique et, comme tel, il permet un dialogue qui, dans le respect des convictions religieuses de chacun, fait appel à ce qu'il y a d'universellement humain dans chaque être humain. Ainsi, pour mieux saisir ses orientations, il est essentiel de parvenir à une articulation non concurrentielle entre l'action causale de Dieu et la liberté de la personne humaine ; promouvoir un regard de sagesse, d'ordre proprement métaphysique, capable d'embrasser simultanément Dieu, le cosmos et la personne humaine pour les réconcilier dans l'unité analogique de l'être, grâce à l'idée de création comme participation.

Cet enseignement tente de réaliser une synthèse entre, d'une part, la conception métaphysique élaborée par Thomas d'Aquin qui a soulevé la question spirituelle, théologique et éthique du sens de la matérialité du corps ainsi que l'articulation de deux niveaux dans la nature : une nature générique faite des inclinations, c'est-à-dire la nature prérationalnelle, et la nature spécifique de l'homme, c'est-à-dire sa nature rationnelle par laquelle il participe à la vie divine en tant qu'image de Dieu ; et d'autre part, la perspective personnaliste introduite par Vatican II.

La doctrine fournie par le document de la CTI se base sur la conception d'une nature humaine unique, inséparablement biologique et spirituelle. On ne saurait disséquer en l'homme sa nature biophysique de sa personne en tant qu'un être culturellement construit. Le surnaturel présuppose le naturel, la grâce présuppose la nature et la restaure. La nature humaine qui sous-tend la loi naturelle est celle créée par Dieu, blessée par le péché, illuminée, rachetée et restaurée par le Christ qui révèle la plénitude de l'humain en l'accomplissant dans sa personne.

Toutefois, le dernier Synode estime opportun que la doctrine catholique de la loi naturelle passe de la défense d'un concept philosophique abstrait au rapport nécessaire que l'Évangile établit avec l'humain dans toutes ses déclinaisons historiques et culturelles²⁶⁵, car de plus en plus se pose la question de savoir si la loi naturelle représente encore une catégorie opérante dans la vie des individus et de nos sociétés. Telle est la préoccupation principale du troisième chapitre.

²⁶⁵ Cf. SYNODE DES EVEQUES, *Les défis pastoraux de la famille. Instrumentum laboris*, n°20.

CHAPITRE 3

LA LOI NATURELLE ET LE POST-HUMANISME

Une question éthique ne peut être sérieusement abordée en se bornant aux seules considérations générales, car tout événement éthique se produit toujours dans une zone structurée et différenciée²⁶⁶. Ainsi, les approches historique et systématique entreprises respectivement dans les deux premiers chapitres ont suscité une question cruciale à laquelle ce chapitre tente de répondre : « Que défend l'Église, en fait, dans sa doctrine de la loi naturelle ? Un concept mental, abstrait et obsolète, ou une notion qui est encore opérante ? » Ceci dit, une approche plus pratique s'avère nécessaire. Et, de tous les domaines de l'agir humain qui ouvrent aux questionnements éthiques, l'usage de l'eugénisme et des biotechnologies en médecine retiennent particulièrement notre attention, parce qu'il donne une assise à un courant philosophique bien en vogue : le « post-humanisme ». D'un point de vue non partisan, nous voudrions jeter un regard critique sur les défis du post-humanisme, en vue d'évaluer la pertinence de la loi naturelle pour la réflexion éthique.

Notre réflexion est menée à partir de quelques questions liminaires, entre autres : que veut l'homme en cherchant à s'émanciper de sa nature biologique ? Cet être nouveau ultra-puissant et invulnérable, charpenté des prothèses *high-tech*, muni d'une intelligence artificielle²⁶⁷, serait-ce encore un humain ? Quelles seront son identité, sa culture et son mode de vie et de pensée, et comment seront ses relations avec ses contemporains biologiques ? En plus, si l'on doit admettre que tout homme a le droit d'être le produit d'une auto-construction ou d'une auto-détermination, jusqu'où devrait s'étendre cette autonomie ?

Toutes ces questions convergent en une seule qui sous-tend et oriente notre réflexion dans ce chapitre, à savoir : « Comment la doctrine de la loi naturelle pourrait-elle servir de point d'appui ou de repère pour dialoguer avec le post-humanisme ? » Notre réflexion se développe en trois points : le premier fait un diagnostic de l'homme au cœur de la biomédecine contemporaine ; le second entreprend une analyse critique du post-humanisme comme courant intellectuel et culturel ; et le troisième point propose une réflexion sur la loi naturelle comme repère pour une évaluation éthique du post-humanisme.

²⁶⁶ Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, p. 30.

²⁶⁷ Cf. Laurent ALEXANDRE, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011, p. 34.

3.1 L'homme au cœur de la biomédecine

Depuis les débuts de son histoire, l'homme a toujours tenté d'améliorer sa condition en manipulant son environnement physique. Mais l'homme moderne fait preuve d'une maîtrise inédite sur son existence biologique. Il est tombé sous les charmes de l'omnipotence des prouesses de la technoscience et de la biomédecine. Laurent Alexandre parle d'un véritable « géno-tsunami » qui déferle et remet en question nos certitudes et nos habitudes²⁶⁸. Les avancées biotechnologiques ont donné lieu au « post-humanisme », courtant émanant du matérialisme anglo-saxon, qui prône l'avènement d'une « post-humanité » que Laurent Alexandre appelle « Humanité 2.0 », c'est-à-dire de l'homme amélioré et/ou augmenté grâce à la convergence NBIC²⁶⁹, jusqu'à prédire « *la mort de la mort* ». Qu'en est-il concrètement ?

3.1.1 État de la question

Au regard des progrès biotechnologiques à l'œuvre dans la médecine moderne, d'aucuns prévoient que grâce aux révolutions simultanées de la nanotechnologie, de la biologie et de la neuroscience, chaque élément du corps humain, même les plus fins comme les cellules, sera réparable, voire remplaçable, en partie ou en totalité, comme des pièces détachées²⁷⁰.

On pourrait penser au développement des vaccins, à l'usage de cellules souches, la chirurgie esthétique permettant de modifier la morphologie ou le genre d'une personne, l'usage des prothèses, les transplantations d'organes et les implants d'organes artificiels, les méthodes de contraception artificielle, l'usage d'hormones pour stimuler la fertilité, la fécondation *in vitro* (FIV) qui permet d'éliminer tous les risques liés à la procréation, y compris le risque d'enfants nés avec malformation grâce au diagnostic préimplantatoire, l'usage des embryons humains surnuméraires dans la recherche biomédicale, l'eugénisme et le clonage, certains traitements mis au point pour endiguer, guérir, voire éradiquer des pathologies autrefois réputées incurables, les recherches sur l'ADN, sur les causes du vieillissement, le développement des neurosciences cognitives, etc.

Certains projets ambitieux comme « *Connectome* »²⁷¹, « *Human Genome Project* »²⁷², le projet de Google sur la création du cerveau artificiel ayant la plasticité du cerveau humain et qui

²⁶⁸ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 24.

²⁶⁹ Acronyme désignant la conjonction des révolutions technologiques dans quatre domaines spécifiques : Nanotechnologie-biologie-sciences de l'information-sciences cognitives.

²⁷⁰ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 26.

²⁷¹ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 28-29 : Projet reposant sur un partenariat entre UCLA et Harvard et dont le Dr Jeff Lichtman a été le responsable. Ce projet a travaillé sur le cerveau de la souris.

échapperait au déterminisme d'un ordinateur ordinaire, ainsi que l'espérance de vie des êtres humains de plus en plus élevée dans certaines parties de la planète témoignent de la portée de ces révolutions sur la vie de personnes et de sociétés. D'autres prévoient, grâce aux technologies de l'information, la possibilité que les êtres humains seront bientôt équipés de puces intégrées dans le cerveau ou interfacées via un casque muni de microélectrodes, et qu'ils pourront être connectés aux bases de données universelles via Internet, qui les rendra capables de communiquer directement d'humain à humain par la pensée²⁷³. Ces prouesses font penser à l'avènement de la prochaine étape de l'évolution de l'espèce humaine, où l'humanité pourrait céder place à une nouvelle espèce biotechnologique : la post-humanité²⁷⁴.

Bref, grâce à la convergence NBIC, la science-fiction d'hier devient la science tout court²⁷⁵. Ainsi, les biotechnologies nous mettent devant un dilemme moral très particulier, si bien que toute réserve que l'on puisse avoir vis-à-vis d'elles doit être modéré par la connaissance de bienfaits et de promesses indiscutables qu'elles offrent²⁷⁶. Quelle est donc la situation de l'homme face à ces avancées ?

3.1.2 Du créateur à l'objet de la biotechnologie

Dans son analyse de la situation de l'homme face aux progrès biotechniques, Alain de Broca parle du passage de l'*homo faber* à l'*homo technicus*. L'homme qui a créé et apprivoisé la technique pour mieux vivre, devient l'objet d'une technique qui se veut de plus en plus autonome et autocréatrice²⁷⁷. Les grandes découvertes biotechnologiques, dont les résultats sont l'amélioration et l'accroissement de capacités naturelles et cognitives de l'homme, lui permettent une maîtrise quasi-totale de l'univers biologique, y compris sur les deux extrêmes de la vie humaine (la naissance et la mort).

²⁷² <http://www.genome.gov/10001772>: Projet international de recherche pour séquencer et cartographier tous les gènes - ensemble connu sous le nom de génome - de notre espèce (Homo sapiens). Achievé en avril 2003, le HGP a ouvert, pour la première fois, la possibilité de lire le code génétique complet de la nature pour la construction d'un être humain.

²⁷³ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 31.

²⁷⁴ Cf. Cyrille BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité. F. Fukuyama : La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique/ J. Habermas : L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral/ D. Lecourt : Humain, post-humain*, dans *Les Études philosophiques*, 69 (2004), p. 253-264, p. 253, en ligne : DOI 10.3917/leph.042.0253.

²⁷⁵ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 25.

²⁷⁶ Cf. Francis FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique* (Contretemps), Paris, La Table Ronde, 2002, p. 132.

²⁷⁷ Cf. Alain DE BROCA, *Du vieil homme au nouveau : trans-humanisme ? Défis pour penser l'homme de demain*, dans *Éthique et santé*, 9 (2012), p. 121-126, p. 122.

Certains promoteurs de « *Human Genome Project* », comme William Heseltine, prétendent que grâce à la biologie moléculaire qui permet de mieux comprendre le fonctionnement génétique du corps humain, la médecine deviendrait capable de maintenir le corps humain en fonctionnement normal, peut-être à perpétuité²⁷⁸. Pourtant, ces progrès ne s'arrêtent pas aux seules fins thérapeutiques. La maîtrise des nanotechnologies permet la manipulation du vivant et les progrès biotechnologiques éliminent rapidement la frontière entre la matière et la vie²⁷⁹. L'être humain devient un objet malléable. Il voudrait réaliser une véritable évolution (au sens darwinien) au cœur même de sa propre nature. Ainsi, en voulant s'humaniser grâce aux outils biotechniques dont il s'est doté, l'homme soumet même ce qu'il a de spécifiquement humain au joug de ces technologies toutes-puissantes, œuvre de sa créativité intellectuelle, qui en revanche l'intègrent presque totalement dans leur engrenage.

Le post-humanisme met à mal certaines conceptions et visions du monde anthropocentriques construites par la philosophie, les religions et la métaphysique, conceptions jadis tenues pour indiscutables et selon lesquelles tout sur terre devrait être ordonné à l'être humain, centre et sommet de toute chose²⁸⁰ ; que l'humain n'est pas une nature objectivable, et qu'il ne devrait jamais être pris pour moyen, mais toujours comme une fin (Kant). Finalement, la définition de l'homme, la compréhension qu'il a de lui-même, ses repères philosophiques et moraux, ses rapports au monde, au temps et à l'espace, à la vie et à la transcendance, ainsi que ses relations avec ses semblables, sont brouillées. La post-humanité pourrait donc se construire au prix d'une déconstruction systématique de certaines valeurs²⁸¹ sur lesquelles se fondent nos cultures. Pour comprendre ces bouleversements, il convient de tracer un tableau contrastant la vision de l'homme construite par l'anthropologie chrétienne à celle prônée par le post-humanisme.

3.1.3 L'humain dans l'anthropologie chrétienne et dans le post-humanisme

Il y a lieu de montrer les contrastes entre le discours post-humaniste et le discours de l'anthropologie chrétienne sur l'être humain. Pour ce faire, il faut commencer par saisir l'être humain du point de vue de l'anthropologie chrétienne.

²⁷⁸ Cf. William HESELTINE, cité par F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, p. 40.

²⁷⁹ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 32.

²⁸⁰ Cf. GS, n° 12,1.

²⁸¹ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 33.

a) *La nature bipolaire de l'être humain dans l'anthropologie chrétienne*

Selon l'anthropologie biblique, l'homme est un être créé à l'image et selon la ressemblance de son Créateur (Cf. Gn 1,26-27 ; Ps 8,5). Pour Thomas d'Aquin, à la différence d'autres créatures, l'homme est une créature raisonnable qui a intrinsèquement imprimée en elle la fin dernière de s'orienter vers Dieu. Il porte en lui la ressemblance et représente l'image de Dieu. Il est capable de choisir les moyens qui lui semblent les plus appropriés pour se diriger librement vers les fins qui concourent à son accomplissement : c'est en cela que consistent sa dignité, sa responsabilité et son autonomie. Autrement dit, en tant qu'être de raison, l'être humain peut se donner à lui-même des lois (*autos-nomos*) pour son agir ; lois qui doivent consister à utiliser les bons moyens pour arriver aux bonnes fins, c'est-à-dire aux fins propres à sa nature.

Selon Vatican II (GS), parce qu'il a été créé « à l'image de Dieu », l'homme est capable de connaître et d'aimer son Créateur, qui l'a établi maître de toutes choses créées sur terre pour qu'en les dominant et s'en servant, il rende gloire à Dieu. « Mais Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, « il les créa homme et femme » (Gn 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités²⁸². En Jésus-Christ, Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, nous pouvons connaître en réalité, le mystère de l'homme²⁸³.

Dans la vision personnaliste développée par Jean-Paul II, l'être humain est présenté comme ayant une nature bipolaire. Il est à la fois ce que la nature lui donne (l'ordre de la création) et ce qu'il choisit ou peut choisir de devenir (la culture). Par sa rationalité, il oriente ses décisions et ses choix selon ce qu'il voudrait devenir. Il n'est donc pas une somme d'atomes contrôlés par des forces extérieures, mais plutôt un être de liberté (volonté) et de raison, qui oriente son agir suivant les préceptes de la raison pratique. En ce sens, la nature humaine est spécifiée par les principes de la raison pratique et les biens fondamentaux (*biens humains*) qui constituent l'horizon de l'épanouissement humain.

Pour Karl Rahner, la nature humaine est à la fois ouverte en son être même sur Dieu et sur les autres étants. Dans son ouverture aux étants, elle est capable de saisir l'immanence de leurs systèmes finis et fermés ; et dans son ouverture à Dieu, elle est capable d'accueillir le don de

²⁸² GS, n° 12,4.

²⁸³ Cf. GS, n° 22,1.

l'autocommunication divine (*potentia obedientialis*). Ainsi, il y a dans l'acte de la personne une continuité aussi bien au niveau existentiel qu'ontologique entre nature, nature humaine et libre autocommunication de Dieu²⁸⁴.

Bref, dans l'être humain, la nature animale est inséparablement liée à la nature rationnelle. Sa vie comprend tout à la fois l'existence biophysique qui est un bien en soi et la vie de l'âme ou de l'esprit ou de la conscience. Par et à travers son corps biophysique, l'humain entre en contact avec son environnement, connaît les réalités du monde qui l'entoure, et communique avec ses semblables. Et à travers son esprit il s'ouvre à Dieu dans un élan d'accueil et de communion. Cette unité du corps et de l'âme signifie que le corps humain n'est peut être réduit au statut d'un accessoire ou d'un simple habitacle extérieur. La nature animale imprègne la nature rationnelle, et vice versa, de telle sorte qu'on ne peut pas détruire le corps sans détruire l'homme lui-même. Ainsi, toute approche de l'être humain qui néglige ou ignore l'une de ces deux dimensions ne parviendrait pas à saisir la réalité de la nature humaine dans sa complexité.

b) La vie humaine comme un « bien » et un « don »

Dans la pensée judéo-chrétienne, la vie humaine est un bien en soi et une responsabilité, parce que « don » de Dieu. Jean-Paul II explique cette dimension de la vie humaine :

La vie est toujours un bien. C'est là une intuition et même une donnée d'expérience dont l'homme est appelé à saisir la raison profonde [...]. La vie que Dieu donne à l'homme est différente et distincte de celle de toute autre créature vivante, car, tout en étant apparenté à la poussière de la terre, *l'homme est dans le monde une manifestation de Dieu, un signe de sa présence, une trace de sa gloire* [...]. À l'homme est conférée une très haute dignité, dont les racines plongent dans le lien intime qui l'unit à son Créateur²⁸⁵.

Le récit biblique de la création fonde la distinction entre l'homme et les autres créatures spécialement sur le fait que seule la création de l'homme fait l'objet d'une décision spéciale, d'une délibération de la part de Dieu ; délibération qui établit du même coup un lien particulier et spécifique avec le Créateur (Cf. Gn 1,26). En ce sens, la vie humaine est un don par lequel Dieu fait participer sa créature à quelque chose de lui-même. « La vie de l'homme vient de Dieu, c'est son don, son image et son empreinte, la participation à son souffle vital. *Dieu est donc l'unique Seigneur de cette vie: l'homme ne peut en disposer* »²⁸⁶.

²⁸⁴ Cf. Karl RAHNER, cité par Mathias NEBEL, *Péché structurel et nature humaine. Une relecture du concept de nature par le biais de son emploi dans les théologies du « péché du monde »*, dans É. GAZIAUX et L. LEMOINE (éd.), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?* (Hors-séries, 7), Paris, Cerf, 2010, p. 133-153, p. 145.

²⁸⁵ JEAN-PAUL II, *EV*, n° 34.

²⁸⁶ JEAN-PAUL II, *EV*, n° 39.

En tant que participation à la vie divine, la vie humaine jouit d'une inviolabilité inscrite depuis les origines dans le cœur de l'homme, dans sa conscience, et le rend ainsi responsable dans le sens du « sous-lieutenant ». Pour Jean-Paul II, « la question « qu'as-tu fait? » (Gn 4, 10), posée par Dieu à Caïn après qu'il ait tué son frère Abel, traduit l'expérience de tout homme: au plus profond de sa conscience, il lui est toujours rappelé l'inviolabilité de la vie — de sa vie et de celle des autres —, en tant que réalité qui ne lui appartient pas, parce qu'elle est propriété et don de Dieu son Créateur et Père »²⁸⁷. En ce sens, prétendre à une maîtrise souveraine autarcique sur la vie apparaît comme une violation contre la vie. Cette perception de l'être humain et de sa vie nous permet de saisir les contrastes entre l'anthropologie chrétienne et le post-humanisme.

3.1.4 Anthropologie chrétienne et post-humanisme : quelques contrastes

a) Une vie reçue comme « don » contre une vie sur mesure

En tant que sujet libre et autonome, il est de la nature de l'être humain de rechercher la perfection en luttant contre l'imperfection sous toutes ses formes et en rayant ses défauts moraux et biophysiologiques ; d'améliorer sa condition, en cherchant les formes d'existence individuelle et communautaire qu'il juge meilleures. Mais la recherche de la vie bonne que prône le post-humanisme, réduit l'homme au statut d'un simple matériau, une matière à manipuler à volonté.

De l'homme qui doit s'assumer comme être créé, grâce au don de la vie par des parents eux-mêmes vulnérables dans leurs différences, on passe doucement à un être qui se pense et désire être son propre créateur. Le souci légitime de soi tourne quasiment à une obsession narcissique. La vie fait l'objet d'un projet de création de soi. Dans cette posture intellectuellement et pratiquement utopique, l'homme pense pouvoir s'améliorer en courant derrière un longévisme au moyen des outils qu'il se donne et améliore au quotidien²⁸⁸.

L'aspiration de l'homme à se libérer de l'emprise de la nature biologique imparfaite et vulnérable, pour parvenir à une perfection soumise à la maîtrise biotechnologique, dénote une attitude qui méconnaît à la vie son horizon du « don » reçu gratuitement. La vie fait désormais l'objet des choix qui peuvent varier à souhait, parce qu'entièrement soumis au pouvoir de l'homme. L'être humain peut désormais se passer de la conception naturelle pour procréer ; il peut opter pour des améliorations, voire des modifications des traits biophysiologiques, des capacités psychiques et intellectuelles, pour lui-même ou pour sa progéniture. En un mot,

²⁸⁷ JEAN-PAUL II, *EV*, n° 40.

²⁸⁸ Cf. A. DE BROCA, *Du vieil homme au nouveau*, p. 122.

l'homme voudrait tailler sa vie sur mesure et en être le maître souverain. L'idée qu'il se fait de sa vie et le sens même qu'il donne à cette vie se distancient de toute référence à un Dieu créateur²⁸⁹.

b) La promesse d'une vie éternelle avec Dieu contre l'immortalité conquise sans Dieu

La quête de l'immortalité fait partie des préoccupations fondamentales de l'être humain. Elle est légitime, car dans l'Écriture sainte, Dieu promet à l'homme la « vie éternelle » (Cf. Jn 3,16), une vie sans fin dont il jouira avec lui et en lui à la consommation de l'histoire ; et selon la tradition chrétienne, cette vie a été manifestée en Jésus-Christ, le Fils de Dieu (Cf. 1 Jn 1,2).

Parfois, Jésus donne à la vie qu'il est venu apporter ce simple nom de « la vie »; et il présente la génération par Dieu comme une condition nécessaire pour pouvoir atteindre la fin en vue de laquelle Dieu a créé l'homme: « À moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu » (Jn 3,3). Le don de cette vie constitue l'objet propre de la mission de Jésus: il est « celui qui descend du ciel et donne la vie au monde » (Jn 6,33), si bien qu'il peut affirmer en toute vérité: « Celui qui me suit... aura la lumière de la vie » (Jn 8,12)²⁹⁰.

Cependant, des données empiriques sur la marche de l'univers suggèrent une fin inéluctable de la vie humaine, la mort, qui rend illusoire tout espoir d'immortalité.

En effet, dans la tradition judéo-chrétienne, la vie éternelle promise par Dieu ne se rapporte pas à l'existence terrestre. Elle « *consiste dans le fait d'être engendré par Dieu et de participer à la plénitude de son amour* »²⁹¹. La mort quant à elle serait un passage, une traversée vers cette nouvelle vie avec Dieu. D'où l'acceptation résignée dont elle a longtemps fait l'objet. Cependant, dans le monde moderne, la quête de la vie éternelle fait place à la quête de l'immortalité via une bonne santé : « la santé à tout prix ». En ce sens, dépenser du temps et de l'argent dans la poursuite de l'immortalité semble moralement acceptable, car la mort est un mal de plus en plus dénié ; une hétéronomie à laquelle l'homme ne voudrait plus se soumettre. La philosophie du « bien-mourir » et même la vision positive de la fin de vie développée par les unités de soins palliatifs, cette belle mort entourée des êtres chers, ne font pas l'unanimité²⁹².

L'homme moderne est hanté par le désir d'amortalité. Du simple refus de la souffrance et de la mort dont l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie ont jusqu'à présent été des expressions, l'homme voudrait passer à un niveau supérieur dans sa lutte : vaincre sa finitude ou « tuer » la mort au moyen des outils techniques et biotechnologiques dont il se dote pour

²⁸⁹ Cf. A. DE BROCA, *Du vieil homme au nouveau*, p. 122.

²⁹⁰ JEAN-PAUL II, *EV*, n° 37.

²⁹¹ JEAN-PAUL II, *EV*, n° 37.

²⁹² Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 36-37.

combattre les maladies et les gènes de la mort cellulaire²⁹³. La mort ne devra plus faire loi, ni être l'aboutissement naturel de la vie. Elle deviendra une maladie comme les autres qu'on pourra éradiquer²⁹⁴. Ce désir d'immortalité sollicite la médiation de la médecine, qui propose des traitements ressemblant parfois à du « bricolage du vivant »²⁹⁵.

Dominique Jacquemin distingue deux niveaux de sollicitations dont la médecine fait l'objet dans cette quête d'immortalité. Au niveau de base, il est évident que dans la quête légitime du bien-être, tout être humain voudrait ne pas connaître l'expérience de la maladie vécue comme une limitation ou une diminution de l'existence, voire comme une crise. En ce sens le soutien thérapeutique de la médecine devient indispensable, lorsque les dysfonctionnements du corps viennent à entraver nos projets. À un niveau beaucoup plus profond, chaque être humain nourrit un certain désir d'immortalité qui fait que la réalité de la mort, de la souffrance, voire de la maladie se trouve évacuée de notre société²⁹⁶.

c) L'homme renouvelé par la grâce contre l'homme amélioré par la technologie

Le dernier contraste entre le discours anthropologique et le discours post-humaniste porte sur l'idée de « l'homme nouveau ». Dans la tradition biblique, l'homme nouveau est celui qui, transformé intérieurement à l'image du Christ par la grâce de l'Esprit Saint, revêtu de justice et de sainteté, renonce au mal pour vivre selon la vérité et participer ainsi à la vie et à la gloire de Dieu (Cf. Lc 1,75 ; Rm 6,4 ; 7,6 ; 2 Co 5,17 ; Ep 4, 23-24). L'homme nouveau est en fait l'homme divinisé ou christifié. Tandis que l'homme nouveau prôné par le post-humanisme, est un homme amélioré, augmenté au moyen de la biotechnologie.

3.2 Analyse critique du post-humanisme

Avant d'entreprendre un essai d'analyse du post-humanisme en tant que courant de pensée, nous jugeons important d'en connaître la définition.

3.2.1 Post-humanisme, quid

De prime abord, il sied de souligner qu'en parlant de « post-humanisme », il s'agit d'un fait humain identifiable, une pensée intellectuelle, qui prône l'évolution l'espèce humaine vers une phase supérieure ou meilleure, par l'amélioration des qualités, mentales, et neurologiques ou

²⁹³ Cf. A. DE BROCA, *Du vieil homme au nouveau*, p. 122.

²⁹⁴ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 38.

²⁹⁵ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 33.

²⁹⁶ D. JACQUEMIN, *Bioéthique, médecine et souffrance*, p. 75-76.

intellectuelles de l'humain. Ce courant prétend passer d'une vision anthropologique à une vision anthropotechnique ou technocentrique de la vie. Le développement des NBIC a pour mission d'offrir à l'homme une maîtrise sur tout en lui permettant, en ce qui concerne le biologique, d'aller au cœur de chaque cellule afin d'en prévenir le dérèglement et la mort²⁹⁷. Ainsi, le « post-homme » pourra vivre sans naître, puisqu'il pourra résulter d'une production technique, sans souffrir ou tomber malade puisque la nanomédecine lui en évitera, et sans connaître la mort puisque le contenu de sa conscience pourra être téléchargé, à sa demande, sur quelque support inaltérable et implémenté dans un corps de substitution²⁹⁸.

Ces révolutions suggèrent que l'être humain s'est résolument engagé non seulement à changer sa situation, mais aussi à se transformer lui-même, grâce aux outils techniques et cognitifs dont il s'est doté ; il voudrait améliorer son espèce en augmentant son être au-delà de limites actuelles de ses capacités naturelles. Ainsi, pourrait-on dire, le post-humanisme désignerait littéralement ce qui vient après l'humanisme, un projet d'accomplissement humain, la promesse de l'avènement d'une humanité souriante sans tristesse ni fatigue grâce aux molécules, capable d'une activité constante et efficace²⁹⁹.

3.2.2 *Post-humanité ou suicide de l'humanité ?*

Certes, les prouesses biotechnologiques se révèlent bénéfiques. Elles sont l'expression de l'attention grandissante à *la qualité de la vie*, que l'on rencontre surtout dans les sociétés au développement avancé, où les attentes des personnes sont centrées moins sur les problèmes de la survie que sur la recherche d'une amélioration de l'ensemble des conditions de vie³⁰⁰. Mais en même temps, elles soulèvent doutes et inquiétudes concernant l'avenir et le devenir de l'espèce humaine, son identité, sa culture, sa conscience du bien et du mal, les normes de son agir sur le plan politique, économique, social, écologique, etc. Les avis sont contrastés : certains, les « bio-prophètes », s'en réjouissent, y voyant les débuts d'une nouvelle étape dans l'affranchissement de l'être humain de la nécessité naturelle, l'essor de la science vers l'avènement de l'homme augmenté, débarrassé de sa nature vulnérable et mortelle. D'autres, par contre, « les bio-

²⁹⁷ Cf. Alain DE BROCA, *Du vieil homme au nouveau*, p. 123.

²⁹⁸ Cf. Jean-Michel BESNIER, *De l'humanisme au posthumanisme. Le destin du corps*, dans *Éthique et santé*, 9 (2012), p. 127-131, p. 128.

²⁹⁹ Cf. Catherine DRAPERI, *Dépasser l'homme ou dépasser l'humanisme*, dans *Ethique et sante*, 9 (2012), p. 117-120, p. 118-119.

³⁰⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *EV*, n° 27.

catastrophistes », s'en plaignent, craignant le suicide prochain de l'humanité³⁰¹. Cette méfiance tient au fait que la biomédecine n'en est plus aux simples promesses des « bébés sur mesure » ou des êtres humains parfaits grâce à la sélection des embryons et au diagnostic préimplantatoire. Elle fait de plus en plus montre d'une volonté de débarrasser l'homme de son corps physique.

Francis Fukuyama³⁰² fait une analyse globale des innovations biotechnologiques qui nous paraît éclairante. Son argumentation se fonde non pas sur des motifs religieux, mais plutôt politiques. Il estime que la conceptualisation d'une nature humaine unique, non malléable et partagée par tous les hommes, est cruciale pour l'organisation de la société. Même sur le plan philosophique, les droits humains, fondement de la démocratie libérale moderne, s'enracinent dans la nature humaine comme base de la vie morale et de la construction du tissu social.

Pour Fukuyama, le post-humanisme promet d'altérer la nature humaine au moyen de la biotechnologie et de propulser l'espèce humaine dans une phase « post-humaine » de son histoire³⁰³. En effet, Fukuyama invoque le concept de post-humanisme dans un sens négatif, comme synonyme de l'absence ou de manque d'humanisme qui implique la transgression des limites morales cruciales. Il recourt à ce concept pour avertir contre un avenir où la distinction éthique entre thérapie et amélioration serait tronquée ; contre les défis liés à la perspective d'un devenir posthumain indissociable de la commercialisation inévitable de la vie.

Les modifications subtiles de la nature humaine susceptibles de résulter de la biotechnologie sont très inquiétantes, car la nature humaine existe, elle est un concept signifiant qui a fourni une base conceptuelle solide à nos expériences en tant qu'espèce. Elle est ce qui définit nos valeurs les plus fondamentales, modèle et détermine les différents types de régimes politiques³⁰⁴. On peut donc s'interroger sur ce à quoi ressemblera cette post-humanité. Sera-t-elle en continuité avec l'humanité actuelle, mais plus performante dans ses qualités, ses capacités, sa viabilité, et par conséquent d'une culture supérieure ; ou sera-t-elle en rupture claire et nette avec celle-ci ? Ces inquiétudes semblent être fondées, surtout parce que ces technologies nous offrent, dans bien des cas, ce que Fukuyama appelle « une alternative du diable », c'est-à-dire un mélange des avantages manifestes et des inconvénients subtils dans une même enveloppe³⁰⁵ ;

³⁰¹ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 254.

³⁰² Francis FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique* (Contretemps), Paris, La Table ronde, 2002.

³⁰³ Cf. F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, p. 24.

³⁰⁴ Cf. F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, p. 24-25.

³⁰⁵ F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, p. 26.

même si très souvent, les discours de protagonistes de ces programmes brandissent exagérément les avantages en occultant les dangers collatéraux.

On pourrait donc conclure que les progrès génétiques et biotechnologiques en médecine humaine promettent un avenir meilleur pour l'humanité, certes, mais comportent en même temps des risques non négligeables ; risques de compromettre notre nature commune que Fukuyama appelle « notre *Facteur X* », de nous livrer à un modèle du vivre-ensemble hypothétique, et de nous plonger dans une phase post-humaine qui en fait pourrait tourner au « non-humanisme », dans un monde où les valeurs morales et les droits fondamentaux de l'homme seront dilués par les revendications d'une espèce biotechnologique ou transgénique.

3.2.3 Le post-humanisme comme un « état d'urgence éthique »

Comment s'organiseront les hommes dans un monde qu'ils auront à partager avec des êtres génétiquement modifiés ou programmés, hybrides (mi-hommes, mi-machines) ou des clones³⁰⁶? Cette question porte sur les valeurs à mettre en œuvre pour ce nouveau type du « vivre-ensemble » auquel nous ouvre le post-humanisme ; un vivre-ensemble qui constituera un véritable défi dans un contexte où les progrès technoscientifiques auront permis d'échapper aux contraintes de la nature biologique caractéristiques de la condition humaine³⁰⁷. Jürgen Habermas³⁰⁸ fait une approche intéressante sur cette question.

En effet, Jürgen Habermas soutient que les hommes constituent une espèce au sens biologique du terme. Ainsi, le concept d'une nature humaine unitaire doit être maintenu comme condition de possibilité de notre compréhension de soi éthique : ce qu'il appelle l'« *éthique de l'espèce humaine* ». L'eugénisme libéral qui sous-tend les prétentions post-humanistes, contrevient, en fait, à l'éthique de l'espèce humaine, en faisant disparaître la distinction entre homme et chose, et instaurant des inégalités considérables entre les générations³⁰⁹.

Les principales questions que pose Habermas portent, entre autres, sur la signification qu'aurait le fait de ne pas pouvoir disposer à notre guise des fondations génétiques qui président à notre existence corporelle pour la conduite de notre vie personnelle et la manière dont nous nous comprenons en tant qu'êtres moraux. Plus particulièrement, comment la différenciation

³⁰⁶ Cf. Peter SLOTERDIJK, *Colloque consacré à Heidegger* (1999), cité par Jean-Michel BESNIER, *De l'humanisme au posthumanisme: le destin du corps*, dans *Éthique et santé*, 9 (2012), p. 127-131, p. 128.

³⁰⁷ Cf. J.-M. BESNIER, *De l'humanisme au posthumanisme*, p. 128.

³⁰⁸ Jürgen HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* (nrf essais), traduit de l'allemand par Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard, 2002.

³⁰⁹ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 259.

qu'opère la biotechnologie sur des distinctions usuelles entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif, modifie la compréhension que nous avons jusque-là de nous-mêmes au regard d'une éthique de l'espèce humaine et affecte la compréhension qu'un être humain génétiquement programmé aura de lui-même³¹⁰.

Habermas évalue l'eugénisme libéral contemporain sur base de trois arguments fondamentaux. Premièrement, son impact sur la conscience humaine : des êtres génétiquement programmés par d'autres auront d'énormes difficultés à percevoir leur autonomie, à se considérer comme des sujets, auteurs de leur histoire. Ils seraient victimes d'un sentiment d'hétéronomie, qui pourrait mettre à mal le principe de responsabilité personnelle³¹¹.

Deuxièmement, ses conséquences sur la façon dont les êtres humains se conçoivent eux-mêmes comme êtres génériques : si chaque communauté particulière choisissait de transformer ses membres selon ses propres besoins, valeurs ou modes, l'unité biologique même de l'espèce humaine au sens générique serait mise en péril. On pourrait alors assister à l'éclatement au sein de l'espèce humaine ; éclatement qui pourrait s'avérer compromettant pour les relations entre l'humanité actuelle et ces nouvelles lignées. La conscience que les hommes ont de leur identité générique, leur sens de communauté et de fraternité serait ainsi modifié, voire anéanti³¹².

Troisièmement, ses répercussions sur les principes de démocratie constitutionnelle : si les biotechnologies vantées par l'eugénisme libéral étaient autorisées, elles instaureraient une asymétrie entre les générations et une inégalité radicale entre parents et enfants. Certains hommes auraient le droit de déterminer une large partie de l'existence de leurs descendants sans le consentement de ces derniers ; et les choix qu'ils auraient imposés à leurs progénitures seraient irréversibles. Ainsi, puisque responsabilité, égalité et autonomie sont les fondements de la coexistence démocratique au sein de l'espèce humaine, il faudra proclamer un nouveau droit : le droit à posséder un patrimoine génétique qui n'ait pas subi des modifications artificielles³¹³.

Habermas dénonce le caractère subversif d'un post-humanisme fondé sur une anthropotechnique réflexive et sur un eugénisme libéral, en se demandant pourquoi préférer vivre dans une société qui s'achète des ménagements narcissiques pour ses propres préférences au prix

³¹⁰ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 39-40.

³¹¹ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 260.

³¹² Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 260.

³¹³ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 261.

de l'insensibilité à l'égard des fondements naturels et normatifs de la vie³¹⁴. Tel est donc l'état d'urgence éthique que crée l'auto-instrumentalisation et l'auto-optimisation que l'homme est sur le point d'appliquer aux fondations biologiques de son existence, mettant en jeu non seulement l'*inviolabilité* de la personne, qui constitue un commandement moral et qui est juridiquement garantie, mais aussi le fait que l'homme *ne peut pas disposer* comme bon lui semble du mode naturel qui préside à son incarnation corporelle³¹⁵.

Face à cet état d'urgence, Habermas préconise une approche postmétaphysique. Celle-ci nous intéresse à juste titre, parce qu'il serait illégitime de fonder le discours bioéthique sur des normes métaphysiques transcendantes³¹⁶. Car, ils sont révolus, en effet, les temps où la métaphysique et la philosophie prétendaient avoir des réponses normatives sur des questions relatives à la « vie bonne », la vie qu'il fallait mener (*das richtige Leben*), et à la « société juste » ; les temps où elles prétendaient avoir une vision claire de la totalité du réel et de l'histoire, et disposer d'un cadre dans lequel pouvaient s'accorder la vie individuelle et communautaire. Les mutations sociales font que toutes ces assurances, ainsi que la validité de modèles éthiques construits dans ce contexte, sont devenues caduques³¹⁷.

Le pluralisme des visions du monde, ainsi que l'individualisme, ont conduit à la situation où les notions de « société juste » et de « vie bonne » s'en remettent à chaque individu quant à ce qu'il souhaite faire de sa vie. Chacun jouit d'une égale liberté de construire sa propre compréhension éthique de soi, pour réaliser sa conception personnelle de la « vie bonne » dans les limites de ses aspirations et de ses possibilités³¹⁸. Ainsi, la pensée postmétaphysique que préconise Habermas doit s'imposer ce qu'il appelle « *une retenue justifiée* » lorsqu'il s'agit de prendre des positions qui ont un caractère obligeant sur des questions substantielles relatives à la « vie bonne » ou à ce que l'on doit faire pour ne pas gâcher sa vie³¹⁹. On ne saurait donc répondre aux défis éthiques du post-humanisme dans le cadre d'un discours déontologique ; mais seulement en se référant à une anthropologie normative.

³¹⁴ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 37.

³¹⁵ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 37.

³¹⁶ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 259.

³¹⁷ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 9-10.

³¹⁸ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 11.

³¹⁹ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 7.

3.2.4 Assises eudémoniste, proportionnaliste et conséquentialiste

Du point de vue philosophique, on pourrait percevoir une assise eudémoniste, conséquentialiste et proportionnaliste dans le post-humanisme. Un petit excursus sur ces courants nous semble pertinent.

a) Eudémonisme

En éthique philosophique, l'eudémonisme est une théorie qui fait de la réalisation de soi le principe du bonheur ou du bien-être de la personne. Le mot grec « *ευδαιμονία* » (*eudaimonia*) signifie littéralement « être habité par un bon esprit, un bon génie ». Chez Aristote ce mot signifie une activité conforme à la vertu ; c'est l'activité elle-même, plutôt qu'un état d'esprit accompagnant ou résultant de certaines activités. Mais plus tard, les utilitaristes britanniques du XVIII^e et XIX^e siècle ont défini l'eudémonisme comme le plaisir et l'absence de douleur.

Comme Pierre Bühler le note, l'eudémonisme est présent aujourd'hui sous des formes variées et souvent rudimentaires, comme recherche du plaisir, quête du bonheur personnel ou communautaire, effort de réalisation de soi, etc. L'utilitarisme qui domine encore certaines lignes de réflexion éthique, avec son principe fondamental de rechercher le plus grand bonheur pour le plus grand nombre des êtres humains, incarne une sorte d'eudémonisme. Dans cette perspective, le bien devient une affaire de visée, même si cela pourrait comporter des dégâts collatéraux. Ainsi s'affirme une mainmise, une volonté de maîtrise conduisant à justifier les moyens par les fins³²⁰.

Ainsi, profitant, comme d'autres courants contemporains, du climat intellectuel de la suprématie de la rationalité individuelle, du subjectivisme ou de l'autonomie du sujet dans une société libérale³²¹, où la normativité des exigences morales se trouve de plus en plus contestée, le post-humanisme, dans ses excès, témoigne d'une base eudémoniste au sens moderne.

b) Conséquentialisme et le proportionnalisme

Le conséquentialisme soutient que la bonté d'un acte dépend non pas de l'acte lui-même mais de ses conséquences. Un agent moral doit s'efforcer de maximiser les effets bons de toute action qu'il entreprend, et d'en minimiser les effets néfastes : ce qui du même coup ressemble à l'utilitarisme dont le principe est d'agir en visant le plus grand bien du plus grand nombre.

³²⁰ Cf. Pierre BÜHLER, *Le statut de la loi morale*, dans Jean-Daniel CAUSSE et Denis MULLER (éd.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Fides et Labor, 2009, p. 155-175, p. 169.

³²¹ Cf. Dominique JACQUEMIN, *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer* (Donner raison théologie, 45), Namur, Lessius, 2014, p. 166.

Richard M. Gula note que Les conséquences sont une partie importante du sens moral, mais elles ne nous disent pas à elles seules ce qui est bon ou mauvais. La totalité de la réalité morale comprend plus que les conséquences. Pourtant, les conséquences sont importantes si l'on fait attention à l'accumulation de l'expérience humaine. Puisque c'est l'expérience vécue d'une communauté de ce qui favorise ou entrave le bien-être de la vie humaine qui donne lieu à une position morale³²².

Le proportionnalisme quant à lui, fait du « *principe de double effet* » la base de toute agir moral. Pour les proportionnalistes, les actes peuvent avoir des effets multiples, à la fois bons et mauvais. Mais la moralité d'un acte dépend de la proportionnalité entre les effets bons et les effets mauvais. Il faut voir si l'effet mauvais qui pourrait résulter involontairement de l'acte est compensé par les bons résultats. Ainsi, on peut commettre un mal ontique (mal physique) si cela apporte un bien moral qui compense le mal ontique advenu. Le cas de la destruction d'embryons surnuméraires dans la recherche biomédicale explique suffisamment le proportionnalisme.

Ces deux courants reposent sur trois présupposés. Le premier est que tout acte doit être jugé non pas a priori mais toujours a posteriori, par rapport à ses conséquences (conséquentialisme). Le deuxième, qu'il n'y a pas d'acte intrinsèquement mauvais. La seule immoralité consisterait donc à commettre un mal ontique sans raison proportionnée (proportionnalisme). Troisièmement, tout acte doit être évalué dans la totalité de son processus. Autrement dit, il ne peut y avoir de jugement a priori sur le bien et le mal ; tout dépendrait des conséquences, et l'équilibre entre les biens et les maux ontiques.

Le post-humanisme, dans ses excès, semble avoir une assise conséquentialiste, voire proportionnaliste. Car dans un monde où la lutte contre la précarité sous toutes ses formes, la faiblesse biologique, la souffrance et la mort, est devenue prioritaire³²³, toutes les manipulations biotechnologiques sur l'être humain deviennent légitimes et moralement acceptables. La promesse de faire passer l'humanité à la prochaine étape de son évolution naturelle, en l'aidant à surmonter ses limites biophysiologiques, mentales (cognitives), et à assumer, au travers d'une maîtrise biotechnologique, une responsabilité presque démiurgique dans son propre devenir et celui du monde, représente le plus grand bien de l'homme qui soit envisagé. Cependant, du point de vue éthique, ces prétentions à la maîtrise comportent plusieurs enjeux,

³²² Cf. Richard M. GULA, *Reason informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1989, p. 243.

³²³ Cf. L. ALEXANDRE, *La mort de la mort*, p. 33.

surtout lorsque les manipulations dont l'homme fait l'objet, viennent à négliger certaines valeurs fondamentales et indispensables à l'existence de l'homme et au maintien du tissu social.

3.2.5 Enjeux éthiques

Dans ses prétentions évolutionnistes, le post-humanisme fait souvent abstraction des repères éthiques, déontologiques, voire juridiques pour ne se fonder que sur ses ambitions. Pourtant, les révolutions biotechnologiques, tout en promettant des résultats spectaculaires, suscitent des questions éthiques cruciales.

En premier lieu, on peut s'interroger sur ce qui pourrait advenir à notre « humanité commune » (*Facteur X*), qui permet à tout être humain de communiquer potentiellement avec n'importe quel autre être humain à la surface de la terre, et d'entrer en relation morale avec lui³²⁴, si certains hommes doivent être construits technologiquement avec une nature différente de celle de leurs concitoyens ? Ce qui porte à croire que les biotechnologies comportent le risque de creuser des sérieuses inégalités entre les hommes, et de rendre illusoire l'unité de l'espèce humaine³²⁵. Elles ont la potentialité de détruire l'égalité naturelle, qui est la base de tous les rapports sociaux authentiques³²⁶ et sur laquelle est fondé le principe démocratique d'« égalité des droits » ; elles pourraient déconstruire d'autres valeurs démocratiques autour desquelles les personnes et les communautés sont supposées s'unir.

En deuxième lieu, la recherche de l'immortalité n'est pas un mal en soi. Les manipulations biomédicales visant à allonger la vie humaine ne sont pas nécessairement immorales. Mais qu'advient-il à notre écosystème si l'on devrait envisager l'extension de la vie des êtres humains en termes de siècles ou d'immortalité perpétuelle ? Pour Benoît XVI, une vie sans fin en ce monde apparaît plus comme une condamnation plutôt qu'un don. Car, vivre toujours, sans fin – en définitive, peut être seulement ennuyeux et en fin de compte insupportable. L'immortalité serait un fardeau plutôt qu'un profit, sans le souffle de la grâce³²⁷.

Il est vrai que l'élimination de la mort ou même son renvoi presque illimité mettrait la terre et l'humanité dans une condition impossible et ne serait même pas un bénéfice pour l'individu lui-même. Il y a clairement une contradiction dans notre attitude, qui renvoie à une contradiction intérieure de notre existence elle-même. D'une part, nous ne voulons pas mourir ; surtout celui qui nous aime ne veut pas que nous mourions. D'autre part, il est vrai que nous ne désirons pas

³²⁴ Cf. F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, p. 28.

³²⁵ Cf. C. BEGORRE-BRET, *Bioéthique et post-humanité*, p. 256.

³²⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *EV*, n° 57, 6.

³²⁷ Cf. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi. Aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'espérance chrétienne*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2007, n° 10.

non plus continuer à exister de manière illimitée et même la terre n'a pas été créée dans cette perspective³²⁸.

En troisième lieu, le post-humanisme fonde ses prévisions sur les technologies génétiques qui font de l'être humain un objet malléable. Ces technologies impliquent une réification de la nature humaine, car le corps biologique est considéré, ni plus ni moins, comme un simple réservoir à gènes, des gènes que l'on doit transmettre et optimiser dans la mesure du possible³²⁹. C'est donc une instrumentalisation du corps de la personne humaine qui sape la conscience de l'autonomie de la personne génétiquement manipulée. C'est pourquoi Habermas dénonce le caractère obscène, a-éthique du post-humanisme.

En quatrième lieu, le post-humanisme se fonde sur des pratiques comme l'eugénisme, qui, dans une certaine mesure, portent atteinte aux valeurs et aux principes fondamentaux, essentiels à une existence humaine authentique : la justice, la liberté, la dignité, l'inviolabilité de la personne, etc. En effet, placée face à un projet déterminé, la personne génétiquement programmée se trouve limitée et aliénée dans sa liberté de choisir une vie qui lui soit propre³³⁰.

Enfin, en tant qu'être rationnel, la vie et les choix de tout agent humain doivent être régis par la raison pratique ; et selon Thomas d'Aquin, l'une des orientations fondamentales de cette raison est l'ouverture aux biens fondamentaux concourant véritablement à son épanouissement intégral. L'appel rationnel de ces biens fondamentaux pris ensemble génère les principes d'un agir moral. Or, certaines pratiques biomédicales pourraient contrevenir aux biens humains fondamentaux tels que la vie biologique, les relations sociales et affectives, la communication langagière par laquelle se réalisent l'individuation et la socialisation³³¹, l'ouverture à l'altérité et la transcendance, etc., pour les substituer par d'autres biens d'un ordre purement instrumental.

Eu égard à ces enjeux, et puisque ces progrès touchent à l'humain, à la substance même de son existence spécifiquement humaine, ils appellent nécessairement au discernement éthique. Ainsi, le recours à une doctrine actualisée de la loi naturelle s'avère important, non pas dans une perspective frontale pour rejeter le post-humanisme, mais pour fournir une assise au dialogue avec le post-humanisme, en vue d'un recadrage éthique de ses visées³³² parfois trop immodérées.

³²⁸ BENOÎT XVI, SS, n° 11.

³²⁹ Cf. J.-M. BESNIER, *De l'humanisme au posthumanisme*, p. 128.

³³⁰ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 93-94.

³³¹ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 84-85.

³³² Cf. Pierre BÜHLER, *Le statut de la loi morale*, p. 170.

3.3 La loi naturelle comme repère du discernement

Dans le cadre d'une évaluation éthique du post-humanisme, une référence à la loi naturelle s'avère indispensable. Car si la capacité des NBIC d'améliorer la condition humaine demeure indubitable, leur potentialité subversive de mener à des éventuelles dérives aux conséquences irréversibles pour l'homme et son histoire reste réelle. En ce sens, la loi naturelle peut servir d'assise au dialogue avec la pensée post-humaniste, en vue d'un consensus sur les valeurs et les limites sur lesquelles tous les hommes et toutes les communautés scientifiques peuvent s'accorder.

3.3.1 Retour sur les dynamismes naturels de l'être humain

Selon la tradition thomiste, trois grands ensembles de dynamismes sont naturellement à l'œuvre dans l'être humain, et constituent ses inclinations naturelles³³³. En premier lieu, l'inclination commune à tous les êtres substantiels, à conserver et à développer son existence. En deuxième lieu, l'inclination propre aux êtres vivants, à se reproduire et perpétuer son espèce. En troisième lieu, l'inclination propre à l'être rationnel, à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. De ces inclinations émanent les préceptes premiers de la loi naturelle que la raison saisit spontanément. Ceux-ci sont généraux et abstraits dans leur formulation, certes, mais constituent le socle sur lequel se fonde toute réflexion éthique ultérieure sur le bien et le mal³³⁴.

Le passage du général au particulier, de l'abstrait au concret, s'effectue grâce à la raison discursive, c'est-à-dire le raisonnement qui est l'acte intellectuel par lequel l'homme parvient à déterminer les biens moraux susceptibles de contribuer à sa réalisation. Ainsi se formulent les préceptes seconds de la loi naturelle que la raison pratique saisit grâce à l'expérience, préceptes plus concrets et capables de régir l'agir de la personne dans des situations particulières³³⁵.

À la lumière de ce qui précède, le post-humanisme, dans sa prétention de faire évoluer l'espèce humaine, ne devrait pas perdre de vue la frontière entre la nature que nous sommes, et l'appareil organique que nous nous donnons³³⁶. Il devrait tenir compte des inclinations naturelles qui constituent la base de la vie morale du sujet humain et le fondement de ses droits et de son bien-être intégral. En ce sens, le discernement éthique doit avoir pour visée d'évaluer les

³³³ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 2 ; voir aussi COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 46.

³³⁴ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 46.

³³⁵ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 47.

³³⁶ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 39.

bénéfices et les risques éventuels des pratiques biotechnologiques au cœur de la médecine contemporaine, sur base du critère de l'accomplissement ou du bien intégral de l'être humain.

3.3.2 *Le bien intégral de l'homme comme critère d'évaluation éthique*

À voir de plus près, le post-humanisme se présente d'un point de vue historique et épistémologique, du moins en théorie, comme une poursuite de l'idéal humaniste³³⁷. Il y a une certaine persistance de l'anthropocentrisme : l'homme reste au centre des ambitions post-humanistes ; on cherche à élever sa dignité et sa grandeur en améliorant sa condition.

En premier lieu, la volonté légitime de libérer l'homme de ses limites naturelles et des affres de la mort, cadre avec la première inclination naturelle que l'être humain partage avec tous les êtres créés, à conserver et à développer son existence. On pourrait voir dans les aspirations post-humanistes, cette volonté spontanée, caractéristique des êtres substantiels, de réagir et de fuir face la menace de la mort, de lutter pour survivre et défendre l'intégrité de leur existence³³⁸.

En deuxième lieu, l'inclination naturelle à préserver son existence se prolonge dans celle à se reproduire pour perpétuer son espèce. Les interventions biomédicales en matière de procréation, qui vont jusqu'aux tentatives à créer des êtres humains (FIV, clonage, etc.) semblent s'inscrire dans le cadre des aspirations fondamentales de l'être humain à perpétuer son espèce.

En troisième lieu, en tant qu'être rationnel ou spirituel, l'humain est porté par l'inclination naturelle à connaître la vérité, à entrer en dialogue avec ses semblables et à nouer des relations affectives et sociales. Cette « inclination à vivre en société vient d'abord de ce que l'être humain a besoin des autres pour surmonter ses limites individuelles intrinsèques et atteindre sa maturité dans différents domaines de son existence »³³⁹. Ainsi, l'effort de révolutionner les capacités cognitives et relationnelles de l'être humain par la mise au point d'une intelligence artificielle et des bases de données universelles grâce auxquelles ils pourront communiquer, cadre avec ce besoin naturel de connaissance, de nouer des relations plus intimes, et de développer une coopération plus intense avec ses semblables pour parvenir à la vérité.

On peut donc admettre que la pensée post-humaniste vise, elle aussi, les biens fondamentaux de l'être humain. Mais, le problème se poserait au niveau des procédés. La préservation de l'existence se fait au prix de l'élimination des vies en devenir ; et l'invulnérabilité

³³⁷ Cf. C. DRAPERI, *Dépasser l'homme ou dépasser l'humanisme*, p. 118.

³³⁸ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 48.

³³⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 50.

et l'immortalité seraient acquises au prix de l'élimination de la nature biophysique qui est un bien en soi. La perpétuation de l'espèce voudrait se réaliser en se passant de la procréation naturelle, mais aussi au prix de l'instrumentalisation de la personne humaine. La connaissance de la vérité voudrait s'opérer en sacrifiant les facultés cognitives naturelles ; et les relations plus intenses et plus directes se réaliseraient en sacrifiant la communication langagière, les dimensions spatio-temporelle et transcendante, ainsi que la complémentarité et l'altérité de nos rapports aux autres, au monde, et à la transcendance. Enfin, l'humanité commune pourrait être sacrifiée au profit des existences individuelles et personnalisées.

Pourtant, l'être humain est à la fois animal et rationnel, individué et social, naturel et spirituel. Par conséquent son bien-être intégral comporte plusieurs dimensions irréductibles, et doit nécessairement les intégrer toutes. La nature humaine à la fois déterminée et complexe, sa vie biophysique ou corporelle, font parties de ces dimensions.

La vie physique apparaît naturellement comme un bien fondamental, essentiel, primordial, d'où le précepte de protéger sa vie. Sous cet énoncé relatif à la conservation de la vie se profilent des inclinations vers tout ce qui contribue, d'une manière propre à l'homme, au maintien et à la qualité de la vie biologique³⁴⁰.

L'amitié et la sociabilité sont, elles aussi, des aspects constitutifs de l'épanouissement de l'homme. Ses liens avec les autres ne sont pas seulement ordonnés à des fins instrumentales, mais sont inhérents à la compréhension de sa réalisation en tant qu'animal social. Charles Taylor souligne qu'on ne saurait être un « moi » par soi-même, mais toujours par rapport à certains interlocuteurs, à l'intérieur d'un réseau d'interlocution³⁴¹. Le bien intégral de l'homme inclut la vie en communauté. C'est en vertu d'une inclination naturelle et non d'une simple convention qu'il s'organise en société politique. Sa spécificité d'être à la fois rationnel et relationnel s'exprime aussi par sa disposition à entrer en communion avec l'Absolu³⁴².

Ainsi, l'évaluation des activités biotechnologiques sur l'homme doit porter sur le critère du bien intégral de l'homme. Autrement dit, sur la capacité de ces nouveaux outils non seulement de rendre l'homme plus performant dans un sens purement instrumental, mais surtout d'humaniser davantage l'espèce humaine, sans l'objectiver ni la détruire. Pour ce faire, le recours à la loi naturelle s'avère important.

³⁴⁰ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 48.

³⁴¹ Cf. Ch. TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 57.

³⁴² Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 50.

3.3.3 La loi naturelle et accomplissement humain

En réfléchissant sur les biens fondamentaux de l'homme, en particulier ceux le plus immédiatement liés à sa vie biologique, sociopolitique et spirituelle, on touche inévitablement à la question de loi naturelle, en tant que fondement de toute réflexion sur les valeurs et les principes fondamentaux indispensables à l'épanouissement d'une vie humaine authentique. Car la loi naturelle définit les principes d'un agir moral, en précisant le principe premier de la morale : à savoir, « faire le bien et éviter le mal » ; c'est-à-dire agir d'une façon compatible avec l'accomplissement humain authentique.

En effet, les progrès biotechnologiques offre à l'homme une maîtrise inédite sur sa vie biologique, notamment dans les domaines de la santé et de la procréation. Ces révolutions pourraient ouvrir la possibilité de poursuivre les biens humains de façon plus efficace. Néanmoins, ce serait de la naïveté que d'ignorer les éventuelles dérives auxquelles elles pourraient éventuellement entraîner, tant que l'être humain reste une personne libre, et que l'erreur et l'échec restent des possibilités inhérentes à toute œuvre humaine. Ainsi, Habermas estime nécessaire qu'il y ait des normes valides qui puissent trouver une adhésion universelle. Ici l'impératif catégorique de Kant³⁴³ trouve tout son sens : cet impératif exige de chacun d'abandonner la perspective de la première personne du singulier (*je*) pour passer à la perspective intersubjectivement partagée de la première personne du pluriel (*nous*), à partir de laquelle tous peuvent parvenir en commun à des orientations axiologiques universalisables³⁴⁴.

En somme, la pensée post-humaniste ne doit pas faire abstraction des repères éthiques pour ne se fonder que sur ses ambitions futuristes. Car vouloir le bien de l'être humain tout en mettant en cause la nature humaine qui est le fondement même de sa réalisation, ressemblerait à vouloir en même temps une chose et son contraire. En ce sens, la doctrine de la loi naturelle pourrait aider au recadrage des ambitions parfois excessives du post-humanisme, en soulignant les aspects constitutifs de l'accomplissement humain. Ces aspects sont plus que des simples raisons instrumentales d'agir ou de ne pas agir d'une telle ou telle autre manière. Ils constituent des principes fondamentaux dans une vision objective de l'humain, permettant d'opter pour certaines pratiques et d'en exclure d'autres, dans des situations conflictuelles qui engagent des choix moraux significatifs.

³⁴³ « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de toute autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ».

³⁴⁴ Cf. J. HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine*, p. 86.

*

* *

En conclusion, le débat sur l'usage des biotechnologies en médecine se déroule souvent dans un climat manichéen entre, d'un côté, les détracteurs, ultraréactionnaires, alarmistes, anti-progressistes et « technophobes », qui pourfendent les progrès biotechnologiques, brandissant l'argument de la « pente glissante » sur laquelle l'humanité se serait engagée en introduisant ces techniques en médecine. De l'autre, les protagonistes, progressistes et « technophiles », défenseurs de la liberté et de l'autonomie de la personne humaine, qui présentent ces révolutions comme étant la voie fiable du salut de l'homme. Les uns recourent aux arguments purement théoriques et à des suppositions incertaines pour susciter la méfiance par rapport à ces avancées, en brandissant la menace d'une fin apocalyptique de l'humanité. Les autres en vantent les bienfaits sur fond des données empiriques, notamment la prise en charge médicale de plus en plus efficace d'une panoplie de maux qui jusqu'à présent ont diminué la qualité de la vie humaine.

Certes, le recours à l'eugénisme et aux biotechnologies peut en soi ne pas être contraire à l'éthique. Toutefois, la possibilité reste réelle pour l'homme d'en user pour le meilleur ou pour le pire. Par conséquent, dans le contexte des sociétés pluralistes, où il n'y a plus de consensus sur les fondements philosophiques de pratiques des individus et des sociétés, il est nécessaire de prendre une certaine distance vis-à-vis de toute considération idéologique et de toute perspective partisane, pour dialoguer avec le post-humanisme afin de définir des cadres éthiques à même d'assurer le bon usage des nouveaux outils biotechnologiques pour le bien intégral de l'homme.

Comme le souligne la CTI, la loi naturelle pourrait servir de fond commun sur lequel peut s'appuyer un tel dialogue en vue d'une évaluation éthique objective. Toutefois, la modestie et la prudence doivent être de mise en évoquant cette notion, car les partenaires du dialogue doivent s'abstenir de leurs intérêts particuliers et s'ouvrir aux besoins des autres, en se laissant interpeller par les valeurs morales communes³⁴⁵. En ce sens, loin d'être prise pour un argument d'autorité pour interdire le recours aux biotechnologies ou à l'eugénisme en médecine, la loi naturelle doit servir de repère dans l'évaluation des avantages et des dangers de recourir à ces outils, au regard du bien intégral de la personne et de la communauté humaine dans son ensemble.

³⁴⁵ Cf. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 52.

CHAPITRE 4

CONSIDÉRATIONS CONCLUSIVES

Au terme de ce cheminement au cœur de la doctrine catholique de la loi naturelle, nous récapitulons l'ensemble de la réflexion qui a été entreprise dans les trois chapitres. Ensuite, nous soulignons les aspects essentiels qui ressortent de nos lectures et analyses. Enfin, nous tenterons de proposer quelques perspectives pour d'éventuels approfondissements de la question.

4.1 Reprise synthétique

Le premier chapitre, volet historique de notre étude, a mis en évidence trois moments essentiels dans l'évolution de la doctrine de la loi naturelle après Vatican II. Le premier moment, celui du concile même, a surtout été marqué par la prise de conscience des mutations que connaît le monde contemporain, des défis que la culture moderne pose à l'éthique, et de la mission de l'Église au cœur du monde. À cet effet, le concile a ouvert des nouvelles avenues pour l'efficacité et la fécondité de l'éthique théologique au cœur des sociétés libérales pluralistes. Dans la foulée, la doctrine de la loi naturelle a été abordée dans une perspective personnaliste.

Le deuxième moment, identifié au pontificat de Paul VI, a été caractérisé par ce que Serge-Thomas Bonino appelle une traversée du désert³⁴⁶ ou un temps de purgatoire, c'est-à-dire une crise dans l'articulation de la loi naturelle avec des questions d'éthique sexuelles. Ce moment a marqué un recul au regard des perspectives ouvertes par Vatican II. Construite sur une compréhension biophysique de la nature, la doctrine de la loi naturelle est devenue plus que jamais ambiguë et irrecevable dans le débat public sur les questions de bioéthique.

Le troisième moment a été marqué par une volonté d'approfondissement et de clarification de la doctrine sur deux fronts complémentaires³⁴⁷ : le premier, représenté par Jean-Paul II, a travaillé l'aspect personnaliste inauguré par Vatican II, en articulant les notions de nature, personne, culture et histoire. Et le deuxième, représenté par Benoît XVI et des nombreux philosophes, théologiens et universitaires, a plutôt creusé l'aspect métaphysique, à travers un retour sur la pensée de Thomas d'Aquin. Le document de la CTI (2009) intervient à ce titre

³⁴⁶ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 14.

³⁴⁷ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 14.

comme une tentative de synthèse qui, tout en essayant d'actualiser la doctrine de la loi naturelle à la lumière des questions et défis éthiques contemporains, a articulé ces deux aspects.

En somme, Vatican II a posé les bases pour une pensée théologique ayant l'homme comme centre, ancrée dans l'histoire, sensible aux mutations des sociétés, nourrie à la sainte Écriture et ouverte au dialogue avec d'autres rationalités, pour un monde pluraliste. Cependant, les différentes occurrences de la loi naturelle dans les interventions du Magistère sur des questions éthiques, se sont avérées paradoxales. Tantôt, ce concept a fourni une assise adéquate sur laquelle l'Église a efficacement construit son enseignement sur des questions de justice sociale, de droits et libertés fondamentaux des personnes (doctrine sociale). Tantôt, elle a servi comme argument d'autorité pour condamner unilatéralement certains actes individuels ou certaines pratiques, notamment en éthique sexuelle et en bioéthique. Ces évocations faisant preuve de rigidité, d'autoritarisme anachronique, d'irréalisme et d'insensibilité à l'histoire et à la complexité des réalités vécues par les hommes et les sociétés, ont rendu inaudibles, isolant ainsi l'Église dans les débats éthiques.

Le deuxième chapitre, axe réflexif de cette étude, a tenté une remise en question de l'affirmation de l'Église selon laquelle la loi naturelle serait la base d'une éthique universelle. Cette réflexion a été menée à partir du document de la CTI (2009), surtout en tenant compte de la complexité de questions et défis éthiques de la culture contemporaine.

Il ressort de cette analyse que face à la pluralité éthique du monde moderne, l'Église maintient la loi naturelle comme l'unique fondement crédible du dialogue entre les hommes et les cultures, en vue d'un consensus sur les valeurs éthiques communes. Car, en tant que message éthique normatif, inscrit dans la nature de l'être humain et perceptible grâce à la lumière naturelle de la raison, la loi naturelle n'est pas une loi édictée par les hommes mais par Dieu lui-même, et ses préceptes constituent des principes objectifs universels.

La compréhension de la loi naturelle présentée dans le document de la CTI, se base sur une anthropologie bipolaire : une nature humaine unique dans laquelle s'imbriquent inséparablement et sans opposition les dimensions biologique et spirituelle, naturelle et surnaturelle, animale et rationnelle (nature et culture). Cette nature est celle qui avait été créée par Dieu, blessée par le péché, rachetée et restaurée par la grâce de Jésus-Christ qui, en s'incarnant, a révélé la plénitude de l'humain en sa personne. En ce sens, la loi naturelle fait appel à l'humain universel. Elle peut, à ce titre, servir de base commune d'une éthique universelle. Par conséquent,

pour éviter tous malentendus, la CTI estime qu'une meilleure saisie de la loi naturelle nécessite une articulation non concurrentielle entre l'action causale de Dieu et la liberté de l'homme (compréhension personnaliste), mais aussi un regard de sagesse d'ordre proprement métaphysique capable d'embrasser simultanément Dieu, le cosmos et la personne humaine en les réconciliant dans l'unité analogique de l'être, grâce à l'idée de création comme participation (compréhension métaphysique).

Enfin, puisque toute pensée théologique doit toujours trouver de l'ancrage dans l'histoire et l'expérience des hommes, notre réflexion sur la loi naturelle serait désincarnée sans une articulation dans un domaine concret de l'agir humain. Dans ce souci, le troisième chapitre, axe pratique de notre démarche, a tenté de montrer la pertinence de la loi naturelle en se penchant sur le débat que suscite le post-humanisme avec ses prévisions de l'avènement d'une post-humanité au moyen de la convergence NBIC. La question de fond a été de savoir comment la loi naturelle pourrait servir de point d'appui ou de repère dans le dialogue avec le post-humanisme, dans le contexte de sociétés libérales, où la décision sur ce qu'est la « vie bonne » et la « société juste » est totalement remise au pouvoir autonome de chaque individu et de chaque société particulière.

Cette analyse a mis en lumière le caractère paradoxal et subversif des progrès biotechnologiques sur lesquelles se fondent les ambitions futuristes du post-humanisme qui, tout en offrant des promesses séduisantes, suscitent, à raison ou à tort, des sérieuses questions éthiques et des inquiétudes pour l'avenir de l'espèce humaine. Ces progrès touchent à la nature qui, pourtant, pose les limites qui sont constitutives de notre existence³⁴⁸ comme espèce. D'où la nécessité de dialoguer et de réfléchir avec et sur le post-humanisme, en vue de définir les cadres éthiques à même de recadrer ses ambitions parfois démesurées vers le bien intégral des personnes et des sociétés, en désignant les limites hors desquelles la vie humaine serait impossible.

4.2 Appréciations critiques

4.2.1 Compte-rendu

Trois points essentiels peuvent être retenus à l'issue de cette étude. En premier lieu, l'éthique théologique postconciliaire se fonde sur une anthropologie bipolaire qui reconnaît l'existence d'une nature humaine unique et dynamique, commune à tous les hommes. Dans cette nature comprise comme « raison » ou « conscience » se trouve inscrite une loi universelle : la loi

³⁴⁸ Cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*, p. 335.

naturelle. Dans la tradition morale catholique, la loi naturelle fonctionne plus comme une approche à la découverte de valeurs morales, plutôt que comme un ensemble de normes bien déterminées. En tant que telle, elle est fondée sur trois convictions qui caractérisent l'éthique catholique³⁴⁹.

Premièrement, la loi naturelle affirme l'existence d'un ordre moral objectif. Autrement dit, l'obligation morale n'est pas le résultat d'une volonté, ni dépendant de l'intérêt d'un seul individu ou d'un groupe. Cette affirmation découle de la conviction que la morale est ancrée dans la réalité. Par conséquent, certains actes sont considérés comme objectivement bons et d'autres objectivement mauvais. Deuxièmement, la loi naturelle est accessible à tout homme, indépendamment de son appartenance culturelle ou de sa conviction religieuse. En d'autres termes, la connaissance des valeurs et obligations morales est accessible à toute personne qui est capable d'entreprendre une réflexion critique sur l'expérience humaine en vue de découvrir la vérité morale. Troisièmement, la connaissance des valeurs morales est universalisable. Car découvrir une valeur morale objective qui rend certains actes bons et d'autres mauvais, c'est découvrir quelque chose qui serait applicable partout où cette valeur serait en jeu, ou que ces actes particuliers seraient commis³⁵⁰.

À partir de ces considérations, on pourrait déduire une définition qui synthétise la tradition catholique de la loi naturelle, comme étant la raison réfléchissant sur l'expérience humaine afin de découvrir les valeurs morales objectives³⁵¹. Autrement dit, la loi naturelle est objective, universelle et immuable. Ses principes premiers sont disséminés sous des expressions diverses dans les différentes cultures et traditions du monde, à travers l'histoire. Elle est donc une catégorie transcendante capable de faire le pont entre les hommes et les cultures, les croyants et les non-croyants, entre les éthiciens et les hommes de science, dans la recherche des valeurs éthiques communes, pour un vivre-ensemble harmonieux au sein de l'humanité.

En deuxième lieu, la loi naturelle n'est pas le propre de l'Église. Mais l'intérêt que l'Église lui accorde peut être dû, entre autres, à la prise de conscience de l'insuffisance de l'Écriture en matière de morale. En effet, GS reconnaît que « l'Église, gardienne du dépôt de la Parole divine, où elle puise les principes de l'ordre religieux et moral, n'a pas toujours, pour autant, une réponse immédiate à chacune des questions [posées par l'activité humaine] ; elle

³⁴⁹ Cf. R. GULA, *Reason informed by Faith*, p. 241.

³⁵⁰ Cf. R. GULA, *Reason informed by Faith*, p. 241-242.

³⁵¹ Cf. R. GULA, *Reason informed by Faith*, p. 241.

désire toutefois joindre la lumière de la Révélation à l'expérience de tous pour éclairer le chemin où l'humanité vient de s'engager »³⁵². Le concile affirme ainsi l'existence de deux sources de la moralité : la Révélation et la raison. Ainsi, en reconnaissant la dimension morale constitutive de tout homme, le concile souligne l'importance du travail de recherche par la raison de ce qui humanise, recherche qui doit se faire en dialogue avec tous les hommes assoiffés de vérité.

Par conséquent, les objections exprimées contre la loi naturelle, du point de vue théologique, semblent être justifiées dans une certaine mesure, dans le sens où, non seulement la loi naturelle n'est pas révélée par Dieu au même titre que la sainte Écriture, mais aussi, elle ne peut remplacer l'Écriture dans la vie des croyants. Cependant, en tant que participation de loi éternelle dans la nature humaine, la loi naturelle a Dieu pour auteur. Et le fait que Dieu en soit à la fois le législateur et la raison suprême, souligne sa nature objective, mais sans établir pour autant une hétéronomie, car Dieu ne la dicte pas de l'extérieur de l'homme, mais l'a inscrite dans sa nature dès la création, et ce dernier y participe spontanément et librement (théonomie participée). Pour X. Thévenot, cette participation se joue à deux niveaux. Au niveau formel, celui de la loi naturelle, il revient à l'homme de donner forme à l'être qu'il a reçu ; ce qui implique une prise au sérieux de l'image de Dieu qui est en l'homme. Au niveau matériel, celui du droit naturel, qui comporte les exigences objectives de la nature humaine pour sa réalisation première³⁵³.

En obéissant librement à loi naturelle comme à une loi de son propre être, l'homme peut coopérer à l'œuvre de Dieu en partenaire libre et égal : telle est l'autonomie et la dignité de l'homme en tant qu'un être de liberté et de raison. On pourrait donc soutenir que la loi naturelle est une vérité à proximité de la Révélation ; elle est une donnée de la révélation naturelle. En ce sens, l'Église se croit être en droit de se prononcer objectivement sur les préceptes de la loi naturelle comme sur des vérités naturelles qui doivent être crues, comme un des fondements d'une éthique spécifiquement chrétienne.

En troisième lieu, trois conceptions de la loi naturelle ont prévalu en éthique théologique après Vatican II : la conception biophysique fondée sur l'ordre de la nature, c'est-à-dire sur une compréhension biophysique de la nature humaine. Plongeant ses racines chez Pie XI et Pie XII, cette conception a trouvé sa plus claire expression dans la pensée de Paul VI, notamment dans *Humanae Vitae*. La conception personnaliste, fondée sur la reconnaissance de la nature

³⁵² GS n° 33.

³⁵³ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 159.

bipolaire de la personne humaine, à la fois animale et rationnelle. Introduite par Vatican II, cette conception a été approfondie par la pensée de Jean-Paul II. Enfin, la conception métaphysique fondée sur la compréhension de la nature humaine comme raison. Plongeant ses racines dans la tradition aristotélico-thomiste, cette conception a été actualisée sous Benoît XVI avec le concours d'un grand nombre de théologiens et universitaires, surtout dans le monde anglo-saxon.

Ainsi, la doctrine de la loi naturelle fournie par le document de la CTI, est une tentative d'articulation des aspects métaphysique et personnaliste, deux aspects intrinsèquement liés et complémentaires. Sous son aspect métaphysique, elle souligne la conformité à la nature même des choses, spécialement à la nature rationnelle de l'homme, comme critère essentiel d'évaluation éthique. Autrement dit, un acte serait moralement bon quand il est conforme à la nature rationnelle de l'homme, et donc concourt à son développement ou à son épanouissement authentique. Ainsi, l'homme « devient ce qu'il est » en agissant en conformité avec sa nature³⁵⁴.

Sous son aspect personnaliste, la loi naturelle se réfère à la nature originale de la personne humaine, dans l'unité du corps et de l'âme, de tous les dynamismes naturels et de spirituels, qui concourent à son accomplissement authentique. Elle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs de chaque être humain en tant que membre d'une société. En ce sens, elle ne peut être comprise comme une simple normativité biologique, mais plutôt comme l'ordre rationnel selon lequel l'être humain est appelé par son Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, en particulier, à user et disposer de son propre corps³⁵⁵. L'aspect personnaliste lie la connaissance de la loi naturelle par la raison à la nécessité de la Révélation, à cause du péché qui a obscurci la raison humaine. Eu égard à ce qui précède, une mise en question de la doctrine classique de la loi naturelle, s'avère importante.

4.2.2 Une mise en question

Évoquer la loi naturelle nous met devant une question cruciale, surtout lorsqu'on sait que l'intervention publique du théologien moraliste touche un auditoire hétérogène, constitué majoritairement de non-chrétiens, de sceptiques, voire d'athées³⁵⁶. Il faut reconnaître que de nos jours nombreux sont ceux qui ne reconnaissent pas la loi naturelle, ou qui refusent de croire ne serait-ce qu'à l'existence d'une telle loi. D'autres la considèrent simplement comme une notion appartenant au théisme. D'autres encore la lient carrément au catholicisme, y voyant une tentative

³⁵⁴ Cf. S.-T. BONINO, *Questions autour du document*, p. 13.

³⁵⁵ Cf. Jean-Marie PLOUX, *Jean-Paul II. Textes essentiels*, Paris, Atelier, 2005, p. 112.

³⁵⁶ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 51.

de la part de l'Église d'imposer sa morale au reste du monde. Par conséquent, dans les sociétés où la religion est en perte de vitesse la loi naturelle perd tout crédit. Peut-on alors, dans ce contexte, espérer un dialogue possible avec les mécréants, les sceptiques ou les athées sur fond d'une notion qui d'emblée ne fait pas l'unanimité, d'une loi qui aurait Dieu pour législateur, alors qu'en amont l'idée même de l'existence de Dieu n'est pas admise ?

En outre, dans le contexte de sociétés contemporaines, la plupart de disciplines scientifiques et professionnelles, et même les ordres économique, politique et juridique, font de plus en plus preuve d'une propension à la positivité, à l'efficacité, à la croissance, au progrès et à la nouveauté. Ces velléités laissent peu ou presque pas de place à des arguments autres que techniques ou juridiques, dans les débats sur les questions complexes qui se posent et les défis rencontrés au quotidien. On a plus besoin de nouveaux éclairages plutôt que des vieux repères moraux tels que la loi naturelle. Ainsi se pose la question de la signification et la pertinence de la loi naturelle dans sa version classique soutenue par l'Église.

4.2.3 Point de vue critique

a) Essai d'une redéfinition

Nous estimons qu'en parlant de la loi naturelle en tant que « loi morale naturelle », l'accent doit être mis la liberté et la raison (conception personnaliste), cette capacité innée qu'a tout être humain à s'autodéterminer en tant que sujet autonome, membre d'une communauté particulière ; plutôt que sur les inclinations naturelles à l'œuvre dans l'être humain. Xavier Thévenot parle d'une prise au sérieux de la rationalité qui doit aller jusqu'à la dénonciation de toute conception de l'humain qui tenterait de s'absolutiser ou de s'idolâtrer³⁵⁷. En ce sens, la loi morale naturelle pourrait se comprendre non pas comme un principe à partir duquel on doit déduire des normes objectives de l'agir ; mais plutôt comme une vision, un idéal de l'humain (l'universel humain), de ce que veut dire « être un être humain ». D'où notre penchant pour la définition proposée par X. Thévenot pour qui la loi naturelle renvoie à l'ensemble des préceptes éthiques qui émanent d'une auto-compréhension de l'homme en dehors de tout recours à la Révélation³⁵⁸.

On pourrait, en ce sens, parler de la loi morale naturelle en termes d'un élan permanent, d'une dynamique vers la poursuite de cet idéal. Parlant de l'humain idéal, nous partageons le

³⁵⁷ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 54.

³⁵⁸ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 145.

point de vue de Jürgen Habermas lorsqu'il plaide pour une « anthropologie normative », puisque toute pensée éthique nécessite une anthropologie. Toutefois, il ne s'agit pas d'une vision statique, ni archéologique de la nature humaine ; mais d'une compréhension plutôt téléologique de l'humain ; car la nature humaine est un chantier, une réalité à construire. X. Thévenot souligne à juste titre que l'homme est sculpteur de sa propre nature, et en tant que tel, il a pouvoir de régulation sur la matière, mais une matière qui a ses lignes de forces et ses lignes de rupture dont le sculpteur doit tenir compte, sous peine d'échouer dans son œuvre³⁵⁹. En d'autres termes, l'auto-construction de l'homme doit respecter les valeurs fondamentales de la personne et de la société, ainsi que les exigences d'un accomplissement humain authentique.

Par conséquent, l'universalité de la loi naturelle ne tient pas au fait qu'elle nous surplombe d'en haut comme une normativité fixée une fois pour toutes, mais au fait que cet idéal passe à travers ce que nous sommes : des sujets incarnés dans une histoire, voués à la contingence spatio-temporelle, membres des sociétés particulières. Cela implique que l'éthique théologique doit toujours se mettre à l'« écoute de foi », qui suppose le renoncement à l'autosuffisance et par là même la reconnaissance de la Croix³⁶⁰ comprise comme condition humaine. Autrement dit, la compréhension de la loi naturelle doit passer par une « herméneutique de l'humain » grâce à laquelle on parvient à une juste autocompréhension du « vraiment humain »³⁶¹.

b) Convenance et nécessité d'un discours sur la loi naturelle

Nous estimons à la fois convenable et nécessaire de maintenir la doctrine de la loi naturelle et de rappeler son importance, dans le contexte pluraliste du monde moderne. Cette affirmation tient pour deux raisons principales. Premièrement, maintenir la loi naturelle revient à affirmer l'autonomie de la créature rationnelle, ou mieux, affirmer la théonomie rationnelle ; il s'agit, comme le dit X. Thévenot, d'une prise au sérieux de la consistance propre de la création reconnue sous la seigneurie de Dieu³⁶². Deuxièmement, un « vivre-ensemble » harmonieux et pacifique au sein de la communauté humaine oblige que soient toujours gardées ouvertes les portes de la réflexion éthique et du dialogue entre les personnes, les cultures, les sociétés et les traditions philosophico-religieuses, entre croyants et non-croyants, etc., sur les questions éthiques qui se posent au quotidien. La loi naturelle peut être, comme l'Église le suggère, ce socle commun, le seul terrain commun propice pour un tel dialogue.

³⁵⁹ Cf. X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, p. 160.

³⁶⁰ Cf. Stanislas BRETON, *Le Verbe et Croix* (1981), cité par X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 54.

³⁶¹ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 54-55.

³⁶² Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 53.

Toutefois, en voulant défendre l'existence d'une éthique spécifiquement chrétienne, l'éthique théologique devrait éviter deux écueils. D'une part, s'enfermer dans un sectarisme et un autoritarisme anachronique et infructueux qui refuse de s'actualiser et de dialoguer avec les autres rationalités. Une telle posture serait préjudiciable à la mission évangélisatrice de l'Église. D'autre part, verser dans une pensée séculière, aux dépens de ce qu'elle doit porter comme message chrétien. Jésus-Christ, tel que présenté dans les évangiles, doit servir de paradigme à l'Église dans sa relation avec la culture moderne. Regardant celles et ceux qu'il a rencontrés avec amour et tendresse, Jésus a accompagné leurs pas avec vérité, patience et miséricorde, tout en annonçant les exigences du Royaume³⁶³.

c) *Besoin d'une conversion du langage*

In fine, l'éthique théologique doit s'abstenir de défendre obstinément des concepts et des principes qui n'ont aucune attache avec l'expérience et les réalités concrètes des hommes et des sociétés. Ce serait une trahison lamentable de la richesse du patrimoine de la tradition catholique. Il est important dans le cadre de ce dialogue que l'éthique théologique emploie des termes intelligibles pour expliquer ses convictions morales. Un travail de traduction et d'actualisation du discours théologique en général, et de la doctrine de la loi naturelle en particulier, s'avère donc plus que jamais nécessaire. Tel est le défi de l'Église en tant que l'un des protagonistes du dialogue. Le dernier Synode des évêques sur la famille (2014) exprime cette exigence en termes de « *conversion du langage* » : c'est-à-dire passer de la présentation des principes et des normes purement théoriques détachés des problèmes réels des gens, à la proposition des valeurs, en répondant aux besoins ressentis aujourd'hui³⁶⁴.

Ceci dit, loin d'être prise pour argument d'autorité pour juger et condamner certaines pratiques ou actions de l'homme, ou vouloir imposer unilatéralement une vision éthique, la loi naturelle doit servir de repère dans l'évaluation ou le discernement éthique, sur base du critère du bien intégral de la personne et de la communauté humaine. Pour ce faire, l'éthique théologique doit veiller à ce que la doctrine de la loi naturelle ne verse pas dans une vision statique de la nature humaine, en absolutisant les dynamismes naturels à l'œuvre dans la nature humaine, et en méconnaissant la capacité de l'être humain à s'autodéterminer en tant qu'un être rationnel, libre et autonome.

³⁶³ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA FAMILLE, *Lineamenta*, n° 12.

³⁶⁴ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA FAMILLE, *Lineamenta* : « *La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain* », Cite du Vatican, 2014, n° 33.

4.3 Quelques pistes à travailler

Au terme de ce parcours, nous espérons que ces pages qui en sortent donnent à peu près un aperçu pour comprendre et une apprécier la doctrine catholique de la loi naturelle après Vatican II. Néanmoins, la conscience des limites de ses articulations, mais aussi l'honnêteté et la modestie, exigences de tout travail scientifique, ne nous permettent pas de prétendre que cet essai ait fourni une élaboration exhaustive de la question de la loi naturelle. Les portes restent donc grandes ouvertes, de nouvelles questions à clarifier et de nouvelles pistes à explorer, en vue des éventuels approfondissements et élaborations plus poussés, voire plus affinés de la question. De tous les champs d'enquête qui pourraient être envisagés, on pourrait penser, entre autres, à la théorie ou aux études du genre (*gender studies*) qu'on ne peut aujourd'hui soustraire du champ de discernement éthique et pastoral. La question serait de savoir comment articuler la doctrine de la loi naturelle dans le cadre des études sur le genre, pour parvenir à une définition d'une « éthique du genre ».

En second lieu, on pourrait penser à l'économie. Nous savons, en effet, que malgré le contexte de la mondialisation et son fantasme d'homogénéisation du monde (village planétaire), le monde des affaires économiques, que ce soit dans le secteur de l'entreprise, du commerce, ou de l'industrie, reste lui aussi marqué par la pluralité et la diversité de modèles, de principes, de théories ou doctrines, voire d'idéologies. La question fondamentale qui pourrait se poser dans le cadre d'une évaluation éthique serait de savoir comment une doctrine de la loi naturelle pourrait aider à stimuler une conscience morale en dialoguant avec les décideurs de l'économie mondiale, afin de définir une éthique économique universelle ; c'est-à-dire trouver un consensus sur les valeurs, les règles ou les principes économiques qui soient valables et applicables dans les différents modèles économiques à l'échelle planétaire pour plus de justice et d'équité dans le monde.

Enfin, un autre cadre où se posent des sérieuses questions éthiques est celui de la cohabitation entre les religions. De nos jours, le fanatisme, l'exclusivisme, l'intolérance et l'intégrisme religieux sont des extrémités qui ouvrent à toutes formes de violence, jusqu'au terrorisme international. En ce sens, on pourrait s'interroger sur la manière dont l'éthique théologique pourrait recourir à la doctrine de la loi naturelle dans le cadre de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux pour poser les bases d'une cohabitation pacifique et ainsi éviter le choc des religions.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDRE Laurent, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JC Lattès, 2011.
- BARTH Karl, *Dogmatique. Doctrine de la création. Le commandement de Dieu, le Créateur*, t. 4, Genève, Labor et Fides, 1964.
- BÉGORRE-BRET Cyrille, *Bioéthique et post-humanité. F. Fukuyama : La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique/ J. Habermas : L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral/ D. Lecourt : Humain, post-humain*, dans *Les Études philosophiques*, 69 (2004), p. 253-264, en ligne : DOI 10.3917/leph.042.0253, (consulté le 9/09/2014).
- BENOÎT XVI, *Discours aux membres de la Commission Théologique Internationale*, le 1 décembre 2005, en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica.html, (consulté le 24/06/2014).
- _____, *Discours aux membres de la commission théologique internationale*, le 5 octobre 2007, en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti.html, (consulté le 24/06/2014).
- _____, *Discours devant le Parlement fédéral allemand*, le 22 septembre 2011, en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_fr.html, (consulté le 24/06/2014).
- _____, *Discours devant les membres de l'assemblée générale de l'Organisation des Nations-Unies*, New York, le 18 avril 2008, en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html, (consulté le 24/06/2014).
- _____, *Lettre encyclique Deus Caritas Est. Aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien*, préface de Mgr Jean-Pierre RICARD, président de la Conférence des évêques de France, Paris, Cerf, 2006.
- _____, *Lettre encyclique Spe Salvi. Aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'espérance chrétienne*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- _____, *Loi naturelle, un message éthique. Discours au Congrès international sur la loi naturelle organisé par l'Université pontificale du Latran (12 février 2007)*, dans *Loi naturelle et conscience chrétienne*, Paris, Pierre Téqui, 2007.
- BERTONE Tarcisio, *Conférence donnée à l'université de La Havane*, le 25 février 2008, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, Annexe 2, p. 172-174.
- BESNIER Jean-Michel, *De l'humanisme au posthumanisme. Le destin du corps*, dans *Éthique et santé*, 9 (2012), p. 127-131.
- BONINO Serge-Thomas, *Loi naturelle*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Éric et MULLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1232-1240.
- _____, *Pour lire le document « À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle »*, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 137-166.

- _____, *Questions autour du document : À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, dans *Transversalité*, 117 (2011), p. 11-25, en ligne : DOI : 10.3917/trans.117.0009, (consulté le 05/05/2014).
- BORDEYNE Philippe, *La réappropriation de Vatican II en théologie morale. Une redécouverte de la particularité chrétienne*, dans BORDEYNE Philippe et VILLEMEN Laurent (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle* (Cogitation fidei, 254), Paris, Cerf, 2006, p. 154-176.
- BÜHLER Pierre, *Le statut de la loi morale*, dans CAUSSE Jean-Daniel et MÜLLER Denis (éd.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Fides et Labor, 2009, p. 155-175.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992.
- CAUSSE Jean-Daniel, *Filiation et transmission*, dans Jean-Daniel CAUSSE et MÜLLER Denis (éd.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 423-449.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Donum Vitae sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Rome, 1985.
- _____, *Déclaration Persona Humana sur certaines questions d'éthique sexuelle*, Rome, le 29 décembre 1975, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_fr.html, (consulté le 25/02/2014).
- CURRAN Charles E., *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, New York, Continuum, 1996.
- _____, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington (D.C.), Georgetown University Press, 1999.
- _____, *The Moral Theology of John Paul II*, Washington (D.C.), Georgetown University Press, 2005.
- DE BROCA Alain, *Du vieil homme au nouveau. Trans-humanisme ? Défis pour penser l'homme demain*, dans *Éthique et santé. Posthumanisme-transhumanisme*, 9 (2012), p. 121-126.
- DRAPERI Catherine, *Dépasser l'homme ou dépasser l'humanisme*, dans *Éthique et santé*, 9 (2012), p. 117-120.
- FASSIN Éric, *“Les forêts tropicales” du mariage homosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican*, dans GAZIAUX Éric et LEMOINE Laurent (éd.), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?* (Hors-série 7), Paris, Cerf, 2010, p. 2001-222.
- FOYER Dominique, *La loi naturelle dans les textes récents du Magistère catholique. Présentation et évaluation*, dans Éric GAZIAUX et Laurent LEMOINE (éd.), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miette ?* (Hors-série, 7), Paris, Cerf, 2010, p. 31-47.
- FUKUYAMA Francis, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique* (Contretemps), Paris, La Table Ronde, 2002.
- GAZIAUX Éric, *« Gaudium et Spes » et la théologie morale fondamentale aujourd'hui : quelles suggestions ?*, dans BORDEYNE Philippe et VILLEMEN Laurent (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle* (Cogitation fidei, 254), Paris, Cerf, 2006, p. 203-216.
- _____, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (Bibliotheca ephemeridum theologicum Lovaniensium, CXIX), Louvain, Leuven University Press, 1995.
- GULA Richard M., *Reason informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1989.

- HABERMAS Jürgen, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* (nrf essais), traduit de l'allemand par Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard, 2002.
- HAUERWAS Stanley, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- JACQUEMIN Dominique, *Vers une éthique pour la famille. Aimer, être aimé, se laisser aimer* (Donner raison théologie, 45), Namur, Lessius, 2014.
- JEAN-PAUL II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et Ratio* (Documents d'Église), présentation par SALES Michel, Paris, Cerf, 1998.
- _____, *Lettre encyclique Evangelium Vitae. Sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, Tournai, Centre Diocésain de Documentation, 1995.
- _____, *Lettre encyclique Veritatis Splendor. Sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, Paris, Pierre Téqui, 1993.
- KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (Folioplus. Philosophie, 166), traduit de l'allemand par FERRY Luc, Paris, Gallimard, 2009.
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 2007, nouvelle éd. revue et corrigée.
- MARTIN Paul-Aimé (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral* (La pensée chrétienne), Montréal – Paris, Fides, 1967, 2^e éd. revue et corrigée.
- MÉDEVIELLE Geneviève, *La loi naturelle selon Benoît XVI*, dans *Études*, 410 (2009), p. 353-364.
- NEBEL Mathias, *Péché structurel et nature humaine. Une relecture du concept de nature par le biais de son emploi dans les théologies du « péché du monde »*, dans GAZIAUX Éric et LEMOINE Laurent (éd.), *La loi naturelle. Le retour d'un concept en miettes ?* (Hors-séries, 7), Paris, Cerf, 2010, p. 133-153.
- ONAMBELE LUC, *Loi naturelle et euthanasie. Apport d'Evangelium Vitae à la réflexion morale contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- PAUL VI, *La régulation des naissances. Humanae Vitae et note pastorale de l'Épiscopat français*, Paris, Centurion, 1968.
- PLOUX Jean-Marie, *Jean-Paul II. Textes essentiels*, Paris, Atelier, 2005.
- POPE Stephen, *Reason and Natural Law*, dans MEILAENDER Gilbert et WERPEHOWSKI William (éd.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 148-167.
- PORTER Jean, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- SCHOCKENHOFF Eberhard, *Natural Law and Human Dignity. Universal Ethics in an Historical World*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2003.
- SEVEGRAND Martine, *L'affaire Humanae Vitae. L'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008.
- SYNODE DES ÉVÊQUES, III^e assemblée générale extraordinaire. *Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation. Instrumentum laboris*, Cité du Vatican, 2014, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_fr.html#Le_lien_entre_l'Évangile_de_la_famille_et_la_loi_naturelle, (consulté le 26/09/2014).
- TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- _____, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

THÉVENOT Xavier, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992.

_____, *Morale fondamentale. Notes de cours*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	iii
INTRODUCTION	1
1. Problématique	1
2. Intérêt du sujet.....	2
3. Visée du travail.....	3
4. Défis et délimitations du travail	3
5. Méthode et subdivision du travail	4
CHAPITRE I: DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA LOI NATURELLE : DE VATICAN II À BENOÎT XVI.....	6
1.1 Vatican II et l'éthique théologique.....	6
1.1.1 <i>Des nouvelles pistes pour la théologie</i>	6
1.1.2 <i>Quelles implications en éthique théologique ?</i>	12
1.1.3 <i>La loi naturelle dans le corpus du concile</i>	15
1.2 La loi naturelle dans les textes magistériels postconciliaires	18
1.2.1 <i>Chez Paul VI (1963-1978)</i>	18
1.2.2 <i>Chez Jean Paul II (1978-2005)</i>	21
1.2.3 <i>Chez Benoît XVI (2005-20013)</i>	29
CHAPITRE 2 : LA LOI NATURELLE DANS LE DOCUMENT DE LA COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE	34
2.1 Présentation du document.....	34
2.1.1 <i>Contexte socioculturel de rédaction du document</i>	34
2.1.2 <i>Structure du document</i>	39
2.2 La loi naturelle selon la CTI.....	42
2.2.1 <i>La loi naturelle chez Thomas d'Aquin (1225-1274)</i>	42
2.2.2 <i>Loi naturelle selon la CTI</i>	45
2.3 Ambigüités et objections contre la loi naturelle	45
2.3.1 <i>La loi naturelle comme concept</i>	46
2.3.2 <i>Objections contre la loi naturelle</i>	53
2.3.3 <i>Réponse de la CTI aux objections</i>	57
2.4 Nouveauté apportée par le document de la CTI	60
2.4.1 <i>La question écologique</i>	61
2.4.2 <i>Abandon du légalisme et de la casuistique</i>	61
2.4.3 <i>Une conception dynamique de la loi naturelle</i>	62

2.4.4 Articulation des aspects personnaliste et métaphysique	62
2.4.5 Les dimensions christologique et trinitaire	63
CHAPITRE 3 : LA LOI NATURELLE ET LE POST-HUMANISME	65
3.1 L'homme au cœur de la biomédecine	66
3.1.1 État de la question.....	66
3.1.2 Du créateur à l'objet de la biotechnologie	67
3.1.3 L'humain dans l'anthropologie chrétienne et dans le post-humanisme	68
3.1.4 Anthropologie chrétienne et post-humanisme : quelques contrastes	71
3.2 Analyse critique du post-humanisme	73
3.2.1 Post-humanisme, quid	73
3.2.2 Post-humanité ou suicide de l'humanité ?	74
3.2.3 Le post-humanisme comme un « état d'urgence éthique ».....	76
3.2.4 Assises eudémoniste, proportionnaliste et conséquentialiste	79
3.2.5 Enjeux éthiques	81
3.3 La loi naturelle comme repère du discernement	83
3.3.1 Retour sur les dynamismes naturels de l'être humain.....	83
3.3.2 Le bien intégral de l'homme comme critère d'évaluation éthique.....	84
3.3.3 La loi naturelle et accomplissement humain.....	86
CHAPITRE 4 : CONSIDÉRATIONS CONCLUSIVES	88
4.1 Reprise synthétique	88
4.2 Appréciations critiques.....	90
4.2.1 Compte-rendu.....	90
4.2.2 Une mise en question.....	93
4.2.3 Point de vue critique	94
4.3 Quelques pistes à travailler	97
BIBLIOGRAPHIE	98
TABLE DES MATIÈRES	102