

Éthique de la foi et morale autonome à la lumière de la révélation

Introduction

La théologie morale postconciliaire s'est principalement développée en deux courants principaux: le courant dit de l'éthique de la foi et le courant dit de la morale autonome, qui se sont référés l'un et l'autre à l'inspiration et aux textes conciliaires¹. Le but du présent article est de se demander si le concept de Révélation n'aurait pas la possibilité de proposer une voie de dépassement de l'alternative "morale de la foi ou morale autonome". Pour ce faire, nous exposerons d'abord les lectures de Vatican II, vingt-cinq ans après, de Philippe Delhaye², représentant de l'éthique

¹ Cf. pour une présentation des deux courants F. FURGER, *Moraltheologie nach dem II. Vatikanum. Eine kritische Durchsicht theologischer Zeitschriften*, in *Studia Moralia (StMor)* 11 (1973), 7-31; W. ERNST, *Grundfragen heutiger Moraltheologie. Ein Überblick*, in *StMor* 17 (1980), 33-81; J.-M. AUBERT, *Débats autour de la morale fondamentale*, in *StMor* 20 (1982), 195-222; F. FURGER, *Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte*, in *StMor* 24 (1986), 71-92; E. GILLEN, *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg, Echter, 1989. Pour cette question et l'ensemble de la discussion entre Delhaye et Fuchs, nous renvoyons à notre étude: É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs* (BETL, 119), Leuven, University Press-Peeters, 1995.

² P. Delhaye (1912-1990) a été professeur à Lille, Lyon, Montréal, avant de revenir en 1966 à Louvain comme professeur de théologie morale. Il joua un rôle actif dans les commissions conciliaires et fut nommé dès 1969 membre de la Commission Théologique Internationale dont il devint le secrétaire en 1972 (jusqu'en 1989). Il est l'auteur de

de la foi en milieu francophone (point 1), puis de Josef Fuchs³, représentant de la morale autonome (point 2). Les deux regards qu'ils adoptent sur les mêmes textes (point 3) nous conduiront à poser la question du lien entre la Révélation et la morale et à considérer les implications du concept de Révélation pour une rencontre entre les deux courants (point 4).

1. L'Exposé de Delhaye

Après avoir exposé la morale présentée dans les schémas préconciliaires (le *De ordine morali*), Delhaye dévoile les orientations du Concile "en faveur d'une morale vraiment chrétienne" (DV, OT, DH)⁴. Il découvre alors l'esquisse d'une morale de la charité parfaite (LG V) et de la collaboration entre croyants et non-croyants en GS. Pour Delhaye, la volonté du Concile de promouvoir l'étude de l'Écriture sainte, centre et pivot d'une morale spécifiquement chrétienne, se reflète en DV. Selon DV 7, la morale est "directement reliée au contenu de la Révélation" (15) et

nombreux articles sur l'histoire de la théologie morale et fut un des promoteurs du ressourcement scripturaire de la morale et un des défenseurs de la spécificité de la morale chrétienne. Pour une bibliographie complète, cf. J.-P. RENARD, "In caritate non ficta" (2 Co 6,6). Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale (1932-1982) des travaux et publications de Mgr Philippe Delhaye, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1983; Id., Bibliographie de Mgr Philippe Delhaye (1983-1990), in *Esprit et Vie (EV)* 100 (1990), 194-200.

³ Josef Fuchs est né en 1912; il est depuis 1938 membre de la Compagnie de Jésus. Après plusieurs années d'enseignement au séminaire d'Osnabrück et à Francfort sur le Main (à Sankt Georgen), il est promu en 1954 à l'Université Grégorienne de Rome où il a enseigné la théologie morale. Promu à l'éméritat en 1982, il compte de nombreuses publications en plusieurs langues; il fut aussi un acteur du processus conciliaire et un des initiateurs du courant de la morale autonome. Cf. J. FUCHS, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, t. 1: *Normative Grundlegung*; t. 2: *Ethische Konkretisierungen*; t. 3: *Die Spannung zwischen objectiver und subjektiver Moral*, Fribourg, Universitätsverlag; Freiburg, Herder, 1988, 1989, 1991.

⁴ Cf. pour l'exposé de Delhaye, son article *Les points forts de la morale à Vatican II*, in *StMor* 24 (1986), 5-39. Nous renvoyons entre parenthèses à la pagination de cet article. Pour un aperçu de l'évolution des schémas préconciliaires et conciliaires, cf. P. DELHAYE, *Histoire des textes de la Constitution pastorale*, in Y. M.-J. CONGAR ET M. PEUCHMAURD (éd.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, t. 1, Paris, Cerf, 1967, 213-277 et Id., *Dignité du mariage et de la famille*, in Y. M.-J. CONGAR ET M. PEUCHMAURD (éd.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, t. 2, Paris, Cerf, 1967, 387-453.

le Concile souhaite que les exégètes, avec prudence, “constituent une ‘théologie biblique’, une exégèse traditionnelle, patristique, ouverte aussi aux méthodes modernes” (15).

DV pose les principes et OT donne les directives, notamment au paragraphe 16. OT a repris le souhait du card. Léger de voir le Concile “affirmer (...) la nécessité de construire une morale intimement liée au dogme, sérieusement fondée sur la Sainte Écriture, intégrée dans le mystère du salut chrétien. Au cœur de cette morale, on trouvera la charité, centre et résumé de la ‘loi du Christ’ “ (18). Il ne s’agit pas là d’exclure toute philosophie morale, mais celle-ci doit d’abord aider et compléter l’enseignement de la théologie morale bibliquement ressourcée (cf. 18-19)⁵. Les principes de l’ordre moral qui tirent leur origine de la nature de l’homme doivent être “intégrés dans la lumière plus nette et plus ferme de la Révélation présentée par le Magistère” (19).

Selon ces lignes de façade, Vatican II présente deux essais de morale: LG V et GS. LG V esquisse une morale de la charité parfaite et adresse un appel universel à la sainteté. De l’ontologie, ou de la primauté de Dieu dans son action, découle une déontologie, centrée sur une collaboration des chrétiens avec le Christ. “À l’ontologie, la déontologie ajoute l’effort consentant de l’homme qui reçoit la grâce et qui, avec le secours permanent de celle-ci, le fait vivre aussi bien dans la vie sacrale que dans la vie profane et séculière” (23). Dans cette optique, le Sermon sur la Montagne présente une liste d’exigences qui s’adressent à tous les chrétiens.

GS aborde le problème de la collaboration entre la cité de Dieu et la cité des hommes. Si cette collaboration s’avère fructueuse, l’Église doit apporter son aide. Les valeurs humaines constituent dans cette perspective une fin secondaire pour tous les catholiques (cf. 30). “On se situera dans l’axe d’une théologie de la création par opposition à une théologie du péché et du sacrifice de la Croix. C’est bien la raison pour laquelle, vingt ans après, plusieurs membres du Synode et le Recteur de ce Synode lui-même souligneront qu’une authentique théologie de l’histoire du salut doit tout autant tenir compte du péché, des péchés, du sacrifice de la Croix transcendant tous les péchés que des splendeurs de la Création” (30)⁶. Il

⁵ Cf. les trois principes de OT 16: le principe de connaissance: l’Écriture Sainte; le principe d’être: la vocation des croyants dans le Christ; le principe effectif: porter des fruits dans l’amour pour la vie du monde. Voir J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie nach dem Konzil. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche*, in *Theologie und Glaube* 59 (1969), 166-191.

⁶ Voir P. DELHAYE, *Pour une évaluation du Concile Vatican II. Le témoignage du Cardinal J. Ratzinger*, in *EV* 95 (1985), 577-588 et Id., *Clairvoyance du Synode 1985*, in

s'agit là, pour Delhayé, de l'authenticité et du réalisme chrétien (cf. la croix et le pardon des péchés qui ont été ajoutés comme correctifs au texte d'Arriçia: GS 10; 22, 4. 5. 6; 32, 3. 4. 5; 37; 38; 39).

Delhayé, en soulignant la richesse de GS, repère aussi les interprétations indues de certains de ses paragraphes qui ont notamment donné naissance à une fausse autonomie de la morale et à certaines théologies de la libération (cf. 34-35). Concernant le paragraphe 36, il s'agit de savoir si l'autonomie des réalités terrestres s'étend aussi à l'autonomie de l'éthique. GS n'est pas tout le Concile. À supposer que cette Constitution pastorale ne fut pas assez précise, LG 36 avait déjà répondu négativement à cette question. GS "vise avant tout l'autonomie des choix humains personnels qui ne se situent pas dans la dichotomie 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 humaine" (38). Deux conditions sont posées pour l'autonomie: la première indique que la recherche méthodique doit être menée de manière scientifique; la deuxième que l'autonomie doit suivre les normes de la morale qui trouve ses principes dans la Révélation de Dieu. La morale de la Bible et de la Tradition montre bien comment les actes sont jugés d'abord par référence à Dieu et non par référence à leur structure. Les normes sectorielles permanentes édictées par Dieu sont le reflet, pour Delhayé, de sa sainteté à laquelle le chrétien est appelé à participer. Dans cette optique, Delhayé n'aura de cesse de défendre une spécificité de la morale chrétienne, non seulement au plan transcendantal, mais aussi au niveau catégorial, et combattra toute autonomie de la morale qui réduit le spécifique chrétien au seul niveau transcendantal, comme certaines propositions de Fuchs peuvent le laisser penser, selon Delhayé⁷. Le professeur louvaniste accentuera le caractère spécifique de la morale chrétienne, autant au plan transcendantal que catégorial, par un appel à l'œuvre de S. Thomas, et particulièrement à la loi nouvelle et aux commentaires scripturaires⁸.

EV 97 (1987), 1-6, 24-30, 33-40, 69-76, 90-94, 106-110. Pour le contexte historique de ces "relectures" de Delhayé, nous renvoyons à É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome* (n. 1), sp. 300-306.

⁷ Cf. P. DELHAYE, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Étude de quelques prises de position récentes et réflexions critiques*, in *Revue Théologique de Louvain (RTL)* 4 (1973), 308-339; Id., *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Étude sur la morale de Vatican II*, Chambray-lès-Tours, Éd. C.L.D., 1979.

⁸ Cf. parmi certains articles P. DELHAYE, *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas*, in EV 84 (1974), 33-41, 49-54; Id., *Les normes particulières du sermon sur la montagne d'après les commentaires de S. Thomas*, in EV 85 (1975), 33-43; Id., *Pourquoi une morale révélée?*,

2. L'exposé de Fuchs

Fuchs soutient que le Concile ne s'est guère prononcé de manière systématique sur les questions essentielles de la morale fondamentale⁹. Il y a de nombreuses déclarations dispersées dans le corpus conciliaire et il propose de réfléchir sur deux ensembles: le premier est constitué par le salut de Dieu, la morale personnelle, la morale d'une action juste; le second est consacré à la loi de Dieu, l'ordre moral objectif, le Magistère de l'Église, la conscience morale (cf. 513).

L'idée maîtresse du Concile est le salut offert par Dieu à l'homme. De là vient la moralité personnelle, soucieuse d'un agir juste dans le monde. C'est l'action salvifique de Dieu qui est placée en premier lieu et c'est elle que la théologie morale doit faire connaître en priorité (OT 16). Mais le chrétien ne vit pas en zone protégée: il est appelé à une collaboration avec les autres hommes dans la réalisation actuelle du monde humain. Or, pour Fuchs, la signification et l'orientation de l'action qui, tout en procédant de l'homme, lui sont ordonnées, sont soulignées comme "des critères concrets de la rectitude de l'activité humaine dans le monde actuel" (519). Le critère d'une action juste dans le monde est l'homme (cf. 520).

Reconnaissant la difficulté de la recherche d'une solution juste aux problèmes de l'homme, le Concile insiste toujours sur le caractère humain de l'action (GS 47; 52; 79). Dans cette recherche à plusieurs questions concrètes, des chrétiens peuvent arriver à des solutions diverses (GS 43); l'Église (GS 33) et ses pasteurs (GS 48) n'ont pas toujours une solution à donner. Cette tâche n'appartient pas non plus à la mission de l'Église (GS 43); ce qui n'exclut cependant pas son aide. Mais ces indications conciliaires expriment avant tout que les problèmes de l'humanité d'aujourd'hui n'appartiennent pas aux questions révélées pour le salut ni à ce qui

in Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, t. 5: *L'agire morale*, Naples, Ed. Domenicane italiane, 1977, 127-134; Id., *L'objectivité des normes éthiques générales dans la morale bibliquement ressourcée*, in *EV* 91 (1981), 88-93; Id., *Les quatre forces de la vie morale d'après S. Paul et S. Thomas*, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1984; Id., *Éthique humaine et morale révélée dans l'Épître aux Romains*, in *EV* 100 (1990), 65-76, 81-92; et en collaboration avec J. RATZINGER, *Principes d'éthique chrétienne*, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1977. Sur l'influence de l'Aquinat dans l'œuvre de Delhay, cf. É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome* (n. 1), 124-154.

⁹ Cf. J. FUCHS, *Conciliation des déclarations conciliaires au sujet de la morale chrétienne*, in R. LATOURELLE (éd.), *Vatican II, bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montréal, Bellarmin; Paris, Cerf, 1988, 513-532. Nous renvoyons entre parenthèses à la pagination de cet article.

constitue formellement la morale personnelle, mais sont “avant tout des questions humaines — et qui restent ‘humaines’ à l’intérieur même de l’unique *réalité de la rédemption*” (521).

Les valeurs naturelles se voient alors intégrées dans la perspective de l’homme racheté par le Christ (GS 2). Selon Fuchs, “cela pourrait être mis en relation avec l’expression — même un peu vague — de LG selon laquelle le message de la foi doit être appliqué à la vie morale (LG 25). On se pose alors la question de savoir quelle en est la signification concrète. On peut percevoir une des réponses possibles dans la remarque de GS: ‘il convient de projeter la lumière des principes qui viennent du Christ sur chacun des problèmes les plus urgents que rencontre l’Église’ (GS 46)” (521). Mais cet éclairage n’est du reste possible que moyennant une évaluation humaine de la réalité concrète de l’existence de l’homme. La purification des valeurs prisées par l’homme et altérées par la corruption du cœur humain doit s’imposer. Cette purification consiste, selon Fuchs, à les rendre à leur vraie et pleine humanité (cf. 521), l’humanité devenant le critère de l’agir moral.

Dans cette perspective, Fuchs distingue rectitude morale et bonté morale. En effet, par sa moralité personnelle, l’homme est tenu d’assumer la responsabilité du monde, “de chercher une activité convenable dans le monde afin d’agir également en accord avec la solution trouvée. C’est pourquoi, aujourd’hui, on désigne habituellement la problématique de ‘l’activité humaine dans le monde’ (qu’il s’agisse de chrétiens ou de non-croyants) comme la problématique de la ‘rectitude morale’ qui, ainsi, n’est pas sans relation avec la bonté morale, c’est-à-dire avec la moralité, au sens propre du terme, et pourtant elle en diffère” (522).

L’importance du critère humain de l’agir moral sera encore souligné par Fuchs, lorsque ce dernier attire l’attention sur l’affirmation du Concile selon laquelle la loi divine doit être considérée comme la norme suprême de la vie (DH 3). Cette loi divine est identique à ce que la tradition nomme *lex aeterna*, qui n’est rien d’autre que Dieu lui-même. Or Dieu nous fait participer à sa loi (DH 3) qui se manifeste à l’homme dans la conscience (DH 3), conscience comme instance de la connaissance morale possible. “Ainsi, la loi divine, imaginable à première vue comme une détermination divine, ne serait autre chose que la loi morale naturelle, c’est-à-dire le droit naturel, souvent mentionné par le Concile. La loi divine et la loi éternelle ne sont rien d’autre qu’une interprétation de la loi morale naturelle (A. Auer)” (523)¹⁰. Cette interprétation se trouve renforcée par GS 36 qui

¹⁰ Sur la conception du droit naturel selon Fuchs, cf. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß*, in *Für eine menschliche Moral*, t. 1 (n. 3), 291-312. L’intelligence humaine, selon

déclare que la voix de Dieu se fait entendre dans le langage des créatures, donc de l'homme lui-même.

Or, en GS 50, qui invite la conscience à s'orienter selon la loi divine, Fuchs repère un manque de clarté. Selon lui, on ne peut supposer ici qu'il s'agit de la parole révélée par Dieu. Cela redouble le problème car, dans ce contexte, "la conscience est vue comme instance de la connaissance de ce qui est moralement juste, donc de la loi divine" (523). L'attention doit être attirée "sur un certain 'avoir' objectif de connaissances morales dans la communauté ecclésiastique (particulièrement sous l'influence du Magistère de l'Église) qui ne peut être négligé, lorsqu'il est question de connaissances morales ultérieures" (523). Dans ce contexte, la signification du Magistère, qui a pour mission d'interpréter la loi divine, est indiquée. Cette interprétation se réalise à la lumière de l'Évangile et avec l'assistance de l'Esprit (LG 25; GS 50; 51). Or le Magistère lui-même n'accède pas directement à la loi divine et éternelle. Il est dépendant de la connaissance morale humaine. "C'est pourquoi, il est bien évident que nous n'arrivons à la connaissance de la loi divine qu'avec l'aide du Magistère et d'autres enseignements et aussi par des échanges réciproques" (523-524). Par ailleurs, pour Fuchs, Vatican II ne se prononce guère et n'apprend pas grand chose "sur la question de savoir si la compétence du Magistère s'étend à toutes les questions de foi révélées ainsi qu'aux questions morales (droit naturel !) non révélées (de loin la plus grande partie)" (527), sauf en AG 22 et IM 14. Cette observation de Fuchs le distancie de la position de Delhay qui reliait directement la morale au contenu de la Révélation et la centrait sur l'Écriture et le Magistère.

3. Divergence de lectures

Les directions déployées par Delhay et Fuchs induisent des lectures différentes de Vatican II et témoignent également d'un point de départ spécifique à chaque auteur en vue de cette relecture.

Fuchs, peut fonder dans la réalité créée de l'homme et de son monde une solution de droit naturel à la recherche d'une solution juste de l'agir humain. Ce qui est juste est le fruit d'une recherche rationnelle et c'est à la raison de l'homme qu'il appartient de découvrir ce que sont les solutions de droit naturel. Cette conception de l'exercice de la loi naturelle est encouragée par la morale autonome, qui peut être un autre nom pour la morale issue de la loi naturelle. Cf. J. FUCHS, *Autonome Moral und Glaubensethik*, in *Für eine menschliche Moral*, t. 1 (n. 3), 117-140.

3. 1. Le point de départ

Pour Delhaye, “ce sont des circonstances extérieures récentes ou des faits tout nouveaux qui obligent à revoir un projet” (5). Delhaye évoque des mouvements (notamment ceux de mai 1968) qui se sont élevés contre la morale chrétienne et même contre toute morale. Face à cette crise, il faut s’en tenir “au réalisme de la foi, de l’espérance et de la charité active” (8). La meilleure démonstration de cette exigence positive est l’acquisition d’une “meilleure connaissance de ce que Vatican II a fait et dit en matière de morale chrétienne” (8). Delhaye, dans cette perspective, veut souligner l’intention conciliaire en matière morale pour répondre à la crise dont il est le témoin vingt-cinq ans après.

Fuchs énonce son point de départ dans une rétrospective des déclarations conciliaires au sujet de certains problèmes de morale fondamentale. Le Concile a effleuré, selon lui, des problèmes de base mais sans en donner partout la même solution (cf. 514). Suivant cette constatation, Fuchs entame une analyse des déclarations conciliaires en matière morale en attirant l’attention sur certaines incohérences du corpus conciliaire. L’articulation de ces dernières pourrait inspirer une synthèse morale, informée par le Concile, qui déboucherait sur une conciliation des thèmes abordés, dont l’opposition éthique de la foi et morale autonome reflète l’absence.

3. 2. *Dignitatis humanae*

Delhaye considère DH comme un document conciliaire en vue d’une morale spécifiquement chrétienne. DH met en avant la dignité naturelle de la personne humaine. Comment allier cette dignité naturelle de l’homme et la Révélation? Pour Delhaye, “les principes de l’ordre moral découlant de la nature même de l’homme sont intégrés dans la lumière plus nette et plus ferme de la Révélation présentée par le Magistère” (19) et Delhaye cite DH 14, 3. Il écrit en note qu’il ne s’agit pas de deux sources séparées de la morale, car la raison travaille à l’intérieur de la foi. “L’autonomie éventuelle d’une morale purement rationnelle n’est pas étudiée ici mais, quelque peu, dans GS. Elle reste d’une certaine façon une question ouverte...” (19, n. 4).

La lecture de Fuchs est différente. Il situe d’abord DH dans le problème de l’ordre moral objectif, c’est-à-dire dans la recherche de solutions correctes pour un agir juste dans le monde et non pas dans les directives méthodologiques du Concile pour une morale spécifiquement chrétienne. Concernant le paragraphe 14 il écrit: “Dans l’ordre autonome

de la société, dans notre transformation du monde, dans notre collaboration à l'intérieur même de la communauté chrétienne, avec les non-chrétiens, en tenant compte de la recherche concrète des principes de l'ordre moral qui découlent de la nature même de l'homme (DH 14), il s'agit donc de trouver (de façon autonome) les solutions, c'est-à-dire des normes concrètes de l'action morale dans le monde" (525). Pour Fuchs, si GS 46 comprend les principes qui viennent du Christ comme étant seulement "intelligence très générale de la foi lorsqu'elle indique l'explication concrète de la mission de l'Église", cela exprimerait alors différemment ce que dit DH: "Il faut établir une distinction entre la Vérité qui est le Christ lui-même et les principes découlant de la nature de l'homme (DH 14)" (528). De toute façon apparaît dans les deux cas une différence entre des principes d'ordre général et des normes plus concrètes pour l'activité humaine. Les fondements et les normes sont, selon Fuchs, accessibles dans une mesure semblable à la connaissance humaine et cela de la même manière (cf. 528).

Dans l'interprétation de ce passage se trouve confirmée la différence de vues qui anime Fuchs et Delhay. Le dernier cité présente, en fonction de Vatican II, des directives méthodologiques pour une morale spécifiquement chrétienne, c'est-à-dire axée sur la réalité centrale du salut et de l'action divine. À partir de cette Révélation, présentée par le Magistère, et de la lumière qu'elle apporte, le chrétien peut en déduire des normes d'action dans le monde. Fuchs, en ne niant pas cette interprétation, opère néanmoins une distinction entre la réalité du salut (qui est l'affirmation centrale du Concile sur l'homme, en parallèle avec Delhay) et une morale qui peut en découler: celle-ci est avant tout une morale personnelle de type bonté morale, qui trouve son principe dans la charité, mais qui est distincte d'une morale de l'action juste, de l'agir correct dans le monde.

3. 3. *Lumen Gentium*

Delhay trouve en LG un essai de maître pour une morale spécifiquement chrétienne, spécialement en LG V, chapitre consacré à l'appel universel à la sainteté dans l'Église. En le présentant aussi dans son exposé avant GS, il montre l'importance qu'il accorde à l'aspect spécifiquement chrétien de la morale. Pour lui, LG présente une morale de la charité parfaite et intégrale dont les numéros 39, 40, 42 constituent des paragraphes très denses. C'est dans ce contexte qu'il présente l'ordonnance des thèmes conciliaires par la distinction ontologie-déontologie. Par le secours de la grâce, l'homme vit dans la vie sacrée et dans la vie profane. De l'aspect ontologique (sainteté du Christ communiquée à l'Église) découle l'aspect

déontologique (réponse à la vocation) par la vie théologique (spécialement dans la charité), l'accomplissement des fruits de l'Esprit, l'inspiration du discours sur la montagne et les Béatitudes.

Fuchs reconnaît aussi la primauté du salut de Dieu exprimée en LG. Mais il cite pour cela LG 1; 3; 4; 5; 9; 62. Pour Fuchs, il devient ici plus clair que “celui qui est en état de ‘salut’ est ‘saint’, étant lui-même dans une bonté personnelle morale” (516). La relation s'opère ainsi entre sainteté-salut et morale personnelle, avec la primauté du salut, donc de l'ontologie divine.

Mais Fuchs consacre la majeure partie de son commentaire sur LG dans le paragraphe qui traite du Magistère. Le Concile, note Fuchs, “souligne l'exigence de se conformer aux déclarations du Magistère en matière de morale (par exemple LG 25, également l'explication par LG 69; GS 50; DH 3; IM 14)” (526-527). Il rappelle que la mission principale de l'évêque, et du Magistère en général, est constituée par la prédication de l'Évangile (LG 27). LG 25 présente une relation entre la discipline morale et l'Évangile en rappelant que “les évêques prêchent ‘les vérités de foi à croire et à appliquer dans la pratique de la vie morale’ (LG 25). La formule est tirée essentiellement de celle qu'utilise le concile Vatican I, selon laquelle le Magistère est compétent en ‘matière de foi et de morale’ (LG 25)”, mais cette formulation est plutôt vague (527)¹¹. Parallèlement à DV 7 qui distingue, selon Fuchs, vérité de salut et doctrine morale, LG affirme que “l'infaillibilité magistérielles (et aussi bien le Magistère) s'étend aussi loin que tout le contenu de la divine révélation (LG 25) et ne s'étend donc pas comme tel à tout le domaine de ce qui est juste moralement” (527), ce dernier dépendant plus du droit naturel, ou de la rationalité humaine à l'œuvre dans la réalité du monde.

3. 4. Gaudium et Spes

Dans sa lecture de GS, Delhaye, après avoir retracé l'histoire de la Constitution pastorale, attire l'attention sur les paragraphes qui terminent les divers exposés de la première partie. Dans ces paragraphes se trouvent

¹¹ Notons qu'en 1973, Delhaye écrivait à propos de cette formule: “Si déjà la formule classique lie ‘la foi et les mœurs’, Vatican II, dans LG 25, a encore mieux marqué l'incidence de la foi sur la vie en parlant de la prédication autorisée du kérygme et du pouvoir pastoral du pape et des évêques: ils sont ‘les hérauts de la foi qui amènent au Christ de nouveaux disciples et les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, qui prêchent au peuple à eux confié la foi qui doit régler leur pensée et leur conduite (*fidem credendam et moribus applicandam*)”, in *La mise en cause* (n. 5), 329.

pour Delhaye des “mises au point réalistes” : GS 10; 22, 4. 5. 6; 32, 3. 4. 5; 37; 38; 39; 45. Cependant GS reste le témoignage de la foi et de l’espérance chrétiennes qui ne négligent ni n’oublient les légitimes efforts et espoirs de l’homme. C’est ainsi que le document prend le contre-pied de l’augustinisme jansénisant.

Pour Fuchs, le Concile “comprend la construction du monde comme une œuvre de la création pour la continuation et l’amélioration de ce monde (par exemple GS 34; 57), comme une transformation des réalités de la création en culture humaine (GS 53-62). C’est pourquoi, la foi, la charité et l’espérance eschatologique motivent aussi le chrétien dans son amélioration du monde (GS 43)” (518). Le Concile envisage le monde comme le monde de l’homme: l’individu est considéré dans sa propre dignité (“vue aussi sous l’angle religieux et moral”).

Pour Fuchs, dans GS et AA, le problème se pose sur le “comment” de la solution apportée à la formation du monde actuel. Cette problématique “se distingue nettement de la question de la bonté morale personnelle” (519). Dès lors, le critère de l’action est l’humain. De même que l’activité humaine dans le monde procède de l’homme, ainsi l’activité de l’homme lui est ordonnée (GS 35). L’orientation et le caractère humains “sont soulignés dans les textes du Concile comme critères concrets de la rectitude de l’activité humaine dans le monde actuel — plus souvent sans doute que l’indication de normes prescrites” (519-520). Fuchs insiste sur l’humanisme du Concile pour qui l’homme est le critère d’une action juste dans le monde qui est le sien. Le paragraphe 11 de GS affirme la nécessité de la purification des valeurs humaines, qui sont des dons de Dieu. Cette purification est synonyme d’humanisation (cf. 521). En GS, le Concile “ne s’occupe pas de la moralité au sens propre, mais du problème de la construction du monde par l’homme” (522). Mais il n’ignore pas que l’homme, par sa moralité personnelle, doit “assumer la responsabilité du monde de l’homme” et donc chercher “une activité convenable dans le monde afin d’agir également avec la solution trouvée” (522). Il s’agit là de la problématique de la rectitude morale.

Soulignons encore une différence de lecture qui accentue la perspective propre des deux auteurs. Ainsi, si Delhaye est conscient de la nouveauté de GS, il s’appuie sur les paragraphes qui ont introduit un correctif au trop grand optimisme et qui rappellent la réalité de l’homme pécheur et la nécessité de la rédemption en soulignant la fin christologique de chaque développement de la première partie. Fuchs, quant à lui, ne cite aucun des paragraphes cités par Delhaye. Là où Delhaye accentue la nécessité des “mises au point réalistes”, Fuchs attire l’attention sur le caractère humain des solutions dégagées et des perspectives engagées par le Concile.

Selon Delhaye, le Concile a pris ses distances par rapport à la notion de droit naturel. Ainsi en GS 74; 89, 1 sont liées les notions de loi évangélique et de droit naturel. En GS 79, 2 “le droit naturel devient un *ius naturale gentium* de telle sorte que le mixage entre *ius naturale* et *ius gentium* empêche une référence aux doctrines d’une école à laquelle le Concile tourne le dos”¹².

Pour Fuchs, la conception conciliaire de la loi naturelle n’est pas sans lien avec l’ordre moral objectif, dont “les textes du Concile parlent souvent” (524). Fuchs ici se réfère à GS 36 dans lequel on reconnaît que les sociétés ont leurs lois selon les normes de la morale; à GS 39 où la transformation du monde de l’homme doit se réaliser suivant “les normes objectives de la morale” (525); à GS 87 dans lequel l’État ne peut pas aller à l’encontre de la morale dans les problèmes de la population et où “la défense des droits des citoyens contre les abus du pouvoir doit respecter les limites tracées par le ‘droit naturel’ et celui de l’Évangile” (525).

Fuchs cite également GS 16. D’une part la conscience est saisie “comme l’appel absolu et concret au bien”, de l’autre elle l’est “comme l’instance qui reconnaît la ‘loi’ “ inscrite par Dieu dans les cœurs et “qui nous renseigne au sujet de l’action juste qui trouve sa réalisation dans le double commandement de l’amour (de Dieu et du prochain)” (525). Il s’agit d’une loi objective qui demande notre consentement. Ensuite, la conscience est comprise comme le lieu de la connaissance du contenu de la “loi” grâce à laquelle croyants et incroyants, en y restant fidèles, doivent chercher la solution juste à tant de problèmes. Plus la conscience droite l’emporte, et plus les hommes “tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité” (525). Ces différentes formules impliquent que dans l’ordre autonome de la société il importe de trouver de façon autonome les solutions ou autrement dit les normes concrètes de l’action morale dans le monde. La loi morale objective, dans cette recherche, doit guider l’homme. Cette loi morale, en tant même qu’inscrite dans le cœur (GS 16), n’est pas une loi requérant une soumission passive; c’est une loi que l’homme reconnaît activement. Elle est objective parce que non développée arbitrairement, parce que “développée correctement — à la lumière de l’Évangile — par l’intelligence que Dieu nous a donnée, et sur la base de la connaissance de la réalité de notre monde” (516).

En reliant loi morale objective et loi naturelle, Fuchs discerne la présence dans les textes de Vatican II de la loi naturelle et du droit naturel.

¹² P. DELHAYE, *Préface à J. Vallery, L’identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens de langue allemande*, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1976, XI-XXIX, XXVII-XXVIII.

Son affirmation de la mention fréquente du droit naturel dans Vatican II est plus discutable. En effet, la loi naturelle n'est citée que trois fois (en GS 74, 5; 79, 2; 89, 1), assortie chaque fois d'une précision: *lex naturalis et evangelica, ius naturale gentium, lex divina et naturalis*. Mais d'un autre côté, l'ombre du droit naturel n'apparaît-elle pas dans des textes comme GS 16 et 36 ou DH 14, sans qu'il en soit fait explicitement mention?

Fuchs aborde aussi le problème du droit naturel et de la loi naturelle dans la recherche d'une solution correcte aux problèmes posés à l'homme. Il le distingue donc ici de la morale personnelle. Delhayé, en 1986, ne cite pas le droit naturel dans ses points forts de la théologie morale conciliaire, si ce n'est pour montrer la distance effectuée par rapport à un droit naturel issu de la nature pure. Son accent repose avant tout sur une morale spécifiquement chrétienne de divinisation. Nos deux auteurs sont cependant d'accord pour réfuter la conception abstraite et anhistorique du droit naturel. Dans un autre article, Delhayé repère la volonté du Concile qui est, selon lui, d'accorder une place à l'argumentation rationnelle et anthropologique du droit naturel et de l'intégrer dans le personalisme chrétien¹³.

Le premier membre de cette phrase recoupe la vision de Fuchs et sa conception de l'activité rationnelle dans la recherche de la solution juste. Le second membre, tout en respectant l'interprétation fuchsienne, confirme la perspective de Delhayé selon laquelle le personalisme peut sauver la loi naturelle en la traduisant en termes de dignité de la personne humaine¹⁴ appelée à la divinisation. Fuchs reconnaît aussi ce critère de la dignité humaine, car il s'agit pour lui du critère en vue d'une action juste dans le monde de l'homme (cf. 520). Fuchs n'ignore pas la reprise et l'intégration des valeurs naturelles dans la perspective totale de l'homme racheté par le Christ. Mais s'il faut projeter la lumière des principes qui viennent du Christ sur les problèmes urgents de l'homme (GS 46), cela nécessite d'abord une "évaluation 'humaine' de la réalité concrète de la vie de l'homme" (521).

Révélatrice à cet égard est la lecture de GS 26 et 35. Fuchs lit GS 26 comme l'affirmation de l'insuffisance de la moralité personnelle si elle n'est pas accompagnée d'un changement de la société (donc d'une construction du monde qui soit juste). Delhayé cite ce paragraphe en le situant dans son ensemble et en terminant son explication par le paragraphe 29: "Cette

¹³ Cf. P. DELHAYE, "Droit naturel" et théologie morale. Perspectives actuelles, in *RTL* 6 (1975), 137-164, 149.

¹⁴ Cf. P. DELHAYE, *Préface* (n. 9), XVIII.

lutte et cette recherche sont fondées sur la conviction de l'égalité foncière dans le Christ de toutes les personnes humaines" (33). Delhaye donne ainsi une orientation et un fondement christologiques à la construction d'un monde plus juste.

Pour GS 35, Fuchs évoque le titre du chapitre troisième qui a une double signification: "De même qu'elle (l'activité humaine) *procède de l'homme*, l'activité humaine *lui est ordonnée*" (GS 35). Fuchs continue: "Il est étonnant de constater combien cette orientation, comme aussi le caractère humain (*humanum*), sont soulignés dans les textes du Concile comme critères concrets de la rectitude de l'activité humaine dans le monde actuel — plus souvent sans doute que l'indication de normes prescrites" (519-520). Quant à lui, Delhaye remarque que les actions humaines ont une grande valeur et mènent à l'homme et à Dieu. "C'est pourquoi elles doivent obéir aux normes morales divines"(GS 35) et "sont orientées même vers le mystère pascal"(GS 38) (34). La recherche de critères moraux est inséparable, pour Delhaye, de la relation personnelle entre le Christ et la personne humaine et se formule notamment dans la dignité de la personne humaine, critère objectif et transcendant dans son lien avec le Christ.

3. 5. Dei Verbum

DV 7 est commenté par Delhaye et Fuchs. Delhaye classe DV 7 dans les orientations conciliaires en faveur d'une morale vraiment chrétienne. Pour lui, en DV 7, la morale est "directement reliée au contenu de la Révélation". Ceci montre que l'Évangile n'est pas un secteur isolé de la théologie à côté de la foi et de la vie chrétienne; il en est la base (15). Citons le texte latin: "Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur (cf. 2 Cor 1,20; 3,16-4,6), mandatum dedit Apostolis ut Evangelium, quod promissum ante per Prophetas Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes".

Fuchs donne l'impression de rejoindre la position de Delhaye quand il parle de DV 7 dans le passage consacré au primat du salut de Dieu, qui est la base de l'enseignement moral chrétien du Concile (514-515). Il fait remarquer que l'Évangile dans DV est considéré comme une "transmission", et donc comme "la source de toute vérité salutaire" (DV 7), puisque transmission de la Révélation. Mais il remarque un manque de relation interne entre les deux expressions. "Une seule fois, on ajoute explicitement à l'expression 'vérité de salut' — toutefois sans indication d'une relation interne — 'et doctrine morale'; c'est là le propos de l'Évangile (DV 7)"

(515). Pour Fuchs, contrairement à Delhay, “la discipline morale se différencie ici de la vérité de salut” (527). Dans l’optique de Fuchs, D., en reliant directement la morale au contenu de la Révélation, en ferait alors une vérité de salut. Tandis que pour le théologien allemand, en opérant cette distinction entre vérités salutaires et doctrine morale, DV, qui traite des vérités de salut, ne comprend pas la morale comme un élément de la vérité révélée (527).

En rattachant la sphère de la morale au contenu de la Révélation, Delhay prend la défense d’une morale spécifiquement chrétienne. En considérant l’agir chrétien comme un agir qui découle de l’action divine première, il tend effectivement à relier le contenu de l’agir moral au contenu de la Révélation, et cela directement. Fuchs n’exclut pas cette interprétation, mais repère qu’ “il échappe souvent que le type de justification théologique (appelée fréquemment de nos jours proportionnalisme) s’occupe exclusivement de problèmes de droiture morale de l’acte et non des déclarations sur la motivation personnelle (comme être-charitable, être-juste, être-chaste, suivre-la-voix-de-la-conscience, etc.), puisque semblables questions sont exclusivement fondées ‘déontologiquement’ “ (531). Fuchs reconnaît ainsi l’agir moral découlant de Dieu, mais le distingue de la recherche de la droiture de l’acte. Pour reprendre les termes de Fuchs, Delhay envisage la doctrine morale en termes de “morale personnelle”, de morale de l’homme pécheur sauvé par l’agir salvifique de Dieu dans son être de personne. À cet être nouveau doit correspondre un agir nouveau et spécifique. S’il est vrai, comme le remarque Fuchs, qu’il n’y a pas de lien interne entre “vérité de salut” et “doctrine morale”, l’Évangile est cependant dit source de toute vérité salutaire et de toute règle morale. Se pose donc la question du rapport entre la Révélation et la morale.

Delhay trouve le lien entre l’Évangile et la morale en DV 21: l’Écriture Sainte doit être pour les enfants de l’Église “la force de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle”. Dans la mention de cette vie spirituelle, Delhay voit la référence à saint Paul, qui recommande aux chrétiens de vivre selon l’Esprit, et à la spiritualité qui, autrefois, était la partie noble de la morale (15, n. 24). L’Écriture doit donc à tout moment pouvoir orienter la vie du chrétien. À cela fait écho DV 24 et l’expression “âme de la théologie” attribuée à l’Écriture.

Le primat de la réalité du salut, exposé en DV, est également présenté en OT qui encourage l’enseignement donné aux séminaristes à s’ouvrir “au mystère du Christ” et à leur proposer le mystère du salut. Pour Fuchs, l’exhortation en OT 16 selon laquelle la théologie morale devrait faire

connaître d'abord l'action salvifique de Dieu plus que la morale humaine, suggère la relation entre le salut et la morale. Il semble dès lors qu'un lien existe entre le contenu de la Révélation, qui est l'action salvifique de Dieu pour l'homme et le monde, et la morale. Cependant, Fuchs trouve que ce n'est qu'occasionnellement que la primauté du salut se trouve mise en relation avec, non seulement la morale personnelle, mais la juste réalisation dans le monde (AA 5) (cf. 516). Fuchs considère que le salut n'est pas directement en relation avec l'action dans le monde, mais avec l'homme, en tant que personne et liberté. "La morale, au sens propre du terme, se laisse définir par la seule personne humaine libre, et non par les actions en tant que telles" (517).

Si Delhaye veut extraire du contenu de la Révélation la doctrine morale et soumet l'autonomie aux normes morales, il semble donc ne pas tenir compte d'une différenciation entre morale personnelle, axée sur le salut offert par Dieu, et morale de la rectitude éthique, indispensable dans une volonté de collaboration avec les autres hommes, mise en évidence par Fuchs. Il apparaît ici, à travers les lectures de Delhaye et de Fuchs, comment le Concile a présenté, mais non articulé, les thèmes de salut et d'action juste. Cette non-articulation a ainsi pu donner naissance au courant de la morale de la foi, plus axée sur des énoncés de la moralité personnelle et à dominance déontologique, et au courant de la morale autonome, d'abord caractérisée par une volonté de communicabilité et de rationalité des normes éthiques et à la démarche plus téléologique que déontologique. Les lectures de DV 7 focalisent ces différences en exposant des conceptions différentes sur la relation de la morale à la Révélation. Cette observation conduit à la question de la définition du concept de Révélation à Vatican II et sur ses conséquences pour une confrontation entre les deux courants, trente ans après le Concile.

4. Vers le dépassement de l'alternative

4. 1. Révélation et entrelacement des deux approches

Le concept de Révélation, tel qu'il a été développé par le Concile, opère une radicalisation théocentrique, dans laquelle le Dieu de la Révélation ne révèle pas quelque chose, mais lui-même¹⁵. Cette autorévélation

¹⁵ M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (éd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2, Freiburg, Herder, 1985, 60-83, 67.

de Dieu est une autocommunication qui implique une participation réelle à la réalité salvifique de Dieu et qui refuse de ce fait la définition de la Révélation comme la transmission d'une doctrine surnaturelle imposée à l'homme de l'extérieur¹⁶. Tandis que l'aspect de communion privilégie les relations personnelles rendues possibles par l'autorévélation de Dieu, la pensée de la participation exprime davantage la participation responsable aux biens divins que sont la vérité, la justice, l'amour, la paix, c'est-à-dire aux composantes sociales, aux biens du Royaume de Dieu¹⁷.

Si la pensée de Delhaye, plus axée sur la fin dernière de l'homme comme communion à la vie divine¹⁸, met davantage en lumière la moralité personnelle (et l'argumentation déontologique qui en découle), la mise en valeur par Fuchs de l'exercice de la loi naturelle en vue de la rectitude éthique met en exergue la participation aux biens divins par l'humanisation. Les lectures de Vatican II développées par Delhaye et Fuchs révèlent donc deux approches distinctes des problèmes. Delhaye déploie son approche dans l'optique du bien et du bon, prenant ainsi en considération l'intention fondamentale de celui qui agit et la faisant jouer comme un élément de discernement. Dans cet ordre d'idées, il rappelle combien l'homme doit recevoir de Dieu les critères de son agir. Il doit, pour cela, se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu pour répondre, à travers une option personnelle, à l'initiative divine. Fuchs, quant à lui, déploie sa pensée principalement dans l'optique de la recherche de la solution juste. Celle-ci doit être en correspondance avec la réalité totale de l'homme et se présenter comme la mise en œuvre de la loi morale naturelle. Elle exprime de ce fait l'autonomie de l'homme, capable de vivre selon le souhait de Dieu sur sa création.

Ces deux formes de réflexion éthique, en travaillant toutes les deux à la lumière de l'Évangile, se corrigent mutuellement. En témoignant de l'être premier de la Révélation, elles empêchent toute éthique chrétienne de se poser en concurrente du contenu salvifique de la Révélation. Elles se corrigent mutuellement, car l'autonomie éthique empêche la compréhension d'une éthique suprahumaine, purement déontologique

¹⁶ Cf. *ibid.*, 64-66, et sp. 67: le concept de Révélation peut être défini comme un concept "kommunikationstheoretisch-participativ".

¹⁷ Cf. *ibid.*, 67.

¹⁸ Cf. P. KNAUER, *Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes. Zur römischen "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen"*, in *Stimmen der Zeit* 208 (1990), 661-675, 670-671.

dans ses affirmations, et, inversement, le rappel par la morale de la foi de l'accomplissement humain dans la communion divine approfondit l'autonomie dans le sens d'un besoin de salut pour l'homme éthique, qui peut seulement appréhender le Bien de manière fragmentaire, mais jamais dans sa totalité¹⁹.

L'entrecroisement des deux approches et des deux méthodes suggère une ouverture pour la méthodologie de la morale fondamentale. Caractéristique de la morale de la foi, la position de Delhaye n'exclut cependant pas le rôle de la raison, car elle appelle à une décision responsable dans la foi. La pensée de Delhaye s'épanouit plus dans la ligne déontologique qui présuppose des actions mauvaises en elles-mêmes, injustifiables, ou qui pose comme référent fondamental la dignité de la personne considérée comme fin en soi et comme référent contraignant. Si la dignité joue aussi un rôle déterminant dans la pensée de Fuchs, ce dernier, par la recherche de ce qui est juste dans des situations précises, s'oriente principalement dans la voie téléologique qui détermine le jugement moral en fonction des conséquences de l'action.

Au niveau de la méthode, le dialogue est possible parce que Delhaye ne tombe pas dans la caricature de l'argumentation déontologique. Il manifeste que le jugement déontologique, qui procède du caractère contraignant de la dignité de la personne ou de la reconnaissance de celle-ci comme fin en soi, n'est possible que parce qu'il se fonde sur le fait de la raison universalisatrice et précède donc l'expérience²⁰. Mais le contenu des maximes n'est pas issu d'un critère formel, mais de l'expérience de la vie. Il y a donc là un renvoi du fait de la raison à l'expérience de la vie. Si la position kantienne manifeste à ce propos un court-circuit contre lequel la dialectique hégélienne réagira, elle met en évidence, dans son aporie,

¹⁹ Cf. D. MIETH, *Theologie und Ethik. Das unterscheidend Christliche*, in J.-P. WILS ET D. MIETH, *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn, Schöningh, 1992, 208-224, 215. Nous renvoyons aussi à l'ensemble de l'article pour la problématique ici considérée.

²⁰ Cf. D. MIETH, *Perspectives de l'éthique théologique en regard de la bioéthique*, in *Conc*, n° 223, 1989, 35-49, 41ss. Cf., sur cette question, R. SPAEMANN, *À quoi sert la morale?*, in *Communio* 2 (1977), 47-55, 49ss. Remarquons à ce propos que le kantisme opère ici un court-circuit. En effet, il est impossible d'engendrer quoi que ce soit qui puisse être une norme à partir d'un simple critère formel. D'où, dans le kantisme, la nécessité d'apprendre par la vie le contenu des maximes. Mais, de ce fait même, ces contenus ne sont plus éthiques puisqu'ils s'originent dans le désir, sans avoir suivi la voie de génération d'une liberté par une autre et sans être médiatisés par l'institution. Ce contre quoi réagira la position hégélienne. Cf. P. RICŒUR, *Le problème du fondement de la morale*, in *Sapienza* 28 (1975), 313-337, 330.

que la réalité du jugement éthique et de son processus est plus complexe que la simple antithèse déontologie-téléologie²¹. Ainsi, la confrontation entre Delhaye et Fuchs montre que les partisans de la téléologie se réfèrent toujours à un modèle de l'homme qu'est l'homme véritable ou authentique, et que les partisans de la déontologie reprennent dans leurs réflexions des éléments provenant de l'analyse des conséquences. En même temps qu'il apporte une correction interne aux dérives possibles des deux courants, l'entrecroisement des deux méthodes suggère ainsi une ouverture pour la méthodologie de la morale fondamentale.

Elle implique que la consistance de la réalité contraint à un examen dans les limites de ce qui est faisable. La théologie morale ne peut donc se passer d'une argumentation téléologique qui examine les conséquences de l'action en veillant à ne pas sombrer dans l'utilitarisme. Intervient alors l'argumentation déontologique qui place comme norme inconditionnelle le respect de la dignité humaine et de la personne comme fin en soi. L'entrelacement des deux méthodes engendre la voie de la *prudencia, auriga virtutum* et autorise des examens pragmatiques qui ne sont pas l'équivalent d'une pensée utilitariste. Dans ce contexte, la pensée de Delhaye rappelle que l'éthique ne s'apparente pas à une simple considération d'une nécessité instrumentale (*bonum utile*), mais qu'elle est téléologiquement orientée vers le bien éthique (*bonum morale*). L'éthique vise non seulement le juste, mais aussi à travers le juste le bien plénier. Mais sans considération des conditions rationnelles, ou de la rationalité des jugements éthiques (principalement apportée par la morale autonome), l'éthique de la foi risquerait d'être purement doctrinaire ou de confondre la motivation à l'agir avec la connaissance de la rectitude éthique²².

4. 2. Révélation et spécificité chrétienne de la démarche morale

La pensée déontologique de Delhaye rappelle l'obligation au bien éthique, la décision fondamentale pour l'accomplissement plénier de l'homme à travers l'éthique, tandis que la téléologie, plus caractéristique

²¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, éd. H. Glockner, vol. 7, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1964, § 118, 175-176.

²² Pour la confrontation des deux courants au niveau méthodologique, cf. D. MIETH, *Perspectives de l'éthique théologique* (n. 17). Nous renvoyons aussi à notre étude, *Morale de la foi et morale autonome* (n. 1), 512-518.

de l'argumentation de Fuchs, s'occupe principalement de l'application des propositions fondamentales aux situations concrètes. Delhaye rappelle combien la décision fondamentale doit être comprise déontologiquement, comme une soumission au bien plénier de l'homme; Fuchs montre combien la décision particulière et ponctuelle est d'abord à fonder téléologiquement, en conformité avec la réalité totale de l'homme.

La sensibilité à saint Thomas, et en particulier à la grâce et à la loi nouvelle, évite aussi à Delhaye les excès d'une déontologie qui la ferait être hétéronomie. En effet, jamais la pensée thomiste ne sépare la foi et la morale; elle présuppose même une collaboration entre la foi et la raison au sein de la morale. Conformément à la pensée thomiste, Delhaye a l'audace d'établir une théologie morale à partir de la vision de foi et de croire à son accord profond avec la raison droite. C'est non seulement ce respect de l'exercice de la raison (et même son encouragement), mais aussi la place centrale qu'occupe dans sa pensée la loi nouvelle, qui empêche la confusion, chez Delhaye, de la déontologie et de l'hétéronomie. Dans son dynamisme et son intériorité, la loi nouvelle pousse le croyant à un agir personnel, accompli par amour, sous la motion de l'Esprit Saint. Le fruit de cette loi nouvelle est la liberté, morale et spirituelle, qui pousse l'homme à agir par lui-même (dans une autonomie théonome) selon le mouvement même de la charité.

La théonomie, centre de la pensée de Delhaye, fait appel à une passivité fondatrice, ou à un accueil originaire, qui engendre la responsabilité à l'égard d'autrui. Dès lors, l'autonomie peut se fonder sur une théonomie et ne s'identifie pas à une rationalité exclusive de toute donation de sens religieux (comme cette fondation théologique ne prétend pas non plus à l'exclusivité de sa justification). L'autonomie peut montrer comment la rectitude éthique est obligatoire sans présupposer nécessairement de motivation théologique. C'est pourquoi, l'intégration de l'obligation éthique dans la réflexion théologique et son accomplissement dans un horizon de sens déterminé par la foi chrétienne, concernent d'abord la bonté personnelle avant de concerner le caractère obligatoire de la justesse éthique.

L'insistance de Fuchs sur une éthique plus ouverte aux exigences du monde contemporain et à sa compréhension de l'homme, rompt l'isolement entre une éthique théologique, théorique, cloisonnée à l'espace ecclésiastique, et la formulation d'une éthique purement séculière. Le dialogue qui s'engage alors avec les différentes philosophies, à travers la reprise dogmatique, n'entraîne pas une perte de spécificité de l'enseignement moral. Au contraire, il doit susciter un élargissement et une transformation de la question théologique de l'éthique sur sa propre communicabilité et

donc sur sa prétention à l'universalité. Si l'éthique est concernée par la liberté et la dignité de l'homme, alors elle doit être communicable²³.

Cette recherche d'universalité et de communicabilité démontre aussi, dans le débat entre la morale de la foi et la morale autonome, entre Delhaye et Fuchs, qu'elle s'accompagne d'une étude approfondie du fondement théologique qui lui est propre. Sous peine de se perdre dans l'anonymat d'un discours commun, la théologie morale doit effectuer un retour sur sa propre spécificité et donc sur l'essence même du christianisme. La recherche d'une plus grande communicabilité et universalité, au nom même de la dignité de la personne, va de pair avec un approfondissement croissant de la spécificité de la morale chrétienne. Dans son mouvement même de rencontre, la théologie morale doit pouvoir trouver son présupposé théologique spécifique.

Quelle est alors la spécificité chrétienne de la morale, spécificité qui se tient au carrefour de la confrontation entre les deux courants? Dans le domaine théologique, qui place en son centre la Révélation et qui traite des rapports entre Dieu et l'homme, rapports envisagés aussi entre les deux natures du Christ, la différence décisive ne peut pas être exprimée dans les catégories de la réalité humaine. Cette différence ne peut pas être exprimée catégoriquement, car elle est d'une autre espèce. Parce que d'une autre espèce, il n'est pas spécialement judicieux de considérer la spécificité d'une éthique chrétienne dans des impératifs éthiques déterminés, distincts d'une éthique authentiquement humaine. C'est pourquoi, la catégorie de l'indifférenciabilité constitue la spécificité véritable de l'éthos chrétien²⁴. L'éthique chrétienne pourrait se différencier des autres éthiques religieuses parce qu'elle accepte l'humanité comme critère (ligne de force de Fuchs). Le propre de l'éthique chrétienne ne réside pas en premier lieu dans un programme éthique aux commandements particuliers spécifiques, mais dans une dimension christologique qui forme aussi son principe critique, sans confusion ni séparation. Dès lors, si l'éthique de la foi rappelle que la foi est impossible sans pratique éthique, il serait erroné de comprendre cette pratique comme comportant des impératifs éthiques spécifiques qui seraient directement déduits des propositions de foi.

Néanmoins, la Révélation, en présupposant la consistance éthique de

²³ A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, ²1984, 12.

²⁴ C'est là un des dangers de la position de Delhaye quand il identifie motivation morale et critères de moralité in P. DELHAYE, *Éthique humaine et morale révélée* (n. 8), 92. Cf. D. MIETH, *Brauchen wir Gott für die Moral?*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), 210-222, 215 en s'inspirant de M. Eckhart et de sa *distinctio per indistinctionem*.

l'être humain (et donc sa capacité à déterminer un agir juste), montre aussi, avec une lumière vive, la brisure introduite en l'homme par le péché, qui rend désormais malaisées et la connaissance et l'action morales. Si l'homme, par la nature et la loi naturelle, peut être défini comme un sujet capable d'agir moralement et d'être responsable de ses actes, la perspective de Delhay pose la question de l'effectivité réelle d'une telle possibilité et capacité. C'est en ce lieu que la morale pose la question du mal comme ce qui entrave l'homme dans sa propre capacité et dans son pouvoir être. L'homme ne peut pas se libérer lui-même, il lui faut l'aide gracieuse venue d'ailleurs. La morale s'ouvre ainsi à la Révélation, à la grâce et à la loi nouvelle. Mais l'aide de la grâce, dans la restauration qu'elle peut offrir au sujet capable de l'accueillir, ne supprime pas la capacité morale de l'homme; elle engendre, dans ce même mouvement, un sujet moral capable de responsabilités éthiques. L'éthique chrétienne est ainsi une invitation au déploiement et à l'accomplissement des possibilités de l'être de l'homme. En ordonnant la liberté transcendantale, le Nouveau Testament et la Révélation de Dieu en Jésus-Christ procure moins une morale que les conditions de possibilité de la morale²⁵. Le Nouveau Testament renvoie au fondement de la possibilité d'un agir juste, qu'est l'ouverture originaire de l'homme pour les autres hommes en regard de la décision (*Ent-Schluß*) de Dieu pour l'homme. Considérée chrétiennement, la liberté humaine se réalise comme la décision inconditionnée pour l'homme en regard de la décision inconditionnée de Dieu pour l'homme. La Révélation éclaire donc la réalité pour l'homme de prendre part à la faculté divine de créer un ordre bon et sensé²⁶. Pareille théonomie fonde donc l'autonomie et peut la pousser jusqu'au bout de son dynamisme. La déontologie, comme obéissance aimante à la grâce et comme ouverture originaire de l'homme à la décision inconditionnée de Dieu pour l'homme, en même temps qu'elle peut favoriser une téléologie soucieuse de la dignité humaine restaurée par la grâce, engendre et déploie une éthique du pouvoir-être de l'homme.

²⁵ Cf. H. KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, in *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 225-237, 235.

²⁶ Cf. K.-W. MERKS, *Autonome Moral*, in D. MIETH (éd.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*, Freiburg, Herder, 1994, 46-68, 58.

Conclusion

Le concept de Révélation permet donc d'unir et de distinguer les deux courants en les corrigeant mutuellement et en proposant une voie qui, en respectant leur ligne de force propre, dépasse l'alternative "morale de la foi ou morale autonome". Il autorise à penser une autonomie non exclusive d'une certaine spécificité chrétienne, parce qu'elle peut se fonder, non exclusivement, sur la Révélation, et une spécificité chrétienne, non exclusive de l'autonomie, parce qu'elle encourage l'homme à déployer les possibilités de son être, au nom même de l'autocommunication de Dieu. Considérés de la sorte, les deux principaux courants de la morale postconciliaire sont appelés à collaborer pour approfondir sans cesse la spécificité du discours théologique et pour élargir davantage leur communicabilité et universalité. Cette tension interne constitue peut-être le ressort du discours théologique moral.

É. GAZIAUX