

Archives de sciences sociales des religions

154 | Avril-juin 2011 Varia

Foi, raison et nature selon le magistère romain (1846-1978)

Isacco Turina



Édition électronique

URL: http://journals.openedition.org/assr/23215

DOI: 10.4000/assr.23215

ISSN: 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011

Pagination : 223-242 ISBN : 978-2-7132-2302-0 ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Isacco Turina, « Foi, raison et nature selon le magistère romain (1846-1978) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 01 août 2011, consulté le 02 mai 2019. URL: http://journals.openedition.org/assr/23215; DOI: 10.4000/assr.23215

© Archives de sciences sociales des religions

Isacco Turina

Foi, raison et nature selon le magistère romain (1846-1978) ¹

La foi chrétienne est aujourd'hui comme hier l'option pour la priorité de la raison et du rationnel. Cardinal Joseph Ratzinger (2002 : 322)

Le magistère des papes a reçu, à quelques exceptions près (Gudorf, 1989), une très faible attention dans les sciences sociales. Cela n'est pas étonnant si l'on considère qu'il se situe à la croisée de la philosophie et du discours religieux, deux réalités qui, elles non plus, n'ont jamais beaucoup excité la réflexion sociologique. Cependant, nous croyons qu'il peut non seulement être un objet d'étude justiciable d'une analyse sociologique, mais encore un point d'observation saillant pour mieux comprendre la situation politique, historique et sociale de l'Église catholique à l'époque contemporaine. Ces raisons sont au nombre de trois : en premier lieu, le magistère romain n'est pas de nature exclusivement doctrinale. Il est au contraire une fonction essentielle de l'autorité religieuse qui entraîne d'importantes conséquences disciplinaires et organisationnelles. D'autre part, il s'agit d'un discours éminemment public. C'est à travers le magistère que l'autorité catholique s'adresse aux croyants, à l'opinion publique et aux pouvoirs séculiers ; qu'elle façonne son identité; qu'elle lance des campagnes qui ont bien souvent des implications politiques majeures. Enfin, sur le plan historique, c'est aussi par le magistère qu'après la fin de l'Ancien Régime les papes ont cherché à serrer les rangs de l'Église contre les innovations qui en menaçaient les prérogatives. Et ce faisant, ils ont développé peu à peu un discours spécifiquement catholique qui, sur plusieurs points, s'oppose aux idéologies modernes, contribuant ainsi à créer une culture catholique distincte de la culture dominante. Encore aujourd'hui, c'est par le magistère que la hiérarchie s'efforce, avec des résultats variables, de faire front aux défis provenant de l'actualité et du monde séculier en général.

Sur fond de ces considérations, je tenterai ici une analyse du discours du magistère sur deux arguments, d'ailleurs étroitement liés : le rapport entre foi et raison, d'une part, et la loi naturelle, de l'autre. La période que nous examinerons

^{1.} Je remercie vivement Isabelle Jonveaux pour la révision linguistique et stylistique de l'article.

s'étend du pontificat de Pie IX à celui de Paul VI. C'est à partir de Pie IX, en effet, que les références au droit naturel et au lien entre foi et raison, déjà présentes dans le magistère de Grégoire XVI, se font de plus en plus fréquentes jusqu'à devenir un des piliers du discours antimoderne de l'Église. Par ailleurs, le choix de s'arrêter à Paul VI ne postule pas un repli de ces deux thèmes dans les décennies suivantes ; au contraire, leur reprise par Jean-Paul II dans le cadre, par exemple, des nouveaux débats autour de la bioéthique, demanderait à elle seule une étude monographique.

Le débat autour de la dichotomie entre foi et raison n'est certainement pas nouveau. Ses racines médiévales, au XIIIe siècle, se retrouvent, comme l'a bien montré Alain de Libera (2003), dans une dispute interne aux universités catholiques, notamment à l'Université de Paris. À l'époque moderne, la controverse s'étend et se déplace, opposant non plus deux écoles de théologiens catholiques, mais la doctrine officielle de l'Église et la pensée laïque. « Foi et raison », d'une part, et « nature », de l'autre, renvoient au domaine de la science et de ses relations avec la foi, mais aussi, comme nous le verrons, à la légitimation divine du pouvoir temporel (le droit naturel). À partir du XIXe siècle, l'effondrement de l'Ancien Régime et le triomphe d'une science spécialisée et laïque, remettent vigoureusement en question ces fondements du pouvoir de direction de l'Église sur les sociétés. Ces conflits, à la fois idéologiques et politiques, augmentent la valeur stratégique de ces points de théologie du point de vue de la gestion et de la légitimation de l'intervention religieuse dans le monde moderne. C'est pourquoi l'autorité romaine surveille de près l'orthodoxie en la matière, intervenant à plusieurs reprises pour assurer la discipline interne et sanctionner toute évolution qui risquerait, à ses yeux, de provoquer des dérives hétérodoxes. Presque tous les papes qui se sont succédé sur cette période ont donc dédié à ces deux thèmes une attention constante, construisant un discours alternatif au discours séculier voire même, bien souvent, ouvertement en conflit avec celui-ci. En effet, l'idée d'une opposition entre foi et raison et celle du fondement conventionnel du droit, comptent parmi les convictions les plus marquantes et les plus répandues de la modernité occidentale. Ces idées ont été à la base du détachement progressif de la philosophie de la théologie, de même qu'elles fondent l'ordre politique et culturel de la laïcité. Le champ sémantique délimité par les termes de foi, raison et nature dessine donc un terrain d'interrogations philosophiques traversé par de nombreuses lignes de conflit entre pouvoir religieux et pouvoir séculier. Pour la hiérarchie de l'Église, jalouse de ses anciennes prérogatives, il est essentiel de promouvoir une vision synthétique de ces termes; au contraire, la conscience moderne maintient une posture plutôt analytique, qui vise à souligner la différence, voire même l'indifférence mutuelle, entre ces réalités.

De ce fait, l'affirmation illuministe de l'étrangeté mutuelle de la foi et de la raison – et donc de science et religion – a été rejetée à plusieurs reprises par Rome. Le positivisme juridique n'a pas trouvé meilleur accueil. Pourtant, il est

probable que la majorité des catholiques accepte couramment le partage entre foi et raison. La première est conçue comme étant de l'ordre de l'irrationnel, du sentiment et de la sphère privée, quand la seconde est appelée à une dimension publique et à dominer sur l'ensemble des phénomènes du monde externe. En effet, il serait naïf de penser qu'un siècle et demi de magistère a réussi à ébranler chez la plupart des gens ces tenants de l'idéologie moderne. Les raisonnements dont il sera question ici s'adressent à un public restreint d'intellectuels. Mais c'est là que le magistère puise de préférence les arguments qui justifient ses prises de position sur les controverses les plus populaires dans lesquelles l'Église s'engage : bioéthique, morale sexuelle, droits de l'homme, œcuménisme, écologie, paix, objection de conscience, défense de la famille, etc. La doctrine sur la foi, la raison et la nature est aujourd'hui la colonne vertébrale qui unit ces discours autrement disparates 2. Les nombreuses déclarations de Jean-Paul II sur ces questions ont déjà fait l'objet d'analyses approfondies (Curran, 2005; Portier, 2006). Se concentrant surtout sur la figure charismatique et actuelle de Wojtyla, ces travaux ont laissé en arrière-plan la longue durée de ces positions à l'intérieur du magistère romain. Sans une préalable reconstruction historique, il devient difficile de comprendre ce que Jean-Paul II, aussi bien que son successeur, ont modifié ou gardé dans un héritage qui demeure leur référence première.

Pie IX et Léon XIII

Dans sa toute première encyclique (*Qui pluribus*, 1846), Pie IX attaque les philosophes et les savants qui proclament la séparation entre foi et raison, envisagée comme l'une des causes principales des maux du siècle, c'est-à-dire des révolutions et de l'éloignement des sociétés de la religion:

« ces implacables ennemis du nom chrétien (...) ne cessent d'exalter la force et l'excellence de la raison humaine, de vanter sa supériorité sur la foi très sainte en Jésus Christ, et (...) déclarent audacieusement que cette foi est contraire à la raison humaine. Non, rien ne saurait être imaginé ou supposé de plus insensé, de plus impie et de plus contraire à la raison elle-même. Car, bien que la foi soit au-dessus de la raison, jamais on ne pourra découvrir qu'il y ait opposition et contradiction entre elles deux ; parce que l'une et l'autre émanent de ce Dieu très excellent et très grand, qui est la source de la vérité éternelle ³. »

L'idée moderne de raison exige qu'elle se borne à enquêter sur les phénomènes empiriques immanents. Dans la tradition chrétienne, au contraire, la raison était chargée de reconnaître les preuves de l'existence de la divinité et de la vérité de la seule foi. Sa mission était donc de transcender le plan du visible.

^{2.} Commission théologique internationale, À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle (mai 2009). Pour un commentaire de ce document, voir Vicini (2010).

^{3.} Texte disponible en ligne sur le site http://lesbonstextes.awardspace.com/pixqui pluribus.htm

Durant des siècles, l'apologétique a vu dans les miracles, les prophéties, le témoignage des martyrs et l'expansion du christianisme des preuves *rationnelles* du bien-fondé de la foi chrétienne, suffisantes à convaincre tout homme raisonnable, même païen. L'alliance entre la foi et la raison était donc l'un des piliers de la doctrine catholique. Du point de vue de l'autorité romaine, la prétention que la raison peut contredire la foi est alors tout aussi sacrilège que l'idée opposée, à savoir qu'elle n'a pas à se mêler des questions de foi. Dans le premier cas se dessine un modèle illuministe de conflit entre les deux ; dans le second, une indifférence réciproque qui renvoie à une religion intérieure et fondée uniquement sur la foi, comme celle que Rome reprochait aux protestants.

En effet, dans la tradition catholique la référence à la raison était indispensable pour bâtir une religion à la fois publique et partagée : publique parce que les miracles, les prophéties et les martyres sont des événements réels et visibles ; et partagée parce que, en principe, tout être humain raisonnable peut y avoir accès (ce qui, en passant, qualifie le refus de la vraie foi comme un acte toujours délibéré et coupable). Pour reprendre la dichotomie troeltschienne, le type Secte a tendance à privilégier la foi comme facteur d'élection et de séparation du groupe religieux du commun des individus; au contraire, le type Église, de par sa vocation universelle, ne peut se passer d'un appel à quelque chose de commun à tous les humains. En l'occurrence, le choix de la raison comme trait universel du genre humain porte la marque de la rencontre entre le christianisme et la culture grecque, avec son accent sur le logos. De ce point de vue, il n'y a pas de contradiction à affirmer, comme le fait encore aujourd'hui l'autorité catholique, la réalité des miracles et la priorité de la raison, ce qui apparaît contradictoire si l'on s'en tient à un paradigme séculier de scission entre la foi et la raison. La démarche de Pie IX a été, plus tard, accueillie par le Concile Vatican I dans la constitution Dei filius (1870), qui frappe d'anathème toute sorte d'hypothèse alternative sur la relation entre les deux 4.

Son successeur Léon XIII confirme ces positions en y intégrant un thème qui en est devenu depuis le complément essentiel, à savoir le droit naturel, qu'il choisit comme fondement de la doctrine sociale de l'Église. Dans *Rerum novarum* (1891), presque tous les tenants de cette doctrine, de la propriété privée au juste salaire, de l'autorité paternelle à la liberté de former des corporations, se justifient sur la base des droits naturels et de la loi naturelle qui les engendre (Costa, 2010). L'idée des droits naturels, née au Moyen Âge dans la théologie chrétienne, a rencontré un succès considérable au début de l'ère moderne, pour décliner ensuite : « pendant l'ère post-illuministe, les droits naturels sont tombés en disgrâce ; à la fin du XIX^e siècle, la croyance en ces droits était presque disparue à cause des attaques de l'historicisme, du relativisme culturel et du positivisme juridique. À tout cela, Karl Marx a ajouté ses critiques cinglantes » (Tierney,

^{4.} Sur la généalogie du chapitre de *Dei filius* consacré à la foi, on peut consulter Paradis (1969).

1997 : 345 ; notre traduction). Si l'on y ajoute la critique utilitariste – Bentham définissait les droits naturels comme « un non-sens monté sur des échasses » – on aura un catalogue presque complet des courants de pensée hostiles à l'Église et donc, pour celle-ci, déjà une bonne raison pour épouser cette doctrine.

« En outre, comme observe Menozzi, en arborant le drapeau du "droit naturel", opposé, comme y insistent plusieurs textes de Léon XIII, au "droit nouveau" qui descendait de la Révolution française (...) on pouvait obtenir un soutien au projet de restauration d'une société chrétienne hiérocratique de la part de ceux qui n'avaient pas l'intention de devenir des fils obéissants de l'Église, mais qui étaient tout de même épouvantés par les bouleversements de l'histoire contemporaine. Une vision rassurante de principes d'ordre social universellement valables rencontrait le consensus d'agnostiques et d'athées qui craignaient que la marge d'autonomie laissée aux individus puisse conduire à des éclatements et à des conflits qui auraient rompu la paix sociale » (Menozzi, 2008a : 50 ; notre traduction).

Cette visée, déjà présente dans *Qui pluribus* – « il y a à notre époque un grand nombre d'esprits qui, fatigués à la vue de l'innombrable variété, de l'inconsistance et du mouvement désordonné de l'erreur, éprouvent intérieurement la nécessité de croire à notre sainte religion » – est davantage développée dans *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) et *Libertas praestantissimum* (1888). En défendant le droit naturel des souverains et de l'Église à gouverner les populations d'en haut, ces encycliques indiquent aux autorités temporelles l'utilité d'un accord avec le pouvoir religieux, en vue d'un front commun contre les révolutions populaires et les idées anarchistes. L'harmonie entre les deux pouvoirs est déduite par analogie avec la cohérence entre les lois qui gouvernent la nature. Ainsi, la raison humaine, appelée à déchiffrer l'action divine dans la nature, doit aussi reconnaître dans le souverain une image de Dieu lui-même.

Léon XIII a institutionnalisé cette doctrine en réorganisant l'enseignement de la philosophie dans les écoles et les séminaires catholiques. En premier lieu, il assigne à la philosophie une place de choix parmi les savoirs, à l'encontre de l'avancée moderne des sciences dures et des techniques ; en second lieu, il prend comme modèle l'œuvre de saint Thomas d'Aquin et la scolastique en général, où la foi et la raison sont partie liée et se trouvent toutes deux exaltées (Poulat, 1974). Ce projet, ratifié en 1917 par le Code de droit canon ⁵, est exposé dans l'encyclique *Aeterni patris* (1879), où une instruction philosophique erronée est vue comme la source de tous les maux sociaux du présent. À contre-pied du matérialisme, le pape témoigne d'une confiance remarquable dans le pouvoir des idées. Les opinions mauvaises se traduisant inévitablement en mauvaises actions, il serait irresponsable d'octroyer au peuple la liberté d'opinion et d'expression :

^{5. 1366 § 2 : «} Les professeurs doivent ordonner les études de philosophie rationnelle et de théologie, de même que la formation des élèves dans ces disciplines, selon la méthode du docteur Angélique, et s'en tenir religieusement à sa doctrine et à ses principes ». Texte disponible en ligne sur le site http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-03/20-6/CIC17l3.html #_Toc509674679

« L'immense péril dans lequel la contagion des fausses opinions a jeté la famille et la société civile est pour nous tous évident. Certes, l'une et l'autre jouiraient d'une paix plus parfaite et d'une sécurité plus grande si, dans les académies et les écoles, on donnait une doctrine plus saine et plus conforme à l'enseignement de l'Église, une doctrine telle qu'on la trouve dans les œuvres de Thomas d'Aquin. »

La première moitié du xxe siècle

La théologie et les initiatives de Pie IX et de Léon XIII ont balisé la route qui sera suivie par leurs successeurs, confrontés aux défis du nouveau siècle. On retrouve ainsi les arguments, les préoccupations et les usages polémiques de la doctrine sur la foi et la raison dans la condamnation du modernisme, l'une des plus violentes batailles livrées par le Saint-Siège contre des théologiens au XX^e siècle (Poulat, 1962).

L'analyse du modernisme par Pie X, dans l'encyclique *Pascendi* (1907), semble vouloir confirmer la réalité des prophéties de malheur lancées par son prédécesseur; par conséquent, il en réitère aussi les remèdes. Les racines du mal moderniste, ce « rendez-vous de toutes les hérésies », seraient à retrouver dans une éducation intellectuelle malsaine. Les modernistes sont décrits comme les adversaires par excellence de la scolastique, « et il n'est pas d'indice plus sûr que le goût des doctrines modernistes commence à poindre dans un esprit, que d'y voir naître le dégoût de cette méthode. » D'ailleurs le refus de la scolastique serait dû principalement à un défaut de connaissance qui, à son tour, découle d'une formation philosophique inadéquate :

« ... ces modernistes, qui jouent aux docteurs de l'Église, qui portent aux nues la philosophie moderne et regardent de si haut la scolastique, n'ont embrassé celle-là, en se laissant prendre à ses apparences fallacieuses, que parce que, ignorants de celle-ci, il leur a manqué l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes. »

Un des traits spécifiquement modernes du modernisme est en effet la distinction entre science et foi, qui met en question les prétentions du magistère de parvenir à une connaissance rationnelle de la religion, reléguée ainsi dans le domaine du sentiment et de l'expérience vécue. Une fois de plus, le Vatican manifeste que le projet moderne de séparer la foi et la raison est nuisible à l'autorité religieuse.

Pendant les années trente, sous le pontificat de Pie XI, les disputes qui opposent le Saint-Siège aux États nationaux, libéraux aussi bien que totalitaires, offrent l'occasion de revenir sur la doctrine de la loi naturelle ⁶. Elle devient alors l'argument principal pour contester la légitimité de certaines décisions des gouvernements, particulièrement dans les domaines du mariage, de l'éducation des enfants et de la reproduction. Or, c'est bien la loi naturelle qui constitue le dénominateur commun à ces terrains de bataille entre l'autorité religieuse et les pouvoirs séculiers.

^{6.} Benoît XV (1914-1922) est le seul pape sur la période à ne pas prendre le relais du discours que nous analysons ici. Ses encycliques ont d'ailleurs un contenu théologique assez faible. Il n'en sera donc pas question dans l'article.

C'est dans l'encyclique de 1937 contre le nazisme (*Mit brennender Sorge*) que le thème du droit naturel se trouve le mieux développé, le régime hitlérien étant celui qui, pour sa part, a le plus insisté sur la doctrine du droit positif. Pie XI affirme qu'à l'Église « revient, de par sa mission, le soin de garder et d'expliquer le droit naturel, divin dans son origine ». Fort de cette prérogative, le pape déclare illégitimes tant les lois qui empêchent le culte de la foi catholique (à cette époque, il n'est pas encore question d'un droit naturel de *tous* les croyants à pratiquer leur foi quelle qu'elle soit), que celles qui obligent les parents à inscrire leurs enfants à des écoles d'État où sont enseignées des doctrines contraires à la religion catholique ⁷.

Casti connubii, l'encyclique de 1930 sur le mariage chrétien, marque une nouvelle étape dans la montée du droit naturel au centre du magistère romain (Langlois, 2005). Elle a parmi ses buts la condamnation de la régulation des naissances et de l'eugénique d'État. La lettre souligne le rapprochement entre ordre naturel et ordre divin en multipliant des formules telles que « les saintes lois de Dieu et de la nature », « l'ordre du Créateur lui-même et de la loi naturelle », « contre le précepte de Dieu et contre la voix de la nature », « conformément aux exigences de la nature et à l'ordre divin ». Si elles ne sont pas entièrement nouvelles, ces expressions se trouvent ici si souvent répétées, qu'elles gagnent presque l'autorité du lieu commun 8. Le droit naturel, conçu comme un ordre parfait en lui-même et donc à préserver contre toute intervention humaine, est invoqué soit contre les ingérences de l'État, quand il ose par exemple interdire des mariages qui pourraient avoir des enfants tarés, soit contre certaines démarches individuelles comme la stérilisation volontaire et la contraception. À côté de ces interventions contre nature, il existe aussi des prétentions qui seraient « non naturelles », par exemple l'égalité de la femme et du mari.

Il y a toutefois des circonstances où les effets de la nature se révèlent moins bienveillants qu'on les voudrait, comme dans le cas d'une grossesse dangereuse pour la mère. Ne voulant ni ouvrir la voie à l'avortement thérapeutique, ni impliquer directement Dieu dans les défauts de la nature, le pape choisit alors pour une fois de les séparer, du moins dans la chronologie de leur action : d'abord, la femme est appelée à souffrir et peut-être à mourir « pour remplir pleinement le devoir naturel ». Après, elle recevra de Dieu la récompense qu'elle aura méritée. Le cas de figure de la « martyre de la nature », réservé aux femmes, demeure assez extraordinaire, car il n'y a pas ici de persécuteur externe. Le sacrifice consiste en la disponibilité de mener à sa fin naturelle une fonction physiologique que la nature elle-même assigne à la femme. Tout se passe comme

^{7.} Voir déjà, à propos de l'éducation, Sapientiae christianae (1890) et Divini illius (1929).

^{8.} Tout ce qui est de droit naturel et divin reçoit aussi l'approbation de la raison : « tel est le ferme enseignement de la doctrine chrétienne, telle est aussi la certitude que fournit la lumière de la raison » ; « unions honteuses qui répugnent à la raison et à la nature » ; « La seule lumière de la raison (...) suffit à établir qu'il y a dans le mariage naturel lui-même quelque chose de sacré et de religieux ».

si la sphère de la reproduction humaine jouissait dans la doctrine catholique d'un statut tout à fait spécial : les processus et même les accidents physiologiques qui la concernent ont immédiatement une valeur religieuse, ce qui n'est pas le cas avec les autres fonctions de l'organisme humain ou avec la biologie des autres êtres vivants. Quarante ans plus tard, les conclusions de Paul VI dans *Humanae vitae* viendront confirmer cette hypothèse.

Pie XI parvient donc à placer le corps humain et la transmission de la vie sous l'empire de la loi naturelle ; il cherche ainsi à les soustraire à l'emprise des pouvoirs politiques et individuels tout en revendiquant le droit de l'Église à établir ce qui, dans ces domaines, est conforme ou contraire à la raison, à la nature et à la volonté divine. L'argument joue évidemment une fonction conservatrice : on déclare être de droit naturel tout ce qu'on cherche à préserver du changement, selon la stratégie rhétorique habituelle de la naturalisation du donné historique (Daston, Vidal, 2004).

Du côté de l'engagement avec les intellectuels, Pie XI promeut, en 1936, la réforme de l'ancienne académie des Lincei, qui s'appellera désormais Académie Pontificale des Sciences. En annonçant la réforme (avec le *motu proprio In multis solaciis*) il se dit soulagé que la vague d'athéisme qui avait investi les savants au XIX^e siècle soit aujourd'hui terminée. L'idée d'un conflit entre les deux chemins de la science et de la révélation appartiendrait au passé et ne trouverait à présent, selon le pontife, presque aucun défenseur. Cela ne veut pas dire que les scientifiques sont tous passés dans le camp de la religion. Mais de nombreux spécialistes, qui se trouvaient à Rome pour des congrès de savants, sont venus rendre hommage au pape et « tout en ne possédant pas le très précieux don de la foi catholique, ont trouvé raisonnable de vénérer le front baissé cette Chaire de Vérité que Nous occupons » (notre traduction). D'autres encore lui ont avoué la conviction que la science ouvre la voie à la foi chrétienne.

Cette ouverture des milieux savants à la religion – dont l'ampleur réelle mériterait cependant d'être vérifiée par la recherche historique – saura surtout profiter à Pie XII, à cette époque secrétaire d'État, et qui dans l'après-guerre adressera de nombreuses allocutions aux scientifiques, et en particulier aux médecins (Pie XII, 1959). La stratégie qui consiste à influencer les élites intellectuelles, censées avoir à leur tour une influence importante sur les idées qui se répandent dans l'opinion publique, visera de plus en plus les spécialistes de sciences dures et surtout les médecins, au lieu de s'intéresser en premier chef aux philosophes, selon le projet de Léon XIII. À la fin du siècle, sous le pontificat de Jean-Paul II, ce renversement va devenir encore plus évident ⁹, quoique le penchant personnel de Benoît XVI pour la philosophie soit peut-être en train de rééquilibrer les deux composantes.

^{9.} On pense ici à l'institution du Conseil Pontifical pour les Services de Santé, en 1985, et de l'Académie Pontificale pour la Vie, en 1994.

À partir de ce que l'on a vu jusqu'ici, on peut conclure que, bien que les deux discours de la complémentarité de la foi et de la raison, d'une part, et de la loi naturelle de l'autre, soient étroitement liés et imbriqués, les papes ont surtout insisté sur ce dernier lorsque les interlocuteurs étaient des pouvoirs publics, alors qu'ils traitaient plutôt du premier quand il s'agissait d'une confrontation avec des courants de pensée.

Il est donc question surtout de la raison et de son lien nécessaire avec la foi dans l'encyclique *Humani generis* (1950), concernant « quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique » ¹⁰. Le pape y met en garde contre une acceptation trop rapide des nouvelles tendances intellectuelles (évolutionnisme et existentialisme entre autres), conseillant aux théologiens à s'en tenir de préférence aux enseignements anciens acceptés depuis longtemps par le magistère. Sans émettre aucune condamnation solennelle, la lettre invite néanmoins à la prudence épistémologique en toute matière qui a des implications, même indirectes, pour la foi catholique. À la liste des fonctions que le pape assigne à la raison, on peut mesurer une fois de plus la distance qui sépare la conception romaine de la conception séculière :

« On sait combien l'Église estime la raison humaine dans le pouvoir qu'elle a de démontrer avec certitude l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement par les signes divins les fondements de la foi chrétienne elle-même, d'exprimer exactement la loi que le Créateur a inscrite dans l'âme humaine et enfin de parvenir à une certaine intelligence des mystères, qui nous est très fructueuse. »

Dans le sillon de son prédécesseur, Pie XII avoue son soulagement en constatant que des gens éduqués dans le rationalisme retournent aujourd'hui aux sources de la vérité révélée. Plusieurs d'entre eux cependant, tout en acceptant l'autorité de la révélation, méprisent le magistère romain. Cela équivaut, selon le pape, à « faire fi de la raison humaine ». Le mal qu'il dénonce est finalement le relativisme, contre lequel il n'y a pas d'autre remède qu'un magistère central ¹¹. La vérité étant unique, toute diversité d'opinion ne peut être conçue que comme un désordre dangereux pour la société et douloureux pour l'individu. Un siècle après les anathèmes de Pie IX, c'est la même motivation qui vient s'opposer au principe de la liberté de pensée : laissée à elle-même, la raison court bien souvent le risque de s'égarer ; d'où la nécessité d'une intervention de l'autorité « afin de détourner des pâturages empoisonnés les brebis » (*Casti connubii*). Avec une métaphore empruntée à Léon XIII, les opinions erronées sont comparées à des maux que la bonne philosophie est chargée de guérir.

^{10.} Autour de la réflexion liée à la « nouvelle théologie » visée par *Humani generis*, on peut voir Aubert (1995).

^{11. «} En effet ceux qui sont séparés de la véritable Église se plaignent souvent, et publiquement, de leur désaccord en matière dogmatique au point d'avouer, comme malgré eux, la nécessité d'un magistère vivant ».

Sur le plan de la doctrine sociale, Pie XII étend ultérieurement le domaine du droit naturel en statuant l'existence d'un droit naturel au travail et à l'émigration (*Radiomessage de Pentecôte*, 1941). Cette dernière représente la solution catholique, alternative à la régulation des naissances et au néomalthusianisme, aux problèmes de surpopulation.

L'époque conciliaire

Dans l'encyclique de Jean XXIII, *Mater et magistra* (1961), célébrant le quatrevingtième anniversaire de *Rerum novarum*, le fondement du droit naturel est rappelé plusieurs fois, mais on ne note pas d'élaboration originale. Il s'agit, dans la plupart des cas, de citations des œuvres des prédécesseurs. En revanche, dans le document, on parle à plusieurs reprises des lois de la nature (distinctes de la loi naturelle) pour indiquer, selon l'usage moderne, le monde naturel en tant qu'opposé au monde social. Or, dans ce sens, le vocabulaire traditionnel aurait parlé plutôt de « création ». Ainsi, quand Jean XXIII parle de nature, c'est souvent à propos des ressources naturelles de la planète et surtout du droit de l'homme à dominer la nature et de l'utiliser à ses propres fins. Ce sont en fait les nouvelles préoccupations du monde de l'après-guerre qui entrent dans le langage du pape, engendrant inévitablement une certaine confusion sémantique. Car, à partir du moment où le magistère intègre le vocabulaire contemporain sans pour autant abandonner celui de sa tradition philosophique, il devient de plus en plus difficile de comprendre le sens exact du mot nature et des références à la loi de nature.

Cette difficulté, alliée à la complexité qui découle de toute une série d'innovations dans la manière d'exposer la doctrine, trouve son apogée dans la dernière encyclique de Jean XXIII, Pacem in terris, de 1963. D'entrée de jeu, la paix que la lettre veut promouvoir est décrite comme un ordre. En effet, chez les auteurs chrétiens – qui empruntent et adaptent une vision déjà présente dans la philosophie ancienne – le concept de nature a toujours entraîné l'idée d'un ordre immuable et juste, quoique souvent perverti par la malice des hommes. À tel point que, dans la théologie morale, « désordonné » devient presque un synonyme de « contre nature ». Ainsi, le pape demeure dans le sillon de la tradition quand il oppose l'ordre de la nature – au sens d'un univers naturel régi par des lois indépendantes de la volonté humaine -, qui est parfait parce que voulu par Dieu, à l'ordre de la société. Ce dernier est à présent ébranlé précisément parce que les hommes refusent de reconnaître les lois de conduite que Dieu a établies et imprimées dans les cœurs humains. Alors que la loi naturelle régissant l'univers non rationnel est, selon Jean XXIII, la loi de la force, la loi naturelle qui doit gouverner les hommes est d'un autre ordre : c'est la loi « de la vérité, de la justice, de l'amour et de la liberté », comme le dit le sous-titre du document.

Mais le pape dénonce, de la part de ses contemporains, une attitude asymétrique envers les deux types de loi : si d'un côté les hommes modernes ont fait

de grands efforts pour comprendre, s'emparer et tourner à leur avantage les lois de la nature non rationnelle – ce qui est selon la volonté divine, qui leur commande de dominer la création – ils ne se soucient pas autant de décrypter la loi naturelle qui leur est propre, et qui se trouve dans leurs cœurs. On peut donc distinguer, pour des exigences de clarté, une loi naturelle du dehors et une loi naturelle du dedans ; ou, en d'autres termes, un ordre physique et un ordre de la conscience ¹². Les deux peuvent être saisis par la raison humaine, pourvu qu'elle s'arme de bonne volonté.

Tout cela est plus ou moins conforme au sens que Thomas d'Aquin donnait déjà à la loi de nature, qui est la loi de la conscience humaine dans la mesure où celle-ci est capable de comprendre ou de ressentir l'ordre voulu par Dieu ¹³; pour le monde physique, il parlait plutôt de loi éternelle. Mais la distance dramatique qui s'est creusée entre les deux est spécifique à la condition moderne. Moderne est aussi l'urgence de ramener un troisième type de loi – la loi humaine, c'est-à-dire celle des États et des tribunaux, qu'on appelle aujourd'hui la loi positive – aux lois de la conscience que tout homme, quelle que soit son orientation religieuse, peut connaître et reconnaître. En effet, pour le théologien médiéval écrivant à une époque où les souverains étaient tous catholiques, le contraste entre les deux n'appelle pas d'action concrète visant à les réaligner. Tout en le regrettant, il considère comme inévitable l'écart parfois important qui les sépare :

« La loi naturelle est une sorte de participation de la loi éternelle en nous ; mais la loi humaine est imparfaite par rapport à la loi éternelle. S. Augustin l'exprime nettement : "Cette loi qui est portée pour régir les cités tolère beaucoup de choses et les laisse impunies, alors que la providence divine les châtie. Mais parce qu'elle ne réalise pas tout, on ne peut dire pour autant que ce qu'elle réalise soit à réprouver." C'est pourquoi la loi humaine ne peut pas défendre tout ce que la loi de nature interdit ¹⁴. »

Hormis ces différences évidentes d'avec une définition du problème qui remonte au XIII^e siècle, on observe en outre un changement décisif par rapport aux prédécesseurs directs de Jean XXIII. Jusqu'à ce moment, on l'a bien vu, la référence

^{12.} L'encyclique interdit toute interprétation analogique – par exemple le darwinisme social – visant à modeler les rapports entre les humains sur l'exemple des lois aveugles qui dominent la nature non humaine. Il est en somme illicite et dangereux de confondre les deux lois naturelles.

^{13.} On parle de loi *naturelle* « 1. Parce qu'elle n'impose que des choses qui sont dans la nature humaine raisonnable, commandées parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, défendues parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, blasphème, mensonge, etc. (...); 2. Parce qu'elle est connue par la lumière intérieure de notre raison indépendamment de toute science acquise, de toute loi positive. » (Molien, 1926 : 878).

^{14.} Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, question 96, article 2, solution 3. Texte disponible en ligne sur le site http://docteurangelique.free.fr/index.html. Même dans le cas d'une loi qui opprime injustement ses sujets, le droit de désobéir n'existe que si la résistance « n'entraîne pas de scandale ou d'inconvénient majeur » (*ibid.*, art. 4, sol. 3). Il semble donc qu'on est dans le cadre d'un compromis pragmatique, non pas d'une affirmation intransigeante de principes.

à la loi naturelle s'insérait dans le cadre de l'intransigeantisme catholique, c'està-dire qu'elle était solidaire du refus de la modernité et du projet de revenir à l'ordre social et politique du Moyen Âge chrétien. Il est vrai que *Pacem in terris* réaffirme les prérogatives de l'Église dans le domaine de la morale et le fondement divin de toute autorité (définie comme « le pouvoir de commander selon la droite raison »). Mais sous la plume de Roncalli, le droit naturel ne soutient pas la défense de l'ordre politique d'Ancien Régime. Au contraire, l'argument est mobilisé en faveur d'une palette d'objectifs politiques et sociaux au visage décidément moderne. Il s'agit par exemple de la liberté de culte, de la participation active et responsable de chacun à la vie sociale, économique et politique, de certaines formes d'autodétermination individuelle, de l'égalité entre hommes et femmes, de la méritocratie, etc. L'ensemble des droits de l'homme est présenté sans réticence comme un progrès positif, cohérent avec la doctrine catholique et qui mérite d'être appuyé et étendu à l'échelle du monde entier.

La personne – terme que la philosophie catholique préfère à celui d'individu, moralement neutre et chargé d'un passé révolutionnaire et libéral – devient le centre de la théorie du droit naturel. Ce passage est bien visible dans le traitement de la nécessaire conformité des relations internationales aux mêmes règles morales valables au niveau individuel : selon le pape, cette nécessité se comprend si l'on pense que celui qui est investi du pouvoir est une personne avant d'être un souverain ou un fonctionnaire. Par conséquent il ne peut, dans son action, manquer à la dignité morale qui lui sied en tant qu'être humain :

« La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les États. Ce principe s'impose clairement quand on considère que les gouvernants, lorsqu'ils agissent au nom et pour l'intérêt de leur communauté, ne peuvent en aucune façon renoncer à leur dignité d'homme; dès lors, il ne leur est absolument pas permis de trahir la loi de leur nature, qui est la loi morale. Ce serait d'ailleurs un non-sens que le fait d'être promus à la conduite de la chose publique contraigne des hommes à abdiquer leur dignité humaine. »

C'est une véritable révolution démocratique qui s'opère ainsi : le souverain est soumis aux mêmes obligations que n'importe quelle autre personne de par sa propre appartenance au genre humain. La question de la recomposition de la foi et de la raison est reprise elle aussi dans un cadre et avec un langage tout à fait originaux : le problème ne se pose plus au niveau des principes mais à celui de la formation et de ses conséquences concrètes sur le « développement intégral » de la jeunesse :

« Trop souvent, dans beaucoup de milieux, se trouve rompu l'équilibre entre les études religieuses et l'instruction profane, celle-ci se poursuivant jusqu'au stade le plus élevé, tandis que pour la formation religieuse on reste à un degré élémentaire. Il faut donc absolument à la jeunesse une éducation complète et continue, conduite de telle façon que la culture religieuse et l'affinement de la conscience progressent du même pas que les connaissances scientifiques et le savoir-faire technique, sans cesse en développement. »

Une autre innovation importante concerne la doctrine de la guerre juste. La légitimation chrétienne de la guerre s'est toujours fondée sur le droit naturel des peuples à se défendre d'une agression injuste ou à punir une infraction du droit international. Sans rejeter ce principe, Jean XXIII fait néanmoins une affirmation courageuse quand il écrit qu'« il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits ». Mais, comme l'a bien souligné Menozzi (2008b : 270), dans le texte latin on lit qu'« il est étranger à la raison [alienum est a ratione] de penser que la guerre soit... » La raison, autrefois appelée à légitimer la guerre, en garantit ici la condamnation (*ibid.*)

Grâce à sa manière de recadrer les concepts, Jean XXIII parvient donc à emprunter largement aux prémisses traditionnelles du droit naturel, tout en épurant l'argument de ses conclusions les plus conservatrices. Par contre, le Concile de Vatican II qui se déroule à la même époque n'accorde qu'une place marginale au discours sur la foi, la raison et la loi naturelle. La constitution sur la Révélation (Dei verbum) comporte une courte citation de Vatican I sur foi et raison comme les deux voies de connaissance de la volonté divine. La déclaration sur l'éducation chrétienne (Gravissimum educationis) porte deux références seulement (sur le monopole éducatif de l'État comme contraire au droit naturel, et sur la cohérence entre foi et raison comme fructueuse pour l'homme contemporain). Enfin, la déclaration sur la liberté religieuse (Dignitatis humanae) utilise rapidement ces arguments. Dans l'ensemble, on a l'impression d'une certaine méfiance des pères conciliaires pour des raisonnements profondément compromis avec l'esprit intransigeant que le Concile se proposait de renverser. En effet, la rhétorique du droit naturel avait servi à condamner la liberté d'opinion et de religion, l'État aconfessionnel, le mouvement d'émancipation féminine et la libre analyse des textes sacrés, autant de points sur lesquels le Concile annonçait alors des ouvertures inédites.

Il y a toutefois deux exceptions qui, à la lumière de l'histoire, se révèlent lourdes de conséquences. D'abord, l'introduction de l'adjectif « objectif ». On le chercherait en vain dans les documents cités jusqu'ici ¹⁵. En fait, l'affirmation d'un fondement objectif de la morale fait son entrée dans *Pacem in terris* et sera reprise dans *Dignitatis humanae* et *Gaudium et spes* ¹⁶ avant de devenir un des mots-clés des instances les plus intransigeantes de Jean-Paul II, qui ne se lassera pas de parler d'une vérité objective, de la réalité objective, des normes objectives

^{15.} Comme ils le disent ouvertement, ce mot sonnait moderne et étranger tant pour Pie X (*Pascendi*) que pour Pie XI (*Casti connubii*).

^{16.} Il s'agit donc, ce qui peut sembler paradoxal, de trois textes classés parmi les plus progressistes du magistère récent. Nous pensons que le terme « objectif » a été choisi parce que plus compréhensible et direct que les élégances conceptuelles de la scolastique, à un moment où la voix du magistère commence à s'adresser à « tous les hommes de bonne volonté », qui ne sont pas tous des théologiens.

de la moralité, etc. La seconde exception est représentée, à la fin de *Gaudium et spes*, par le court paragraphe intitulé « Présence active de l'Église dans la communauté internationale » :

« Lorsque l'Église, en vertu de sa mission divine, prêche l'Évangile à tous les hommes et leur dispense les trésors de la grâce, c'est partout qu'elle contribue à affermir la paix et à établir entre les hommes et les peuples le fondement solide d'une communauté fraternelle : à savoir la connaissance de la loi divine et naturelle. »

Les papes des années postconciliaires ont visiblement pris à leur compte cette indication. Le lien ainsi établi entre évangile et loi naturelle sera développé à plusieurs reprises par le magistère, trouvant sa réalisation la plus achevée dans *Evangelium vitae* (1995), où les deux éléments du titre annoncent déjà l'effort wojtylien pour marier la foi (l'évangile) à la nature (la vie) ; en même temps, ce raccourci entre révélation et nature ne cessera pas d'attirer des critiques parfois radicales ¹⁷.

En fait, une confrontation vivace ne tarde pas à se manifester entre un magistère qui fonde ses conclusions sur la loi de nature, et des communautés catholiques qui ne peuvent ni accepter ni comprendre, à la lumière de la conscience contemporaine, cette référence. Les vicissitudes qui ont donné lieu à « l'affaire Humanae vitae » (Sevegrand, 2008) sont bien connues. Mais, à notre avis, l'immense tollé suscité par l'encyclique de 1968 n'a pas seulement une origine externe dans l'attente créée dans l'opinion publique internationale par la décision de Paul VI de s'occuper personnellement du problème, interdisant donc sa discussion au Concile. Il y a aussi des difficultés internes qui découlent du traitement de la loi de nature dans le texte de la lettre. À ce propos, on peut observer que la réaction la plus vigoureuse provenait, en Europe et aux États-Unis, de la part de théologiens étonnés par l'argument de la loi naturelle qui seul justifie les conclusions du pape.

On peut d'abord remarquer que quand on parle de loi de nature dans *Humanae vitae*, c'est surtout dans le sens moderne et séculier, c'est-à-dire des lois (au pluriel) qui règlent le déroulement des phénomènes empiriques. Pourtant, l'ambiguïté sémantique traverse l'encyclique d'un bout à l'autre. Comment interpréter par exemple les deux références à la loi de nature dans ce passage :

« 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. » (nous soulignons).

^{17.} Jean-Marie Aubert (1976 : 969) dénonce par exemple la « dégradation "naturaliste" de la loi dans l'Église (...) presque entièrement systématisée en dehors de toute référence à l'évangile ». L'effort explicite de Jean-Paul II pour arriver à une synthèse entre nature et évangile semble admettre implicitement la justesse de ce genre de critiques.

Cette incertitude se retrouve dans l'appel final :

« ... l'homme ne peut trouver le vrai bonheur, auquel il aspire de tout son être, que dans le respect des lois inscrites par Dieu dans sa nature et qu'il doit observer avec intelligence et amour. »

De quelle nature parle-t-on ici ? De la nature propre à l'homme, composée des sentiments et des facultés cognitives spécifiques à l'espèce humaine, ou bien des lois biologiques de la procréation, plusieurs fois rappelées dans le texte ? La confusion est d'autant plus grave qu'un des buts du document est d'éviter que les hommes, parvenus grâce à la science à connaître les lois naturelles de la biologie, appliquent à la transmission de la vie humaine les mêmes procédés et critères qui sont légitimes quand il s'agit des autres domaines de la réalité ¹⁸.

Séparer les deux natures, incommensurables dans leur portée morale, est bel et bien l'objectif d'*Humanae vitae*. Mais le langage et les raisonnements déployés semblent aller dans la direction opposée, c'est-à-dire qu'ils ne distinguent pas de manière adéquate entre les deux. Dans la tradition il était plus simple de les séparer : chez Thomas d'Aquin, par exemple, il est clair que la loi naturelle n'est pas de l'ordre du visible. Elle est, comme on l'a vu, intérieure à la conscience. Ce n'est pas donc en étudiant le monde externe que l'homme peut arriver à la connaître. Mais ce point est plus brouillé dans le texte d'*Humanae vitae*.

De plus, la science contemporaine a montré que les processus de l'engendrement ont la même structure de base chez tous les mammifères. Le simple rappel à l'autorité du magistère ne suffit pas à rejeter les conclusions qu'on peut en tirer. D'ailleurs, vers la fin du document, l'appel aux hommes de science montre bien que la fracture entre la logique du magistère et celle de la science moderne n'est pas du tout recomposée. Alors que celle-ci se veut fondée sur l'autorité a posteriori des données empiriques, le pape demande aux savants de travailler afin de démontrer la vérité a priori déterminée par l'Église, à savoir qu'« il ne peut y avoir de véritable contradiction entre les lois divines qui règlent la transmission de la vie et celles qui favorisent un authentique amour conjugal » ¹⁹.

Humanae vitae marque la montée du thomisme personnaliste dans la pensée de l'Église. D'une part, les interdits renvoient à une théologie classique, qui d'Augustin à Thomas d'Aquin avait condamné la contraception comme contraire à la loi naturelle. De l'autre, le langage montre sa filiation conciliaire en général et personnaliste en particulier : par exemple dans son insistance sur l'amour du couple, qui était marginal chez les auteurs prémodernes. On sait d'ailleurs que Wojtyla avait collaboré à la rédaction du texte et en avait été un défenseur

^{18.} Cette mise en garde se trouvait déjà chez Pie XI, Pie XII et Jean XXIII.

^{19.} Le postulat d'une impossible contradiction entre les faits et la foi, ou, en d'autres termes, entre les différents types de loi (divine, naturelle, humaine et maintenant psychologique) semble traverser indemne l'histoire du magistère moderne : on le retrouve dans le procès de Galilée, au Concile de Vatican I et enfin dans *Gaudium et spes*, d'où Paul VI le reprend.

convaincu (Wojtyla, 1969 ; 1978). Une fois devenu pape, Jean-Paul II reprendra souvent les thèmes de l'encyclique et bâtira sur elle sa propre théologie du corps et de l'amour conjugal ²⁰.

Par les réponses qu'elle a suscitées, sa valeur marquante pour la successive évolution de l'Église, et sa densité rhétorique, *Humanae vitae* n'est pas seulement le titre d'une encyclique parmi d'autres, mais un nom qui recouvre un dossier historique majeur du catholicisme contemporain. Il n'est donc pas possible de l'analyser ici dans toute sa complexité. En plus de ce qu'on vient de dire, il suffit de rappeler rapidement trois points : le droit de l'Église à enseigner la loi de nature par mandat de Jésus, esquissé dans *Gaudium et spes*, se trouve ici solennellement affirmé; sous le pontificat de Jean Paul II, l'obéissance à *Humanae vitae* devient le signe même de l'obéissance au Saint-Siège; les réactions contre l'encyclique auraient été, selon Michael Walsh (2006 : 321-322), à l'origine du tournant conservateur de Joseph Ratzinger et donc de sa carrière romaine.

Depuis, l'orthodoxie en matière de loi naturelle se trouve de plus en plus au centre non seulement du magistère, mais aussi de la structure hiérarchique de l'Église et des dynamiques de recrutement, loyauté et contestation autour du pouvoir central. Il devient donc encore plus évident que la théologie prêchée par l'autorité religieuse n'est pas uniquement une construction intellectuelle ; il s'agit plutôt d'un champ où s'articulent l'idéologie religieuse et la structure organisationnelle. Les exigences historiques de celle-ci ont une influence sur la formation de celle-là et vice-versa, car l'obligation de se conformer à la tradition pose des limites, quoique variables, au « magistère vivant ».

En revanche, Paul VI n'a quasi plus recours au droit naturel dans sa présentation de la doctrine sociale : *Populorum progressio* (1967) et *Octogesima adveniens* (1971) parlent de nature presque exclusivement à propos de la nature qui doit être soumise à la maîtrise responsable de l'homme. Cette mutation lexicale découle d'un recadrage thématique : la propriété privée et les corporations ouvrières, traditionnellement défendues sur la base du droit naturel, cessent de jouer un rôle central. La doctrine sociale évolue de l'opposition au communisme vers le soutien au développement des pays du tiers monde, où se trouve désormais la majorité des catholiques : ce changement de perspective induit un changement dans l'arsenal conceptuel.

^{20.} Par exemple, pendant les audiences qu'il a tenues entre septembre 1979 et novembre 1984 : « L'ensemble des catéchèses que j'ai entrepris il y a plus de quatre ans et que je conclus aujourd'hui peut être groupé tout entier sous le titre : "L'amour humain dans le plan divin" ou, pour être plus précis : "La rédemption du corps et le caractère sacramentel du mariage". (...) En un certain sens, on peut même dire que toutes les réflexions qui traitent de "la rédemption du corps et du caractère sacramentel du mariage" semblent constituer un ample commentaire de la doctrine contenue précisément dans l'encyclique *Humanae vitae*. (...) Les réflexions faites consistent à affronter les interrogations qui ont surgi en relation avec l'encyclique *Humanae vitae*. La réaction qu'a suscitée l'encyclique confirme l'importance et la difficulté de ces interrogations. » (Jean-Paul II, Audience générale, mercredi 28 novembre 1984).

Un bilan

À partir de la moitié du XIX^e siècle, plusieurs questions fondamentales pour l'Église se sont concentrées autour des discours sur la foi et la raison, ainsi que sur le droit naturel. Leur institutionnalisation dans les écoles et séminaires catholiques et dans les académies pontificales a été décisive pour la formation du clergé et pour le dialogue avec les intellectuels laïques auxquels ces discours offrent un remède contre le malaise dû à la parcellisation croissante des savoirs (et, pour les philosophes, à la perte d'influence de leur discipline). La tension avec les régimes politiques libéraux et totalitaires, et avec les tenants de la pensée moderne a souvent été articulée sur ces registres. Cette vaste entreprise n'est pas sans contradictions. Certaines difficultés du dialogue œcuménique peuvent notamment en dépendre, l'Église catholique revendiquant, de par son alliance avec la raison commune à tous les êtres humains, le seul principe universel capable de dépasser la multiplicité fragmentée des religions. D'autres ambiguïtés surgissent, comme on l'a vu, à cause de la polysémie du mot nature.

D'un point de vue conceptuel, foi, raison et nature composent une triade où le terme central fait le lien entre les deux autres. Par conséquent, on les trouve souvent ensemble dans les mêmes documents et parfois dans les mêmes énoncés. Il y a cependant des spécificités : le lien entre foi et raison est invoqué surtout contre d'autres idéologies ou d'autres religions qui pencheraient uniquement vers l'une ou vers l'autre, comme le culte illuministe de la raison ou la ségrégation de la foi dans les sphères de l'émotion et du privé ; plus récemment aussi contre le littéralisme biblique ou coranique ²¹. Le drapeau de la conciliation entre foi et raison a donc la fonction de souligner l'*unicité* de la foi catholique, irréductible à d'autres religions et à d'autres systèmes de pensée.

De sa part, la doctrine sur la loi naturelle supporte l'appel du catholicisme à l'*universalité*. On en parle de préférence dans deux cas de figure : pour s'opposer à des adversaires politiques qui fondent leur autorité sur le droit positif ou qui dénoncent la naturalisation des inégalités comme arbitraire ; et pour remédier aux silences et aux contradictions, parfois embarrassants, de la Bible. Pour tout ce qui est de la contraception et de la bioéthique, mais aussi des droits de l'homme, il est en effet difficile, voire impossible, de s'appuyer sur des références textuelles quelque peu solides. Depuis que ces matières sont devenues incontournables, la loi de nature a permis d'étaler les positions du magistère à propos de nombreuses questions, comme l'avoue Joseph Ratzinger en expliquant le succès de la loi naturelle dans la théologie morale postconciliaire :

« Un premier problème, très réel, est que dans l'Écriture Sainte on ne trouve pas de réponse toute prête pour les problèmes très actuels et très graves de notre période, et

^{21.} Voir, par exemple, la critique du djihad dans le très controversé discours de Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne de septembre 2006 : la guerre sainte y est condamnée parce que contraire à la raison.

il paraît aussi difficile, en partant de l'Écriture, de développer des réponses adéquates aux défis de notre temps. (...) Sans doute, si l'on songe aux actuelles discussions autour du clonage, de la procréation artificielle, de l'euthanasie et bien d'autres questions bioéthiques, il est important d'entrer réellement dans le langage et dans la pensée de la communauté mondiale qui se trouve face à ces problèmes. De ce point de vue aussi la Bible paraissait trop éloignée de la pensée commune, non adaptée à une argumentation publique, voire même trop assertive, pour un débat qui se développe au niveau humain et philosophique. » (Ratzinger, 2004 : 37 ; notre traduction).

Unicité et universalité ne sont pas des revendications récentes provenant de l'Église catholique. Tout au long des siècles, elle les a défendues sur la base d'arguments différents et adaptés à chaque époque, et souvent simplement à l'aide de la force. Les circonstances historiques qui ont suivi la fin de l'Ancien régime ont fait émerger le lien entre foi, raison et nature comme discours fondamental dans le cadre culturel et politique de la modernité. De plus en plus, Rome marque sa distinction par rapport à d'autres fois ou à d'autres manières d'entendre la foi en insistant sur l'unité de foi et raison qui serait propre au catholicisme. De même, dans ses prétentions à l'universalité elle se réclame de la loi naturelle, dont elle se déclare, de par son mandat divin, la seule interprète authentique.

Isacco TURINA *Università di Bologna* isacco.turina@unibo.it

Bibliographie

- La plupart des documents du magistère cités sont disponibles en ligne sur le site officiel du Saint-Siège www.vatican.va. Les exceptions sont signalées en note dans l'article. Tous les sites ont été visités en date du 16 septembre 2010.
- AUBERT Jean-Marie, 1976, « Loi et évangile », in Dictionnaire de spiritualité, tome 9, Paris, Beauchesne, pp. 966-984.
- AUBERT Roger, 1995, « Humani generis », in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, tome 25, Paris, Letouzey et Ané, pp. 334-339.
- Costa Giacomo, 2010, « La Rerum Novarum e Locke : incontro riuscito ? », Filosofia politica, 24-2, pp. 235-261.
- CURRAN Charles E., 2005, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Washington, Georgetown University Press, coll. « Moral Traditions Series ».
- DASTON Lorraine, VIDAL Fernando, 2004, «Introduction: Doing What Comes Naturally », in Daston L., Vidal F., (eds.), The Moral Authority of Nature, Chicago, Chicago University Press, pp. 1-20.
- GUDORF Christine E., 1989, « Encountering the Other: The Modern Papacy on Women », *Social Compass*, 36-3, pp. 295-310.
- Langlois Claude, 2005, Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930), Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'or ».
- DE LIBERA Alain, 2003, Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II, Paris, Éditions du Seuil.

- MENOZZI Daniele, 2008a, « Il ritorno del diritto naturale », Esodo, 4, pp. 48-52.
- -, 2008b, Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti, Bologna, Il Mulino, coll. « Saggi ».
- MOLIEN A., 1926, « Lois », in Dictionnaire de théologie catholique, tome 9-I, Paris, Letouzey et Ané, pp. 871-910.
- Paradis Georges, 1969, « Foi et raison au premier concile du Vatican », in De doctrina concilii vaticani primi, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, pp. 221-281 (1^{re} parution dans Bulletin de littérature ecclésiastique, LXIII-LXIV).
- PIE XII, 1959, Discorsi ai medici, Roma, Orizzonte medico.
- PORTIER Philippe, 2006, *La pensée de Jean-Paul II. Vol. 1 : La critique du monde moderne*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.
- Poulat Émile, 1962, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, coll. « Religion et sociétés ».
- -, 1974, « L'Église romaine, le savoir et le pouvoir », Archives de sciences sociales des religions, 37, pp. 5-21.
- RATZINGER Joseph, 2002, « Vérité du christianisme ? », in Michon C., (dir.), Christianisme : héritages et destins, Paris, Le Livre de Poche, pp. 303-324.
- -, 2004, « Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor », in Melina L., Noriega J., (dirs.), Camminare nella luce, Città del Vaticano, Lateran University Press, pp. 35-45.
- SEVEGRAND Martine, 2008, L'affaire Humanae Vitae. L'Église catholique et la contraception, Paris, Karthala.
- Tierney Brian, 1997, The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625), Atlanta, Scholars Press, coll. « Emory University Studies in Law and Religion ».
- VICINI Andrea, 2010, « Alla ricerca di un'etica universale. Il recente documento della Commissione teologica internazionale sulla legge naturale », Concilium, 46-3, pp. 149-158.
- Walsh Michael, 2006, « The Ferment of the Sixties », in McLeod H., (ed.), World Christianities, c. 1914-c.2000, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « The Cambridge History of Christianity », 9, pp. 304-322.
- Wojtyla Karol, 1969, « La verità dell'enciclica *Humanae vitae* », *L'Osservatore romano*, 5 janvier 1969, pp. 1-2.
- -, 1978, « La visione antropologica della *Humanae vitae* », *Lateranum*, 44-1, pp. 125-145.

Résumé

La confrontation entre l'autorité catholique et le monde moderne a laissé des traces profondes dans le magistère, qui est encore aujourd'hui l'un des principaux moyens de construction d'une identité catholique et de mobilisation des croyants. À partir de la moitié du XIX^e siècle, les papes ont notamment construit un discours sur la cohérence entre foi et raison qui se pose ouvertement en conflit avec la position des Lumières, qui visait leur séparation. Parallèlement, ils ont développé une doctrine sur le droit naturel qui attaque certaines prétentions des États modernes à gouverner la vie de leurs sujets. Ces deux arguments, dont on retrace ici, dans les encycliques

et dans d'autres documents romains, la genèse, l'évolution et les implications politiques et sociales, demeurent, au XXI^e siècle, l'un des traits saillants du discours public des hiérarchies catholiques.

Mots-clés: magistère catholique, pape, foi, raison, nature.

Abstract

Since the mid-nineteenth century the popes have developed a full-fledged discourse on the coherence between faith and reason. This philosophy is overtly in conflict with the ideas of the Enlightenment, which claimed that no agreement is possible between them. Against the modern states and their efforts to control the lives of their subjects, the popes have also built a teaching on the natural law. The twin doctrines on faith and reason and on the natural law are still prominent in the public discourse of the Vatican authorities. In this paper we trace their development in the papal encyclicals and other hierarchical statements. We focus on the political and social implications of these arguments, particularly for the struggle between the Catholic Church and the modern world.

Key words: Catholic teaching, popes, faith, reason, nature.

Resumen

La confrontación entre la autoridad católica y el mundo moderno ha dejado profundas huellas en el magisterio, que es aún hoy uno de los principales medios de construcción de una identidad católica y de movilización de los creyentes. A partir de la mitad del siglo XIX, los papas han construido especialmente un discurso sobre la coherencia entre fe y razón que plantea un abierto conflicto con la posición de las Luces, que apuntaba a su separación. Paralelamente, han desarrollado una doctrina sobre el derecho natural que ataca ciertas pretensiones de los Estados modernos de gobernar la vida de sus sujetos. Estos dos argumentos, que se rastrean aquí, en las encíclicas y en otros documentos romanos, la génesis, la evolución y las implicaciones políticas y sociales, siguen siendo, en el siglo XXI, uno de los rasgos destacados del discurso público de las jerarquías católicas.

Palabras clave: magisterio católico, papa, fe, razón, naturaleza.