

Cardinal Joseph RATZINGER

## Conscience et vérité

*Les temps sont durs...*

*Si vous tenez à Communio si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un*

### **ABONNEMENT DE SOUTIEN**

*(voir conditions page 155)*

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

AUJOURD'HUI, spécialement dans le domaine de la théologie morale catholique, le problème de la conscience se trouve au cœur de la question morale. Le débat tourne autour des concepts de : liberté et norme, autonomie et hétéronomie, auto-détermination et détermination par une autorité extérieure. Dans ce contexte, la conscience apparaît comme le rempart de la liberté face aux limitations imposées à l'existence par l'autorité. De ce fait, deux conceptions du catholicisme se trouvent confrontées : une intelligence renouvelée de l'essence de la foi chrétienne lui permettant de s'épanouir en raison même de sa liberté – et en tant que principe de liberté – et une conception « antecconciliaire » dépassée, assujettissant l'existence chrétienne à l'autorité en normalisant la vie jusqu'à l'intime et tentant par là de maintenir son pouvoir sur les hommes. Ainsi, *morale de conscience et morale d'autorité* apparaissent comme deux modèles opposés en conflit mutuel. La liberté du chrétien serait alors sauvée par l'axiome de la tradition morale à savoir que la *conscience* est la *nonne ultime* – même face à l'autorité. Lorsque l'Autorité, ici le magistère de l'Église, se prononce sur des questions d'ordre moral ce serait pour proposer à la conscience des éléments l'aidant à se forger un jugement, mais qui cependant ne devraient pas avoir le dernier



mot. Certains auteurs traduisent ce caractère de dernière instance de la conscience en déclarant celle-ci infaillible<sup>1</sup>.

À ce point du raisonnement, la contradiction s'introduit d'elle-même. *On ne peut contester l'obligation d'avoir toujours à suivre la voix d'une conscience claire* ou, tout au moins, ne pas agir contre elle. Mais le fait que le jugement de la conscience, ou bien ce que l'on considère comme tel, ait toujours raison ou soit infaillible est une autre question. En effet, s'il en était ainsi, cela signifierait qu'il n'existe pas de vérité – du moins dans le domaine de la morale et de la religion, et donc dans celui des fondements mêmes de notre existence – car les divers jugements de conscience se contredisent. Il n'y aurait qu'une vérité subjective se réduisant à la sincérité de la personne et par conséquent, pas d'issue pour le sujet vers le tout et le général. Qui poursuit ce raisonnement à fond est conduit à

1. Il semble que cette thèse fut avancée en premier par J.G. Fichte : « La conscience n'erre jamais et ne peut jamais tromper », car « elle-même juge toute conviction » ; « elle ne reconnaît aucun juge au-dessus d'elle. C'est elle qui, en dernière instance, décide et ceci, sans appel » (*System der Sittenlehre*. 1798, III, § 15 ; Werke Bd. 4, Berlin 1971, p. 174). cf H. Reiner, *Gewissen* dans J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 574-592, ici 586. Kant avait déjà par avance énoncé les contre-arguments : ceux-ci apparaissent plus approfondis chez Hegel pour lequel la conscience « en tant que subjectivité formelle... (toujours sur le point de basculer dans le mal) est constamment confrontée au danger de l'erreur » : H. Reiner, *ibid.* Cependant, la thèse de l'infaillibilité de la conscience revient actuellement en force dans la littérature théologique populaire. E. Schockenhoff me semble présenter une position intermédiaire dans *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990. Certes, il tient compte du fait que la conscience se méprend elle-même « car elle est dés-stabilisée face aux autres exigences des lois morales reconnaissant des positions opposées chez les êtres doués de raison » (p. 139), mais — s'appuyant sur Linsenmann — il réfute l'idée d'une conscience erronée : « Considérant la qualité de la conscience en tant que telle, c'est un nonsens que de parler d'erreur, car il n'y a aucun point de vue qui lui est supérieur » (p. 136). Et pourquoi pas ? N'avons-nous donc aucune vérité commune quant au bien, qui nous soit accessible ? Bien sûr, ce qui vient d'être énoncé est ensuite extrêmement nuancé, si bien qu'en fin de compte, il m'est encore moins clair pourquoi le concept de conscience faussée devrait être insoutenable. Très utile sur la question M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin, 1990, p. 138 et suiv.

admettre qu'il n'existe aucune liberté réelle et que les présumés verdicts de la conscience ne sont que des réflexes de conditionnement social. Mais ceci devrait logiquement aboutir à l'opinion que la confrontation entre liberté et autorité omet quelque chose – qu'il doit y avoir une réalité encore plus profonde, si liberté de pair avec humanité doit avoir un sens.

## 1. Un entretien sur la conscience erronée ; premières déductions

Les lignes qui précèdent montrent clairement que la question de la conscience conduit effectivement au coeur du problème moral et, somme toute, au coeur de la question de l'existence humaine. Je souhaite maintenant aborder cette question non pas sous la forme d'une considération strictement conceptuelle et donc nécessairement abstraite, mais plutôt suivre une voie « narrative » dans laquelle je commencerai par rapporter une anecdote personnelle ayant trait au problème. Celui-ci se présente à moi dans toute son urgence au début de mon activité académique. Un collègue, plus âgé, qui avait sur le coeur la détresse de la situation des chrétiens, exprima lors d'une discussion l'opinion que l'on devrait être reconnaissant à Dieu de ce qu'il donne à tant d'hommes bonne conscience de devenir incroyants. En effet, s'ils se convertissaient, ils ne seraient pas en mesure de supporter le fardeau de la foi et de ses obligations morales dans ce monde qui est le nôtre. Mais comme ils suivent en bonne conscience (de « bonne foi » !) un autre chemin, ils peuvent tout de même parvenir au salut. Ce qui me choqua dans cette affirmation, n'était pas premièrement l'idée que Dieu pût lui-même donner une conscience faussée afin de sauver les hommes par cet artifice – autrement dit, l'idée d'un aveuglement accordé par Dieu en vue du salut de ces personnes. Ce qui me dérangeait, était cette conception de la foi en tant que fardeau à peine supportable et dont, très certainement, seules les natures fortes pouvaient s'acquitter; autrement dit, une sorte de punition pas facilement surmontable. En fin de compte, la foi ne faciliterait par le salut mais en augmenterait la difficulté. Par conséquent, celui à qui il n'est pas imposé de croire et de ployer sous le joug de la morale de l'Église catholique doit s'estimer heureux. Une conscience faussée, permettant de vivre plus faci-

lement et montrant un chemin plus humain serait la grâce réelle, la voie normale du salut. La contrevérité ou la mise à l'écart de la vérité serait plus salutaire à l'homme que la vérité; ce n'est pas la vérité qui le libérerait, mais, au contraire, il devrait s'en libérer. L'homme serait davantage chez lui dans l'obscurité qu'à la lumière, car la foi ne serait pas un don bien-faisant du Dieu de bonté mais au contraire un héritage néfaste. S'il en est ainsi, comment pourrait donc s'introduire la joie de croire ? Et même le courage de la transmettre ? Ne serait-il pas préférable de l'épargner aux autres ou même de les en dissuader ? De telles considérations ont manifestement paralysé l'élan évangéliste des dernières décennies : qui considère la foi comme un fardeau pesant et une contrainte morale, ne souhaite pas l'imposer aux autres, il préfère les laisser à la liberté présumée de leur bonne conscience.

Celui qui parlait ainsi était un croyant sans détour et je dirais même, un catholique sévère, accomplissant ses devoirs avec conviction et exactitude. Mais il exprimait par là une forme d'expérience de foi qui ne peut qu'apporter le trouble et dont la propagation est à long terme mortelle pour la foi. Justement, l'aversion traumatique que beaucoup ressentent vis-à-vis de ce qu'ils tiennent pour un *catholicisme ante-conciliaire* repose, selon ma conviction, sur la *rencontre avec une foi réduite à l'état de fardeau*. Naturellement, c'est ici que surgissent les questions fondamentales : une telle foi peut-elle être proprement rencontre avec la vérité ? La vérité sur Dieu et les hommes est-elle donc triste et dure à ce point, ou bien, justement, la vérité ne se trouverait-elle pas dans la victoire d'une telle légalité ? N'est-elle pas cependant dans la liberté ? Mais où conduit donc la liberté ? Quel chemin nous montre-t-elle ?

Il nous faudra reprendre en conclusion ce problème de fond qu'est l'existence chrétienne aujourd'hui, mais avant cela, revenons à notre thème, celui de la conscience. Donc, comme je l'ai déjà dit, face aux arguments présentés, je m'étais tout d'abord effrayé devant la caricature de la foi qui me semblait s'y trouver. Après un deuxième examen, le concept de conscience tel qu'il était présumé m'apparut également faux. La conscience erronée protégerait l'homme des exigences de la vérité et le sauverait par ce fait même – ainsi que l'argumentation le proposait. Dans ce contexte, la conscience n'apparaît pas comme la fenêtre ouvrant sur l'intelligence de la vérité commune qui nous

porte tous, nous permettant d'être une communauté de vouloir et de responsabilité unie par la reconnaissance de cette vérité ; la conscience n'est pas l'agent conduisant l'homme à s'ouvrir à son propre fondement, et donc, une force intellectuelle orientée vers le supérieur et l'essentiel. Elle apparaît plutôt comme le manteau protecteur de la subjectivité sous lequel l'homme peut s'abriter et se cacher – une conception qui en fait, correspond à l'idée que le libéralisme se fait de la conscience. Ainsi, la conscience ne trace pas la voie à la liberté salvatrice qui, soit n'existe même pas, soit nous demande trop. Au contraire, elle devient un justificatif pour la subjectivité ne souhaitant pas se laisser remettre en cause tout comme pour le conformisme social qui, en tant qu'attitude médiane entre les différentes subjectivités, rend possible la vie commune. Il n'y a de place ni pour l'obligation de rechercher la vérité ni pour le doute face à une position moyenne et aux habitudes qu'elle engendre. La conviction quant à sa propre personne, et inversement, l'adaptation face aux autres, suffisent. L'homme est réduit à sa propre conviction et cela lui est d'autant plus profitable que celle-ci possède moins de profondeur.

Ce que je saisis lors de cet entretien, certes d'une manière marginale, se révéla crûment peu de temps après en sa pleine dimension, au cours d'une discussion entre collègues sur la puissance justificatrice de la conscience erronée. Quelqu'un objecta que si cette thèse était universellement valable, les SS seraient aussi justifiés et donc à rechercher au ciel, eux qui ont accompli leurs crimes poussés par une conviction fanatique et en toute sûreté de conscience. Ce à quoi un autre répondit avec grande évidence que cela était effectivement le cas : il n'y a absolument aucun doute qu'Hitler et ses complices, intimement convaincus de leur cause, ne pouvaient agir autrement. Ils se seraient donc comportés subjectivement conformément à la morale et ce, dans toute l'étendue objective de l'horreur de leurs actes. Puisqu'ils ont suivi leur conscience – même si elle était conduite par l'erreur – il faudrait reconnaître leurs actes comme moraux (pour eux) et par conséquent, il n'y aurait pas à douter de leur salut éternel. Depuis cette discussion, je sais en toute certitude que quelque chose ne va pas dans la théorie de la puissance justificatrice de la conscience subjective ou, autrement dit, qu'un certain concept de la conscience, conduisant à de tels

résultats, est faux. Le « fait » subjectif d'être fermement convaincu, ainsi que l'absence de doutes et de scrupules qui en résulte, ne justifie pas l'homme. Quelques trente ans plus tard, je retrouvais chez le psychologue Albert Görres la formulation concise de ce que j'avais alors tenté de conceptualiser et dont le développement doit constituer le noyau de notre réflexion. Görres fait remarquer que le sentiment de culpabilité, l'aptitude à reconnaître ses fautes, fait partie intégrante du domaine psychique humain. Le sentiment de culpabilité rompant une fausse tranquillité de la conscience et qui pourrait être vu comme un rappel de la conscience face à mon existence (que j'estime satisfaisante), est aussi nécessaire à l'homme que la souffrance physique comme signal de dérèglement de ses fonctions vitales normales. Celui qui n'est plus en mesure de se reconnaître fautif est malade psychologiquement ; « un cadavre vivant – un simulacre de personnalité » ainsi que Görres le note<sup>1</sup>. « Les monstres, entre autres, n'ont pas de sentiment de culpabilité. Peut-être ce sentiment était-il étranger à Hitler, ou Himmler ou bien Staline ? Pour les patrons de la mafia, c'est sans doute aussi le cas, mais vraisemblablement leurs corps sont seulement bien cachés à la cave... Tout homme a besoin de pouvoir reconnaître ses fautes<sup>2</sup>. »

De plus, un regard dans l'Écriture aurait pu nous garder de tels diagnostics et de la théorie de la justification par la conscience erronée. Dans le *Psaume* 19, 13 se trouve des paroles dignes d'être constamment méditées. Qui remarque ses propres fautes ? Délivre-moi de la faute dont je n'ai pas conscience. » Cela n'a rien à voir avec un objectivisme vétérotestamentaire, mais correspond à une sagesse humaine profonde. *Le fait de ne plus voir sa faute, la conscience qui se tait dans des domaines si nombreux sont des atteintes plus dangereuses à la santé de l'âme que la faute, du moins lorsque celle-ci est reconnue comme telle. Celui qui ne remarque plus qu'il y a un péché mortel est tombé plus bas que celui qui reconnaît l'infamie de son acte, car il est plus éloigné de la vérité et de la conversion. La rencontre du « justifié »*

1. A. Görres, « Schuld und Schuldgefühle », dans *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 13 (1984), p. 434.

2. *Ibid.*, p. 142.

– en tant que perdu véritable – avec Jésus, n'est pas sans signification. Lorsque le publicain se tient devant Dieu avec tous ses péchés, qu'il ne conteste pas, il se trouve dans une position plus juste que le pharisien avec toutes ses bonnes oeuvres (*Luc* 18, 9-14); cela ne tient pas au fait que les péchés du publicain n'en seraient pas et que les bonnes oeuvres du pharisien seraient sans valeur. Cela ne signifie pas que ce qu'il y a de bon en l'homme n'est point bon devant Dieu ou que le mal n'est pas mauvais voire, peu important. La raison de ce jugement divin paradoxal se situe exactement dans la ligne de notre réflexion : le pharisien ne sait plus qu'il a aussi péché, il est totalement en règle avec sa conscience. Mais ce mutisme de la conscience le rend impénétrable pour Dieu et les hommes, alors que le cri de la conscience qui agite le publicain le rend disponible à la vérité et à l'amour. Ainsi, Jésus peut agir chez les pécheurs parce qu'ils ne se sont pas dissimulés derrière le paravent de leur conscience faussée, mais sont disponibles pour la conversion que Dieu attend d'eux – de nous. C'est pourquoi, chez les « justes », Jésus ne peut agir car ils n'ont plus le désir d'être pardonnés ou de se convertir; leur conscience ne les accuse plus, mais au contraire, les justifie. C'est cela même que nous retrouvons chez saint Paul, exprimé autrement. Les païens savaient parfaitement, sans loi, ce que Dieu attendait d'eux (*Romains* 2,1-6). Toute la théorie du salut par l'ignorance s'effondre à ce verset : il y a la présence, absolument incontournable, de la vérité dans l'homme – de cette vérité, unique, du créateur qui, dans l'histoire de la révélation du salut, a été aussi mise par écrit. *L'homme peut voir la vérité de Dieu en raison de sa qualité de créature. Ne pas la voir est une faute.* Elle n'est pas vue quand – et aussi, car – elle n'est pas voulue. Ce refus de la volonté qui fait obstacle à la reconnaissance est une faute. Si la lampe témoin ne s'allume pas, c'est que vraisemblablement nous refusons d'apercevoir ce que nous n'aimons pas voir<sup>1</sup>.

À ce stade de notre réflexion, nous pouvons tirer les premières conséquences quant à la réponse qu'il convient de donner sur l'essence de la conscience qui peut être résumée ainsi :

1. Cf. M. Honecker, *op. cit.*, p. 130.

il ne s'agit pas d'identifier la conscience de l'homme avec la « conscience de son propre moi », avec la certitude subjective qu'il a de lui-même et de son comportement moral. Cette « conscience » peut, d'un côté, être un pur réflexe conditionné par l'environnement social et correspondre à la mentalité qui s'y trouve répandue. D'un autre côté, cela peut indiquer un manque d'auto-critique et d'écoute face à l'âme profonde. Ce qui parut au grand jour après l'effondrement du système marxiste de l'Europe de l'Est confirme ce diagnostic. Les esprits les plus en éveil et les plus éclairés au sein de ces peuples libérés parlent d'un abandon moral sans précédent qui se serait introduit pendant les années de propagande intellectuelle, d'un étouffement du sens moral ; une perte et un danger qui pèseraient plus lourd que les désastres économiques. Le nouveau patriarche de Moscou l'a mis en évidence d'une manière frappante : la capacité de discernement des hommes vivant dans un système où règne l'imposture s'est obscurcie. La société a annihilé la disposition à la miséricorde et les sentiments humains ont disparu. Toute une génération a perdu le sens du bien et des actes humains. « Il nous faut ramener la société vers les valeurs morales éternelles », ce qui signifie : redéployer dans le cœur des hommes cette attitude d'écoute de Dieu. L'erreur, la conscience erronée, ne sont confortables qu'au premier abord. Ensuite, l'étouffement de la conscience conduit à la déshumanisation du monde et, si l'on n'y fait pas obstacle, c'est donc un danger mortel.

Autrement dit : l'identification de la conscience avec un sentiment superficiel de soi et la réduction de l'homme à sa subjectivité ne libèrent pas, mais asservissent. Cela rend d'abord totalement dépendant de l'opinion dominante puis abaisse le niveau de cette opinion de jour en jour. Qui assimile la conscience à une conviction superficielle, l'identifie à une apparence de sûreté rationnelle fruit de l'auto-justification, du conformisme ou de l'indolence. La notion de conscience est rabaisée à un mécanisme d'excuse, alors qu'elle représente la transparence de la personne face au divin et donc, la dignité et la grandeur de l'homme. La réduction de la conscience à une certitude subjective signe la disparition de la vérité. Lorsque le psaume, anticipant la vision christologique de péché et de justice, demande la libération de la faute non consciente il faut y voir l'ordre d'idée

suivant : sans doute, faut-il suivre sa conscience faussée, mais la disparition de la vérité qui en est à l'origine et qui maintenant se venge, c'est cela la faute à proprement parler qui fait que l'homme s'estime à tort en sûreté et qui en fin de compte, le laisse seul dans un désert sans piste.

## 2. Newman et Socrate, points de repères pour la conscience

Arrivé à ce point, faisons une pause provisoire, avant d'essayer d'apporter une réponse cohérente à la question de l'essence de la conscience car il nous faut encore un peu élargir vers la *personnel* la base de la réflexion dont nous sommes partis. Bien sûr, ce n'est pas mon propos ici de développer un traité savant sur l'histoire de la théorie de la conscience; en effet, ces dernières années ont vu la publication de différents ouvrages sur le sujet. Je préfère m'en tenir ici à un aspect narratif en partant d'exemples. Un premier regard doit nous porter vers le cardinal Newman dont la vie et l'oeuvre peuvent être considérées comme un unique commentaire sur le problème de la conscience. Il n'est pas question, ici non plus, de l'aborder sous un angle scientifique spécialisé car le cadre de notre exposé exclut de mentionner les particularités de la notion de conscience chez Newman. Je désire seulement tenter de mettre en lumière le lieu du concept de conscience dans sa vie et son oeuvre; cette vision nous permettra alors d'aiguiser le regard que nous portons sur les problèmes présents en lien avec l'histoire, c'est-à-dire de nous ouvrir aux grands témoins de la conscience et aux origines de l'enseignement chrétien se rapportant à la vie selon la conscience.

À ce propos, qui ne se souvient de cette phrase célèbre de Newman dans une lettre au duc de Norfolk : « S'il me fallait

1. Voir outre l'article important déjà cité de H. Reiner et les travaux de Schockenhoff sur les tentatives nouvelles, A. Laun, *Das Gewissen. Observe Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, p. 31-64. I. Gründel (éd.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm ?*, Düsseldorf 1990; Revue de synthèse par K. Golser, *Gewissen*, dans H. Rotter – G. Virt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, p. 278-286.



porter un toast à la religion – ce qui est hautement improbable – je boirais au pape. Mais d'abord à la conscience, et ensuite seulement au pape<sup>1</sup> ? » L'intention de Newman était de formuler une reconnaissance claire de la papauté face aux déclarations de Gladstone ainsi qu'en réaction à certains erreurs de « l'ultramontanisme ». Cette vision du rôle du pape ne peut être perçue correctement que dans la mesure où ce rôle est considéré conjointement avec le primat de la conscience : l'autorité du pape ne s'oppose pas à la conscience mais est fondée sur celle-ci tout en étant son garant. Ceci est difficile à comprendre pour l'homme moderne raisonnant en termes opposant autorité et subjectivité. Pour celui-ci, conscience va de pair avec subjectivité et exprime la liberté du sujet, alors que l'autorité en apparaît comme une limitation, voire une menace ou même une négation. Il nous reste donc maintenant à approfondir quelque peu ces notions afin de réapprendre à saisir une vision dans laquelle ce type de contradiction n'existe pas.

La vérité est le moyen terme qui chez Newman établit la corrélation entre liberté et autorité (je ne veux pas dire par là que la vérité est la pensée centrale de la dialectique de Newman). Pour lui, la conscience occupe une position centrale car la vérité se trouve au cœur du problème. Autrement dit : la notion de conscience chez Newman est liée à celle, antérieure, de vérité et ne peut être comprise qu'à partir de celle-ci. La prédominance de l'idée de conscience ne signifie pas chez Newman qu'il soutient, vis-à-vis de la néo-scholastique « objective » du XIX<sup>e</sup>, une philosophie ou théologie de « la subjectivité ». Très certainement, le sujet trouve chez Newman une attention dont on avait perdu l'habitude en théologie catholique sans doute depuis saint Augustin. Mais c'est une attention dans la ligne augustinienne, et non dans celle de la philosophie subjectiviste des temps modernes. Lorsqu'il fut créé cardinal, **Newman reconnut que toute sa vie avait été un**

1. Lett. to Norfolk, p. 261; voir J. Honoré, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris 1988, p. 65, I. Kerf, *J. H. Newman. A biography*, Oxford 1990, p. 688 et suiv. Le lecteur allemand trouvera un guide utile concernant l'enseignement de Newman sur la conscience chez J. Arzt, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, p. 396-400. Voir également A. Luppé, *Der einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des einzelnen nach J.H. Newmann*, Mnchen, 1952.

**combat contre le libéralisme.** Nous pourrions ajouter : **également contre le subjectivisme chrétien**, tel qu'il le rencontra dans le mouvement évangélique de son temps qui avait été, certes, la première étape de sa conversion – un cheminement qui avait duré toute sa vie'. La conscience ne signifie pas pour Newman la norme du sujet vis-à-vis des exigences de l'autorité dans un monde dépourvu de vérité et vivant de compromis entre les prérogatives du sujet et celle de l'ordre social. Bien au contraire, **c'est la présence intelligible et impérative de la voix de la vérité dans le sujet lui-même.** La conscience, c'est l'abolition de la subjectivité pure par le **contact de l'homme intérieur avec la vérité divine.** La phrase qu'écrivit Newman en 1833 alors qu'il se trouvait en Sicile est, à ce titre, significatif : « J'aimais mon chemin propre. Maintenant je demande : éclaire-moi de l'avant<sup>2</sup>. » Sa conversion au catholicisme ne fut pour lui ni une affaire de goût personnel, ni liée à un besoin psychique subjectif. En 1844, au seuil de sa conversion, il s'exprimait ainsi : « Personne ne peut avoir un avis plus défavorable que le mien sur l'état présent des catholiques romains...<sup>3</sup> ». Il s'agissait bien plus pour Newman **de devoir obéir à la vérité qu'il avait reconnue, plutôt qu'à son goût personnel, et par conséquent, il lui fallait faire abstraction de ses propres sentiments et des liens d'amitié tels ceux tissés au cours d'un cheminement commun.** Il me semble remarquable que Newman place la vérité avant la bonté dans l'ordre des vertus; ce qui, exprimé en langage courant signifie : **la primauté de la vérité face au consensus et aux convenances de groupe.** Je dirais que cette attitude est implicite lorsque nous parlons d'un homme de conscience. Celui-ci, en effet, n'achète jamais conciliation, bien-être, réussite, renommée, ou bien encore une approbation venant de l'opinion dominante, au prix d'un renoncement à la vérité. Par là, Newman rejoint l'autre grand témoignage porté sur la conscience par un Britannique – Thomas More. Pour celui-ci la

1. Ch. St. Dessain, *J. H. Newman*, Freiburg 1981; G. Biemer, *J. H. Newman, Leben und Werk*, Mainz 1989.

2. Du célèbre poème « Lead kindly light »; cf I. Ker *ibid.* p. 79; Ch. St. Dessain, *ibid.* p. 98 et suiv.

3. *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, p. 351 et 36-4; voir Ch. St. Dessain, *ibid.* p. 163.

conscience ne traduit aucunement une volonté de persévérer ou un héroïsme obstiné. Il s'était lui-même compté au nombre des martyrs anxieux qui se résolvent à obéir à leur conscience seulement au prix d'hésitations et d'interrogations sans nombre : c'est cette obéissance à la vérité qui doit être placée plus haut que toute instance sociale ou forme d'inclination personnelle<sup>1</sup>. Ainsi, apparaissent deux normes authentifiant un jugement de conscience : ce n'est pas une affaire de goût ou de désirs personnels ; il ne coïncide pas avec un opportunisme social, avec un consensus de groupe, des revendications d'ordre politique ou le pouvoir social.

Ceci nous amène à la problématique actuelle. Une personne ne doit pas acheter sa réussite ou son bien-être en trahissant la vérité qu'elle a appréhendée. L'humanité non plus. Nous touchons ici le point critique des temps modernes : la notion de vérité est pratiquement abandonnée et a été remplacée par celle de progrès. Le progrès lui-même « est » la vérité, mais en raison même de cette promotion fictive il perd sa finalité et s'annihile. Car lorsqu'il n'y a pas de direction, tout, même le progrès, peut être retour en arrière. La théorie de la relativité formulée par Einstein s'applique au cosmos mais elle me semble aussi refléter la situation morale actuelle avec pertinence. Cette théorie affirme qu'il n'existe aucun référentiel absolu. Dans ce « cadre », l'observateur est libre de choisir le repère à partir duquel il peut faire des mesures. C'est la seule façon d'obtenir des résultats mais cette définition n'est pas unique. Cette manière d'envisager l'univers se retrouve dans la deuxième révolution « copernicienne », celle de notre attitude fondamentale face à la réalité. La vérité en tant que telle, l'absolu, le point de référence de la pensée n'est plus visible. C'est pourquoi il n'y a plus – et cela justement, au plan moral – ni haut, ni bas. Il n'y a pas de direction dans un monde sans point de repère. Ce que nous concevons comme direction ne repose pas sur une norme vraie en soi, mais sur notre décision et, en fin de compte, sur un critère d'utilité. Dans ce contexte « relativiste » l'éthique théologique devient nihiliste même si elle ne s'en aperçoit pas. En examinant de près cette mutation il apparaît

1. Voir P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus*, Olten und Freiburg, 3<sup>e</sup> édit. 1981, p. 155 et suiv.

que dans une telle vision du monde, le mot « conscience » n'est qu'une litote traduisant la non-existence d'une conscience véritable, c'est-à-dire d'une reconnaissance commune de la vérité. Chacun détermine soi-même sa norme et dans la relativité générale personne ne peut aider l'autre et encore moins le faire progresser.

Ici, toute la radicalité du conflit actuel autour de l'éthique et de la conscience – son centre – est dévoilée. J'y retrouve comme un parallèle historique dans la dispute qui opposa Socrate, Platon et les sophistes, où une option fondamentale fut débattue : la confiance donnée, d'une part, à l'aptitude à la vérité chez l'homme et, d'autre part, à une conception du monde dans laquelle seul l'homme fixe sa propre norme<sup>1</sup>.

Le fait que Socrate, le païen, puisse d'une certaine manière devenir prophète du Christ réside, selon ma conviction, dans cette question originelle. L'accepter, c'est convenir qu'il y a eu comme un privilège dans l'histoire du salut faisant de la philosophie socratique un récipient adapté au *logos* chrétien, annonçant la libération par la vérité et vers la vérité. Si l'on fait abstraction de son aspect historique, on reconnaît rapidement combien le combat de Socrate est actuel – certes avec d'autres arguments et d'autres noms – quant au motif du conflit. Nier l'aptitude à la vérité chez l'homme conduit d'abord à un usage purement formaliste des mots et des concepts qui débouche sur un jugement, lui aussi, purement formaliste, jadis comme aujourd'hui. En de nombreux endroits de nos jours, on ne demande plus ce qu'un homme pense. Le jugement est déjà latent lorsqu'on peut classer sa pensée dans une catégorie formelle : conservateur, réactionnaire, fondamentaliste, progressiste, révolutionnaire. L'ordonnance selon un tel schéma suffit à rendre inutile toute confrontation entre le contenu des diverses opinions. C'est le même phénomène, amplifié, auquel nous assistons dans l'art :

1. Concernant la dispute entre Socrate et les sophistes voir de J. Pieper, *Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht*, dans : *Über die Schwierigkeit zu glauben*, München 1974, p. 255-282 ; *Kümmert euch nicht um Sokrates*, München 1966. Guardini a mis en évidence d'une manière pénétrante que la question de la vérité se situe au cœur de la lutte socratique, *Der Tod des Sokrates*, Mainz – Paderborn, 5<sup>e</sup> édit. 1987.

il peut bien exalter Dieu ou le Diable – la seule norme est qu'il soit formellement reconnu.

Nous sommes maintenant parvenus au point brûlant : là où le contenu ne compte plus, le règne de la praxis pure s'instaure si bien que la potentialité devient la norme ultime. En d'autres termes, la puissance s'impose partout comme catégorie dominante – révolutionnaire ou bien réactionnaire – ce qui est justement la forme perverse de la similitude à Dieu : la voix de la potentialité ou de la puissance pure est idolâtrie, non pas accomplissement de la vocation humaine à la ressemblance divine. L'homme, en tant qu'homme, est caractérisé non par ses potentialités mais en ce qu'il s'enquiert du devoir et s'ouvre à la voix de la vérité et à ses exigences. Il me semble que ceci constitue le dernier mot du combat de Socrate et l'expression la plus profonde du témoignage de tous les martyrs. Ils se portent forts de l'aptitude de l'homme à la vérité en tant que limite de tout pouvoir et garantie de sa ressemblance divine. En ce sens, les martyrs sont les grands témoins de la conscience, de la capacité octroyée à l'homme de saisir le « devoir » par-delà le « pouvoir » et ainsi d'ouvrir de réelles perspectives vers une montée effective.

### 3. Conséquences systématiques : les deux plans de la conscience

#### a) Anamnèse

Après cet itinéraire à travers l'histoire de la conscience, il est temps maintenant d'en venir aux résultats, et donc de formuler un concept de la conscience. Je désire rendre hommage à la tradition médiévale en ce qu'elle distingue deux niveaux bien différenciables mais devant aussi être constamment considérés comme étant en relation mutuelle<sup>1</sup>. Nombreuses, parmi les thèses inacceptables, sont celles qui, me semble-t-il, reposent sur la négligence de cette différence ou de cette relation. Le courant principal de la scolastique a exprimé les deux niveaux

1. Résumé de l'enseignement médiéval sur la conscience par H. Reiner (cité plus haut), p. 582 et suiv.

de la conscience par les termes de « synderesis » et « conscen-tia ». Le mot syndérèse (*synderesis*) fut introduit dans la tradition médiévale à partir de l'enseignement du microcosme stoïcien<sup>1</sup>. Sa signification exacte demeura ambiguë, faisant obstacle au soigneux développement de ce concept essentiel à toute la question de la conscience. C'est la raison pour laquelle, sans m'immiscer dans cette polémique historique, je préfère substituer au mot « conscience » le concept platonicien « d'anamnèse » ; car, non seulement il est plus clair sur le plan du langage comme il est plus profond et pur en philosophie, mais aussi et avant tout, il possède une consonance avec certains thèmes bibliques essentiels ou ceux de l'anthropologie telle qu'elle fut développée à partir de la révélation. Par ce mot d'anamnèse il faut exactement entendre ce que saint Paul a exprimé au deuxième chapitre de la lettre aux Romains : « En effet, quand les païens privés de la Loi, accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur coeur, à preuve le témoignage de leur conscience... » (2, 14 suiv.). On retrouve la même pensée, développée de manière saisissante dans la grande règle de saint Basile : « L'amour de Dieu ne repose pas sur une discipline imposée de l'extérieur, mais elle est fondée constitutivement comme aptitude et nécessité propre à l'essence de notre raison. » Basile utilise un mot devenu important dans la mystique médiévale, il parle de « l'étincelle de l'amour divin, infuse en nous<sup>2</sup> ». Fidèle à l'esprit johannique, il sait que l'amour réside dans l'observance des commandements, c'est pourquoi cette étincelle infusée par le Créateur représente « capacité et disponibilité intérieures reçues dès l'origine, en vue de l'accomplissement des commandements divins... ce n'est pas quelque chose imposé de l'extérieur ». De même, saint Augustin formule avec concision : « Nous ne pourrions exprimer de jugement sur le valeur relative de deux choses, si une connaissance fondamentale du bien n'avait été imprimée en nous<sup>3</sup>. »

1. Voir E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, p. 315-351 (spécialement p. 320 et suiv.) ; tr. fr. Paris, 1990 p. 347-355.

2. *Regulae fusius tractatae Resp 2*, 1 : PG 31, 908.

3. *De trinitate* VIII 3, 4 : PL 42, 949.



Ceci signifie que la première opération du phénomène de la conscience – *la couche ontologique* – est comme un *souvenir originel* du bien et du vrai (les deux sont identiques) introduits en nous ; il existe une tendance intérieure apte au divin chez l'être humain créé à la ressemblance de Dieu. Par son origine, l'homme se trouve en harmonie avec certaines choses et en contradiction avec d'autres. L'anamnèse des origines, résultant de la constitution divine de notre être, n'est pas une connaissance analysée à l'aide de concepts, un trésor dont le contenu peut être « ressorti ». Elle est comme un sens intérieur, une aptitude à la re-connaissance qui permet à l'homme intérieur, mais non dissimulé, ainsi interpellé, d'en reconnaître l'écho en lui. Il constate : c'est cela vers quoi mon être est ordonné et tend.

C'est sur cette *anamnèse face au créateur, identique au fondement de notre existence*, que repose *la possibilité et le droit de l'activité missionnaire*. L'Évangile peut et doit être annoncé aux païens car eux-mêmes attendent dans le secret (*Isaïe 42, 4*). La mission se justifie par ce qu'ils reconnaissent l'objet de leur attente au contact de la Parole de l'Évangile. Dans ce sens saint Paul peut dire que les païens se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. Non pas au sens contemporain de la pensée autonome libérale, attribuant un caractère ultime au sujet, mais au contraire, dans un sens beaucoup plus profond : rien ne m'appartient moins que moi-même, ma propre personne est le lieu même du dépassement de soi le plus radical, c'est là où je suis touché par ce qui est ma source et ma destinée finale. Dans cette phrase, saint Paul exprime l'expérience qu'il fit en tant que missionnaire des Gentils, celle-là même que déjà auparavant, Israël put vivre dans ses relations avec « les craignant Dieu ». Israël avait vécu dans le monde païen ce que les messagers du Christ trouvèrent confirmé d'une manière renouvelée. Leur prédication répondait à une attente. Ils rencontrèrent une intuition fondamentale, antérieure à leur annonce, des constantes essentielles de la volonté divine – devenue par écrit, ce sont les commandements – se retrouvant dans toutes les cultures, épanouie avec d'autant plus de pureté que l'action de la puissance civilisatrice y avait été moins impliquée. Plus on vit de « la crainte de Dieu » – par ex. l'histoire de Corneille (*Actes 10, 34*) – plus cette anamnèse devient claire et efficace.

Empruntons une fois encore une expression à saint Basile : l'amour de Dieu, concrétisé dans les commandements, ne nous est pas imposé de l'extérieur – le docteur de l'Église insiste sur ce point – mais nous est infusé par avance. Saint Augustin formule ceci en disant que *le sens du bon est imprimé en nous*. C'est seulement à partir de là que l'on peut saisir correctement la phrase célèbre de Newman : le pape ne peut imposer des commandements aux catholiques, parce qu'il le veut ou le juge utile. Cette conception moderne et volontariste de l'autorité ne peut que contrefaire le véritable sens théologique de la papauté. L'essence profonde du ministère de Pierre est aujourd'hui devenu totalement incompréhensible parce que justement, nous ne pouvons plus penser l'autorité qu'en terme d'absence de pont entre sujet et objet, et par conséquent, tout ce qui ne vient pas du sujet ne peut être qu'une détermination étrangère, imposée de l'extérieur. Considérant l'aspect anthropologique de la conscience, ce que nous tentons de cerner progressivement dans cette réflexion, les choses apparaissent tout à fait différemment. L'anamnèse de notre être a besoin comme d'une aide extérieure afin de pouvoir prendre conscience d'elle-même – un facteur extérieur qui cependant ne lui est pas opposé, mais ordonné. Il possède une fonction maïeutique ne lui imposant rien d'étranger, mais au contraire, lui procurant ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire une ouverture personnelle en vue de l'accomplissement de la vérité. Là où il est question de foi et de l'Église, dont la portée s'étend du *logos* salvifique au don de la création, nous devons toutefois considérer un plan supérieur, particulièrement développé dans les écrits johanniques. Saint Jean connaît l'anamnèse du nouveau nous qui, dans l'incorporation au Christ nous est échue en partage (un corps, c'est-à-dire un moi avec lui). « C'est en se rappelant qu'ils comprirent » : ces mots se retrouvent à maintes reprises dans l'Évangile. La première rencontre des disciples avec Jésus produisit en eux ce que maintenant toutes les générations reçoivent dans les rencontres fondamentales que sont le baptême et l'eucharistie : la nouvelle anamnèse de la foi qui, pareillement à l'anamnèse de la création, se déploie en un dialogue continu entre l'extérieur et l'intérieur. Contre la présomption des enseignements gnosti-

ques, visant à persuader les croyants de la nécessité de concevoir et d'orienter leur naïve croyance tout autrement, Jean pouvait affirmer : vous n'avez pas besoin de tels enseignements, vous qui avez reçu l'onction (baptême), vous savez tout (1 Jean 2,20). Ce qui ne signifie pas que les croyants possèdent la science totale, **mais que la mémoire chrétienne est infaillible**; certes, celle-ci est toujours dans un état d'apprentissage mais, en vertu de son identité sacramentelle, elle a la capacité de discerner de l'intérieur entre ce qui est développement de la mémoire et ce qui pour elle constitue dérangement ou altération. **Aujourd'hui, dans la crise de l'Église, nous touchons du doigt la force de l'acte du souvenir et la vérité des paroles de l'apôtre, sous un mode entièrement nouveau, où le jugement de la simple mémoire de la foi conduit, bien plus que les avis de la hiérarchie, au discernement des esprits.** C'est seulement dans ce contexte que l'on peut correctement comprendre le primat du pape et sa relation à la conscience chrétienne. *Le sens véritable de l'autorité de l'enseignement papal* vient de ce qu'il est *l'avocat de la conscience chrétienne*. Le pape n'impose pas de l'extérieur mais développe la mémoire chrétienne et la défend. **C'est pourquoi, il est juste que le toast à la conscience précède celui destiné au pape, car sans conscience, il n'y aurait pas de pape.** Tout son pouvoir est celui de la conscience – service du double souvenir sur lequel repose la foi qui sans cesse doit être unifiée, élargie et défendue contre la destruction de la mémoire, un danger rendu présent aussi bien par une subjectivité oublieuse de ses propres fondements, que par la contrainte du conformisme social et culturel.

## b) *Conscientia*

Après avoir considéré le premier plan – essentiellement ontologique – du concept de conscience, il nous faut maintenant nous attacher au second niveau, caractérisé dans la tradition médiévale par le mot *conscientia*. Vraisemblablement, cette tradition terminologique n'a pas joué un rôle négligeable dans l'amointrissement actuel du concept de conscience. En effet, puisque pour saint Thomas, par

exemple, seul ce second plan constitue la *conscientia*, il s'ensuit que, selon lui, la conscience n'est pas un « habitus », c'est-à-dire une qualité permanente de l'être, mais un « actus », – un acte qui est exécuté. Mais saint Thomas pré-suppose bien évidemment le fondement ontologique de l'anamnèse (*synderesis*); **il décrit cette dernière comme un refus intérieur face au mal et une inclination au bien présente en chaque homme.** Le mouvement de la conscience applique cette conscience de base aux situations particulières. Selon saint Thomas, elle s'articule selon trois éléments : la reconnaissance (*recognoscere*), le témoignage (*testificari*) et finalement le jugement (*judicare*). On pourrait parler d'une interaction entre les fonctions de contrôle et celles de discernement<sup>1</sup>. Saint Thomas considère ce processus en relation avec le modèle de conclusion dans la tradition aristotélicienne. Mais il insiste très fortement sur l'aspect spécifique de ce savoir agir, dont les conclusions ne proviennent pas d'une pure démarche cognitive ou réflexive<sup>2</sup>.

Le fait de reconnaître – ou de ne pas reconnaître – quelque chose dépend aussi toujours de la volonté qui s'oppose ou conduit à la connaissance. Et donc, cela est fonction d'une empreinte morale pré-existante qui se trouve alors soit déformée davantage, soit, au contraire, purifiée<sup>3</sup>.

**Sur ce plan, qui est celui du jugement (*conscientia* au sens strict), la conscience erronée lie la personne.** Cette affirmation issue de la tradition rationnelle scolastique est tout à fait claire. Personne n'a le droit d'agir contrairement à sa

1. Voir H. Reiner, *ibid.* p. 582: *S. theol* I q 79 a13 ; *De ver.* q 17.

2. Voir à ce propos l'étude minutieuse de L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987, p. 69 et suiv.

3. Au cours de la réflexion sur son expérience intérieure personnelle pendant les dizaines d'années qui suivirent sa conversion, Augustin fut conduit à approfondir les notions fondamentales touchant la relation entre connaissance, volonté, émotionnalité, conditionnement par l'habitude; un travail qui, aujourd'hui, mériterait d'être redécouvert. Voir aussi l'excellente présentation de P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971.

conscience, ainsi que saint Paul le dit déjà (Rm 14, 23)<sup>1</sup>. Cependant, le fait que la conviction engage la personne au moment de l'acte, ne signifie pas la canonisation de la subjectivité. Ce n'est *jamais une faute* que de suivre une conviction acquise – cela est même un devoir. *Mais être parvenu à de telles convictions peut très bien être une faute et résulter d'une contradiction dans l'anamnèse de l'être.* La faute réside ailleurs, plus profond : non pas dans tel ou tel acte ou dans un jugement de conscience ponctuel, *mais dans l'abandon de mon être me rendant sourd à la voix de la vérité et à ses exhortations intérieures.* C'est pourquoi des personnages « convaincus » tels Hitler ou Staline sont coupables. Ces exemples extrêmes ne doivent pas contribuer à nous tranquilliser quant à nous-mêmes, mais au contraire, nous alarmer et nous pénétrer du sérieux de la demande : « libère-moi de la faute qui m'est inconnue » (*Psaume* 19, 13).

#### 4. Épilogue : conscience et grâce

Il nous reste encore à répondre à la question qui nous a servi de point de départ : *la vérité, telle que la foi de l'Église nous la présente, est-elle donc trop haute et difficile pour l'homme?* Au terme de notre réflexion, nous pouvons très certainement affirmer que la route escarpée qui conduit à la vérité et au bien n'est pas aisée. Elle constitue une exigence pour

1. L'étude extrêmement éclairante de J.G. Belmans, montre que ceci correspond exactement à la position de saint Thomas : « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », dans *Revue Thomiste*, 90 (1990) 570-586. Belmans montre comment une conception falsifiée de l'enseignement sur la conscience dans l'antiquité s'est largement répandue, suite à la parution du livre sur saint Thomas de Sertillanges en 1942. Brièvement résumé, celui-ci ne cite que *S. Théol* I-II q 19 a5 (« Doit-on suivre une conscience erronée ? ») et omet tout simplement l'article suivant n. 6 (« Suf-fit-il de suivre sa conscience afin de bien agir? »). Ceci signifie que l'on attribue actuellement à tort à saint Thomas la doctrine d'Abélard, alors que son intention était justement de la réfuter. Abélard avait enseigné que ceux qui avaient crucifié le Christ *n'avaient* pas péché car ils avaient agi par ignorance. Selon Abélard, la seule façon de pécher serait d'agir contre sa conscience. Les théories modernes sur l'autonomie de la conscience peuvent se réclamer d'Abélard mais pas de saint Thomas.

l'homme. Celui-ci n'est pas sauvé par une attitude stationnaire, peut-être agréable, mais dans laquelle il se rabougrit et finalement, se perd lui-même. C'est au cours de l'ascension vers le bien qu'il découvre toujours plus la beauté mais elle est cachée par le côté laborieux et pénible de la vérité qui est justement pour lui rédemption. Et ce n'est pas tout. Sans message clairement visible dépassant notre propre agir, nous dissoudrions le christianisme dans un simple moralisme. Une image empruntée à la mythologie grecque suffira à nous éclairer en peu de mots ; en même temps elle nous fera percevoir comment l'anamnèse du créateur se déploie en nous et conduit chacun à le reconnaître comme rédempteur puisqu'il répond à notre attente la plus intérieure. Je veux parler de l'histoire du matricide Oreste. Selon le mythe, il a accompli son meurtre comme acte de conscience en obéissance à l'ordre d'un dieu, Apollon. Maintenant il est poursuivi par les Érinyes, que nous pouvons considérer comme une personnification mythique de la conscience ; tourmenté par les remords, il se reproche son acte d'obéissance à la « parole divine » *décidé en conscience : en vérité, c'était une faute.* Toute la tragédie de l'homme se fait jour à travers ce combat des « dieux », dans cette contradiction de la conscience. Dans le jugement, la pierre blanche d'Athènes signifie pour Oreste acquittement, guérison intérieure, force dans laquelle les Érinyes se changent en Euménides, esprits de réconciliation : l'expiation a transformé le monde. Dans ce mythe c'est plus que le passage de la vendetta au droit régulier qui est présenté. Hans Urs von Balthasar l'a exprimé ainsi « ... La grâce apaisante ... est toujours une " réhabilitation " du droit, non pas celui, sans merci, de l'époque des Érinyes, mais bien celui d'une justice pleine de miséricorde...<sup>1</sup> ». Ce mythe exprime le désir ardent qu'un verdict de culpabilité objectif de la conscience ainsi que la détresse intérieure qui en résulte n'aient pas le dernier mot, mais qu'il existe une grâce toute-puissante, une force expiatoire faisant disparaître la faute et apportant le salut par la vérité. C'est le désir que la vérité non seulement nous pose des exigences, mais qu'elle soit aussi expiation transformante et source de pardon,

1. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* 3/1 : *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, p. 112; tr. fr. *La Gloire et la Croix*, IV/1 *Le domaine de la métaphysique*, Paris, 1981, p. 96.

grâce au « fait d'être lavé de sa faute » – comme le dit Eschyle – afin que notre être, soit renouvelé de l'intérieur par delà ses capacités. Ceci est *la nouveauté propre du christianisme : le Logos, la vérité en personne, est aussi expiation, pardon transformant* dépassant de beaucoup toutes nos aptitudes ou limites. C'est en cela que consiste l'élément véritablement nouveau sur lequel repose la grande mémoire chrétienne et qui, en même temps, se trouve être la réponse la plus profonde à l'attente de l'anamnèse du créateur en nous. *Lorsque cette réalité constituant le centre du message chrétien n'est pas suffisamment affirmée, la vérité devient à coup sûr un joug trop lourd* et dont il faut chercher à se libérer. Mais la liberté ainsi remportée est vide car elle conduit au désert du rien et s'effondre d'elle-même. Avec la venue de la Vérité qui nous aima et consuma notre péché dans le feu de son amour, le joug de la vérité est devenu « léger » (*Matthieu* 11, 30). C'est seulement en sachant cela et en l'expérimentant de l'intérieur que nous deviendrons libres d'entendre joyeusement et sans peur le message de la conscience\*.

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982 préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.

1. Eschyle, *les Euménides* 280-1, voir Balthasar, *ibid.*

\* Cet exposé fut tout d'abord rédigé à l'intention des évêques américains, lors d'une réunion de travail à Dallas au printemps 1991 portant, en particulier, sur des questions relatives au fondement de la théologie morale. Le texte a été repris par la suite dans le recueil *Wahrheit, Werte, Macht, Joseph Kardinal Ratzinger*. Herder 1993, à partir duquel a été réalisée la présente traduction.

Philippe CORMIER

## Le discours moral de l'Église et sa réception : Loi naturelle et morale chrétienne

... et dans la chair et dans le Seigneur (Philémon 16)

ON LE SAIT, le discours moral de l'Église est mal reçu, même des chrétiens, même de la plupart de ceux d'entre eux qui se déclarent catholiques. Que l'Église, à la suite du Christ et des prophètes, soit dans le monde et pour le monde un signe de contradiction et suscite l'incompréhension, quitte à passer pour rétrograde, obscurantiste, se référant à des valeurs et à des principes qui heurtent l'opinion commune, cela n'est pas fait pour surprendre. Cependant, face à l'hostilité dominante ou à l'incompréhension, l'Église ne peut se contenter d'opposer une fin de non-recevoir mais se doit d'approfondir scrupuleusement son enseignement en fonction des objections rencontrées.

La mauvaise réception de l'enseignement romain ne tient pas essentiellement au mode de communication bon ou mauvais du message, qu'il s'adresse aux « vénérés frères dans l'épiscopat », à l'ensemble des catholiques, aux chrétiens, à « tous les hommes de bonne volonté » enfin. Elle tient quelquefois au ton : tandis qu'elle passe pour sourcilieuse et prête à brandir l'anathème, l'Église ne doit-elle pas faire parler autant la charité que la vérité, atteindre la conscience (le « cœur ») plutôt que la seule raison théologique ?