

Sommaire

- Mgr Livio Melina : *Le témoignage chrétien dans la société pluraliste : sens de la foi et conscience morale.*
- Paul Airiau : *Le témoignage à l'épreuve dans le catholicisme contemporain.*
- Agnès Aliau-Milhaud : *Le Commentaire sur Jean d'Origène : une table des matières revisitée.*
- Jean Dieuzaide : *Photographie, San Domingo de Silos, disciple d'Emmaüs.*
- Édouard Divry : *La tradition judéo-chrétienne en question ?*
- Étienne Richer : *"Mutuae relationes" : portée juridique et impact d'une instruction romaine postconciliaire.*
- Recensions.

Le témoignage chrétien dans la société pluraliste : sens de la foi et conscience morale

Tandis que je préparais mon intervention sur le thème de la conscience morale chrétienne dans le contexte de la société pluraliste d'aujourd'hui, les journaux non seulement italiens, mais aussi du monde entier, consacraient beaucoup d'espace aux interviews que l'évêque de Rome François avait accordées, et en particulier à celle dont l'interlocuteur avait été le journaliste Eugenio Scalfari, pour le journal laïciste *Repubblica*¹. Ce dernier salua les réponses du Pape sur l'autonomie de la conscience comme une rupture inusitée avec la tradition et comme une ouverture à la modernité, qui n'avait pas de précédents dans l'histoire récente de l'Eglise, allant bien au-delà des affirmations du Concile Vatican II. Mais en est-il vraiment ainsi ? Un tel retentissement médiatique est-il justifié ? Les préoccupations de certains milieux du monde catholique sont-elles fondées ?

En premier lieu, il me semble opportun de rappeler que déjà son prédécesseur, le Pape Benoît XVI, à l'occasion d'un incident médiatique analogue, avait dû faire préciser au Directeur du Bureau de Presse du Vatican que les interviews d'un pape n'impliquaient en aucune façon l'exercice du Magistère du Souverain Pontife. Les affirmations rapportées ont donc le statut d'opinions privées, bien que provenant d'une personne avec autorité. Il faut d'autre part observer, avec le vaticaniste Andrea Tornielli, qu'il y a de bonnes raisons de mettre en doute la précision avec laquelle a été rapportée la pensée du pape².

(*) L'auteur, professeur de morale, est Recteur de l'Institut Jean-Paul II. Nous reproduisons ici, en lui laissant son caractère oral, le texte de la conférence qu'il a donnée à l'Institut Catholique de Toulouse à l'occasion de la rentrée académique, le 12 novembre 2013.

(1) L'échange de lettres et l'interview ont été recueillis dans *l'instant book*: Papa Francesco – Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi - "La Repubblica", Rome, octobre 2013.

(2) <http://2.andreatornielli.it/?p=6766> (dernière visite : 18 octobre 2013). Du reste le Pape François lui-même, dans une autre interview, accordée au père Antonio Spadaro sur "La Civiltà Cattolica" (n. 3918 del 19 septembre 2013, p. 450), avait admis se trouver en difficulté avec les interviews des journalistes, et même avoir parfois eu des problèmes à se reconnaître dans la première réponse qu'il leur avait donnée spontanément, alors qu'il aurait besoin de reformuler sa pensée dans un second temps, après réflexion. Le 14 novembre 2013, l'interview de Eugenio Scalfari publiée sur "Repubblica" a été retirée du site officiel du Saint-Siège.

Plus fiable, bien que toujours distincte de l'autorité magistérielle, semble la lettre à Scalfari parue dans le quotidien *L'Osservatore Romano* et datée du 4 septembre 2013, qui dans le volume dirigé par le journaliste est ensuite intitulée, de façon simpliste : « La vérité n'est jamais absolue ». En effet, le pape argentin y dit textuellement : « Pour commencer, je ne parlerais, pas même pour celui qui croit, de vérité absolue, au sens où est absolu ce qui n'est pas lié, ce qui est privé de toute relation. Or la vérité, selon la foi chrétienne, est l'amour de Dieu pour nous en Jésus-Christ. La vérité est donc une relation ! C'est si vrai que chacun d'entre nous la saisit, la vérité, et l'exprime à partir de soi : de son histoire et de sa culture, de la situation dans laquelle il vit, etc. ».

Pour traiter par conséquent du thème qui m'a été confié, je voudrais commenter cette affirmation du pape en deux points qualifiant : 1) le concept relationnel et non "absolu" de vérité, et 2) la condition "historique existentielle" du sujet qui la perçoit dans sa conscience. Il sera ainsi possible d'esquisser la figure du témoignage chrétien dans une société pluraliste comme la nôtre. Pour cela il me semble utile de commencer par quelques considérations sur les difficultés de l'Eglise à l'égard de la modernité sur le thème de la conscience.

I. Le paradoxe d'une difficulté pour la pensée chrétienne

La référence à la conscience du sujet, comme dernière instance de jugement moral, se présente comme inéluctable à l'époque moderne. Comme le signale Paul Valadier, dès lors qu'on entre dans un régime de pluralité de visions du monde et de valeurs de référence, la conscience marque le passage de la dimension éthique, qui se fonde sur les coutumes traditionnelles d'une société culturellement homogène (*mores*), à la dimension spécifiquement morale, qui implique la nécessité pour l'individu de discerner ce qui est vraiment bon sur la base d'une norme rationnellement obligeante³. C'est dans la conscience que se fait ce discernement, et qu'émerge l'obligation morale consécutive.

Il faut reconnaître avec honnêteté que dans les quatre derniers siècles l'Eglise a eu des difficultés à affronter l'instance de la subjectivité, qui semblait menacer, au moins dans ses théorisations les plus radicales, le sens de l'objectivité, ressenti comme constitutif de la dimension métaphysique et

(3) Cf. P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris 1994, 11-50; la distinction entre "éthique" et "morale", en se référant respectivement à Aristote et à Kant, a été élaborée par P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, chap. VII, VIII.

morale qui soutient tout l'édifice de la pensée chrétienne. Considérer la vérité du côté subjectif de l'expérience, considérer qu'elle est toujours reliée à un individu historiquement déterminé, ne signifie-t-il pas tomber dans le relativisme gnoseologique et dans le subjectivisme moral ?

Le Pape François a ces difficultés bien présentes à l'esprit, et de fait, dans sa réponse à Scalfari, il déclare n'avoir aucune intention d'affirmer que « la vérité est variable et subjective », mais plutôt qu'« elle se donne à nous toujours et seulement comme un chemin et comme une vie »⁴. Il est donc également vrai que la résistance de la pensée catholique au subjectivisme moderne et la nécessité de s'opposer au relativisme ont conduit à négliger la reconnaissance de la dimension subjective de la connaissance, rigidifiant la vérité dans un objectivisme impersonnel et atemporel, ce qui a retardé l'admission du droit à la liberté religieuse, lequel fut accueilli seulement au Concile Vatican II, avec la déclaration *Dignitatis humanae*⁵.

Néanmoins, cette difficulté historique à l'égard de la modernité sur le thème de la conscience apparaît en quelque sorte paradoxale. Au fond, la valorisation de la personne et de sa dignité unique appartient au patrimoine le plus profond du christianisme, au point qu'il peut revendiquer le mérite d'avoir découvert la conscience et ses droits inviolables face à la société et à l'Etat. En syntonie avec l'enseignement de Jésus sur le devoir de donner à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (cf. Mt 22, 21), les martyrs chrétiens sont les premiers grands témoins du primat de la conscience. Comme l'a souligné le pape Benoît XVI : « Les martyrs de l'Eglise primitive sont morts pour leur foi en ce Dieu qui s'était révélé en Jésus-Christ, et ainsi ils sont morts aussi pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer leur foi – une profession qu'aucun Etat ne peut imposer, mais en revanche que l'on ne peut faire sienne que par la grâce de Dieu, dans la liberté de conscience »⁶.

En outre, n'est-il pas vrai que le présupposé secret et méconnu de la modernité elle-même est le réveil de la conscience dans la civilisation médiévale, un trait caractéristique de la pensée chrétienne des XII^e et XIII^e siècles, qui a connu de grands protagonistes, d'Abélard à Saint Thomas d'Aquin, comme l'a montré Marie-Dominique Chenu⁷ ? Et donc, quand il

(4) Voir également, à ce sujet, l'intervention de F. BOTTURI, « Quelle différence y a-t-il entre la "conscience" de François et celle de Scalfari ? », in *Il Sussidiario.net* (<http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2013/9/21/PAPA-Che-differenza-c-e-tra-la-coscienza-di-Francesco-e-quella-di-Scalfari-/428825/> dernière visite : 18 octobre 2013).

(5) Cf. à ce sujet : Ph. DUPONT, *La liberté religieuse*, Solesmes 1988, qui montre la cohérence doctrinale, même dans son évolution historique, de la pensée magistérielle catholique.

(6) BENOÎT XVI, *Discorso per gli auguri natalizi alla Curia Romana*, 22 décembre 2005.

(7) M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Vrin, Paris 1969.

devient urgent de valoriser la conscience subjective, il ne s'agit pas, pour la pensée chrétienne, d'opérer une rupture avec sa tradition, mais plutôt de solliciter une considération plus équilibrée à l'intérieur de son propre patrimoine d'expérience et de doctrine.

II. Caractère relationnel de la vérité

Commençons donc par le premier point. Que la vérité ait un caractère relationnel, comme l'a affirmé Jorge Bergoglio dans sa lettre à Scalfari, ce n'est pas du tout une nouveauté explosive dans la grande tradition théologique catholique. Une telle idée trouve sa source originelle dans l'affirmation de Jésus rapportée par l'Évangile de Jean, comme réponse à l'apôtre Thomas : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6).

On connaît le très beau commentaire de Saint Augustin, qui souligne le primat de Jésus comme « chemin », comme condition subjective indispensable pour que les disciples puissent accéder à la « vérité » et à la « vie » : c'est parce qu'il a pris chair humaine que Jésus est la voie, et c'est seulement par ce moyen historique, personnel et très concret, que la vérité ne reste pas pour nous interdite d'accès⁸. Toutefois ce n'est pas pour autant que la vérité perd son caractère « absolu » et transcendant. Le même saint Thomas d'Aquin, se fondant sur l'exégèse augustiniennne et l'approfondissant de façon spéculative, explique que le Christ est à la fois chemin et terme du chemin vers la vérité : en tant que Verbe de Dieu, en effet, lui appartient toute la vérité « absolue » et éternelle de l'intellect divin, qui est la fin à laquelle aspire le désir de l'homme, mais Il est aussi chemin selon son humanité, qui nous rejoint dans l'histoire, afin que nous, dans un parcours progressif, nous puissions dépasser notre ignorance de créatures finies et de pécheurs, et arriver au but⁹.

La vérité, pour le chrétien, a donc une physionomie personnelle : elle n'est pas réductible à la conscience du sujet, car elle la précède et se donne dans une relation avec la personne de Jésus-Christ. Elle est donc transcendante, mais pour être perçue elle a besoin d'un chemin dans l'histoire de la part du sujet. Le caractère personnel de la vérité et le primat épistémologique consécutif du chemin expriment l'irréductibilité de la vérité à un concept, dont on puisse prétendre avoir une compréhension exhaustive :

(8) Saint Augustin, *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, disc. LXIX, 3 (ed. Città nuova: vol. 2, Rome 1984, 237-241).

(9) Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, XIV, lez. II-III, nn. 1863-1872 (ed. Città nuova, vol. 3, XIII-XXI, Roma 1992, 93-97).

« si comprehendis non est Deus »¹⁰, affirmait saint Augustin. Et, en effet, pour employer l'expression ignacienne si chère au pape François « *Deus semper maior* » : Dieu est toujours plus grand de ce que nous pensions avoir compris de Lui, c'est pourquoi sa connaissance tout comme la connaissance de la vérité, qui se fonde en Lui, sera toujours pour nous une aventure et une surprise continues : « Dieu, on ne le rencontre qu'en cheminant »¹¹.

Néanmoins, il existe un but (la vérité) qui, bien que transcendant, permet d'identifier le chemin adéquat pour l'atteindre, en excluant les parcours déviants abandonnés à la simple perspective relativiste des points de vue subjectifs. La vérité n'est pas une idée, établie de façon autonome dans l'esprit humain, mais la correspondance – c'est-à-dire le rapport d'adéquation – entre l'esprit et la réalité. Et la réalité est une personne, la personne du Verbe de Dieu, dans laquelle se trouvent les idées éternelles du Créateur, parce qu'en Lui tout a été créé, et que tout existe par Lui¹². Le thème du « chemin », qui indique le chemin historique du sujet, dans son humanité, est donc indissociable de celui de « vérité », qui fonde la bonté de ce chemin. Saint Thomas observe en effet avec humour qu'il vaut mieux boiter sur la bonne route que courir sur la mauvaise : en effet « celui qui court en dehors de la route, plus il court plus il s'éloigne du but »¹³.

Tandis qu'émerge le profil christologique et donc aussi personnaliste de la vérité chrétienne, apparaît aussi celui correspondant de la miséricorde qui se révèle dans l'incarnation. *Quid est veritas?*, demandait Pilate (Jn 18, 38), anticipant le scepticisme désenchanté de l'homme contemporain. Mais il le demandait face à Celui qui avait dit de lui-même : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). C'est pourquoi l'anagramme inventé par les médiévaux (*vir qui adest*) offre implicitement la réponse à la question : la vérité est justement l'Homme qui est présent devant toi. La vérité est dans le rapport continu avec la personne du Christ, qui dans son humanité « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation »¹⁴. Et cette révélation est « révélation de l'amour et de la miséricorde »¹⁵. Le philosophe polonais Stanislaw Grygiel, professeur dans notre Institut à Rome, a forgé une reformulation originale de la définition thomiste de la vérité : *adaequatio personae cum persona*¹⁶, l'adéquation continue

(10) Saint Augustin, *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

(11) A. SPADARO, "Intervista a Papa Francesco", dans *La Civiltà Cattolica* 3918 (19 septembre 2013), 449-477, ici: 469. Dans ce même esprit: M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Éd. du Seuil, Paris 1987.

(12) Cf. J. PFEFER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Kösel Verlag, München 1947.

(13) Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, XIV, lez. II-III, n. 1870, cit., 96.

(14) Concile Œcuménique Vatican II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

(15) JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 9.

(16) Cf. : S. GRYGIEL, "Il pluralismo, l'unità, la verità", dans *Il Nuovo Arcangelo* anno 1, n. 2 (1982), 100-105.

de ma personne à la personne du Christ, qui me révèle l'Amour du Père, origine et destin de la vie.

On peut atteindre un résultat analogue en partant de la théologie paulinienne de la conscience, surtout si l'on analyse le rapport entre *συνείδησις* (conscience) et *πίστις* (foi), dans le contexte de la discussion sur la licéité de consumer des viandes offertes aux idoles (cf. 1 Cor 8, 7; Rm 14, 1)¹⁷. Les termes « foi » et « conscience » s'avèrent presque interchangeables : pour Paul en effet la conscience morale du chrétien s'enracine dans la foi, c'est-à-dire dans le rapport vécu avec le Christ. C'est de ce rapport que jaillit le critère ultime du discernement de ce qui est bien et de ce qui est mal. La vérité est donc dans la relation avec le Christ. C'est pourquoi elle se donne seulement dans un chemin de rapprochement et de purification de la conscience, qui fait passer les chrétiens encore « faibles » et sujets à l'influence des fausses opinions mondaines à la maturité d'une conscience « forte », enracinée dans la foi et capable d'aller à contre-courant.

Le caractère relationnel de la vérité ne signifie donc pas relativisme, comme voudrait l'interpréter le journaliste Scalfari, justement parce que le caractère historique et progressif de l'accès à la vérité est fondé sur sa transcendance. Il y a donc une vérité sur le bien, qui précède la conscience et que la conscience n'a pas à déterminer, mais à laquelle elle doit progressivement se conformer, en la recherchant avec sincérité et droiture d'intention. Tels sont donc les facteurs qui ne renferment pas la conscience dans une autoréférentialité arbitraire, mais qui l'ouvrent plutôt à la recherche de la vérité, dans un itinéraire de formation permanente. La conscience n'est pas l'« enveloppe de la subjectivité », à partir de laquelle le bien et le mal seraient simplement décidés par chacun selon ses propres goûts¹⁸. Une telle subjectivisation condamnerait la conscience au domaine du privé et de l'ineffable, lui faisant perdre la force de créer une communauté autour du bien.

En cohérence avec la grande leçon de John Henri Newman, il faut affirmer que le primat de la conscience se fonde sur le devoir préalable de la conscience d'obéir à la vérité, de la rechercher, de s'ouvrir à elle dans une disponibilité humble et constante¹⁹. Comme l'affirme de façon limpide Carlo Caffarra : « Juger en étant détaché du conditionnement des opinions à la mode ; juger en étant libre par rapport à ses passions et à ses intérêts ; juger seulement par la soumission à la vérité : telle est l'autonomie de la

(17) Cf. A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, EDB, Bologna 1971, 18-24; C. Spicq, *Connaissance et morale dans la Bible*, Éd. Universitaires Fribourg - Éd. du Cerf, Paris 1985, 68-87.

(18) Cf. J. RATZINGER/Benoît XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 5-32.

(19) J. H. NEWMAN, *A Letter adressed to His Grace the Duke of Norfolk, on occasion of Mr. Gladstone's Recent Exposition of 1874*, Longmans, Green and Co., London 1920.

conscience »²⁰. Une telle autonomie de la conscience n'est donc pas une donnée de départ, mais plutôt le point d'arrivée d'un chemin de formation laborieux, dans lequel jouent des facteurs internes et externes, et qui en tout cas s'ouvre dans un contexte non d'isolement individualiste d'autosuffisance, mais de relation constitutive. Nous sommes ainsi arrivés au second point en question : la figure de la subjectivité chrétienne, qui permet la perception de la vérité et la formation de la conscience.

III. La forme chrétienne, vertueuse et en lien avec une communion, de la subjectivité morale

Demandons-nous : mais comment la conscience peut-elle s'ouvrir à cette vérité qui la dépasse et qui demande de devenir sa vérité intérieure ? Ici entre déjà le thème de la formation de la conscience, c'est-à-dire de la préparation du sujet moral à exprimer des jugements de conscience qui soient conformes à la vérité. La vérité morale, c'est-à-dire la vérité sur le bien de la personne, a des caractéristiques originales : ce n'est pas une vérité purement « spéculative », seulement à contempler en elle-même ; c'est au contraire une vérité « pratique », une vérité à faire. Elle interpelle la personne à un niveau radical, parce qu'elle concerne la fin ultime de son être, la signification qui confère de la dignité à son existence et qui dépend seulement de sa liberté. De là le caractère original d'obligation indiscutable avec lequel l'appel moral de la vérité se présente à la conscience. On ne peut donc seulement la connaître, il faut aussi la « re-connaître ». Et il n'est possible de la reconnaître que dans la mesure où l'on est disposé à en accepter les exigences : sa connaissance implique donc non seulement la raison, mais la disponibilité de tout le sujet, de sa liberté avant tout. « Celui qui agit selon la vérité vient à la lumière » (Jn 3, 21).

Parler de vérité pratique et de son originalité ne signifie cependant pas établir la possibilité d'un critère existentiel différent de celui de la vérité universelle, exprimée dans la loi, ou dire que l'accord avec ses propres convictions ou avec les bonnes intentions subjectives suffit à la vérité de la conscience. Cela signifie au contraire affirmer que la concordance nécessaire avec la vérité exige une profonde connaturalité de tout le sujet moral avec le bien, laquelle s'acquiert par les vertus morales²¹. Celles-ci mettent toute la personne en syntonie avec le bien, et la disposent à le reconnaître

(20) C. CAFFARRA, "L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità", dans AA.VV. (dir. G. Borgonovo), *La Coscienza. Conférence Internationale parrainée par le "Wehersfield Institute" de New York - Orvieto*, 27-28 mai 1994, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 160.

(21) Cf. R. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

concrètement. C'est pour cela que Saint Thomas, dans l'expression mûre de sa pensée morale, plutôt que de conscience, préfère parler de prudence, laquelle perfectionne la raison pratique à partir de la connaturalité affective avec le bien, déterminée par les vertus²².

Cette formation vertueuse du sujet moral culminera dans la charité, principe cognitif nouveau, qui naît du don d'une communion avec Dieu, et qui engendre une perception nouvelle du bien, ouvrant à la réception des dons de l'Esprit, en particulier au don du conseil et de la sagesse, dans lequel le chrétien participe de la pensée du Christ²³. Même dans cette nouvelle configuration, cependant, l'Esprit agit dans la conscience chrétienne en harmonie avec la prudence, dont le rôle de vérification dans le discernement doit être reconnu comme indispensable, pour éviter des interprétations spiritualistes ou pseudo-mystiques qui, en éludant la médiation de la rationalité, ont donné lieu à des abus, même dans l'histoire du Christianisme. En ce sens, le pape Benoît dans son mémorable discours à l'Université de Ratisbonne avait parlé d'un contrôle opportun de la raison sur les expressions de la foi, pour éviter ces pathologies de la religion, qui éclatent nécessairement quand on néglige ou méprise la raison²⁴.

Une seconde et décisive dimension de la vérité morale de la conscience est sa *communionalité*. Si la vérité est relationnelle, alors ma conscience a besoin de la conscience de l'autre pour la reconnaître et cette réciprocité des consciences sur le chemin vers la vérité fonde la communion des personnes²⁵. Cette dimension est une explicitation du caractère dialogal de la conscience, souvent rappelé par l'encyclique *Veritatis splendor* (n. 58, 117). L'homme naît à la conscience de soi dans les rapports avec les autres. C'est une dimension propre à sa vérité personnelle elle-même²⁶. La conscience est certainement une instance morale personnelle, qui n'admet pas de délégations et de substitutions, encore moins de dissolutions dans un sujet collectif. Cependant, tandis qu'elle conduit au noyau intime du dialogue personnel avec Dieu, elle ouvre en même temps à une vérité universelle, qui met en communion avec les autres. Agir selon sa conscience, c'est répondre à un appel moral universel, et se comporter comme toute personne honnête se comporterait à notre place, c'est se confronter aux autres dans la détermination du bien, qui ne peut jamais être décidé de façon individualiste.

(22) Cf. S. PINCKAERS, "Coscienza, verità e prudenza", dans AA.VV. (dir. G. Borghonovo), *La Coscienza*, cit., 126-141; L. Melina, "La prudenza secondo Tommaso d'Aquino", dans *Aquinas* XLIX/2-3 (2006), 381-393.

(23) A ce sujet : J. NORIEGA, "Guiados por el Espíritu". *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2000.

(24) Cf. BENOÎT XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discours dans l'Aula Magna de l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006.

(25) Cfr. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942.

(26) *Ibidem*, 67-70.

"*Cum scientia*" ou même "*cum alio scientia*", c'est-à-dire la reconnaissance des exigences de la vérité morale universelle dans la situation concrète, qui ouvre largement la personne à la communion. « Pour être sûr de ne pas se tromper soi-même, l'homme doit vivre en se confrontant aux autres à propos du bien et du juste, dans une communauté morale » dit le philosophe Robert Spaemann²⁷. En effet, « l'homme est un être qui a besoin des autres pour devenir ce qu'il est vraiment par lui-même ». Si la conscience de chaque personne porte en soi-même une mémoire originelle du bien, infuse, pour ainsi dire, dans son être, elle a cependant besoin d'une aide externe pour arriver à la lumière. Ce facteur extérieur et dialogal ne s'oppose pas à l'intériorité, mais est ordonné à elle : il exerce une fonction maïeutique pour l'ouvrir toujours plus à la vérité.

Saint Thomas parle de la "docilité"²⁸ comme condition d'accès à la vérité morale, nécessaire non seulement aux jeunes, mais à tous. La communion interpersonnelle à la lumière de la vérité, qui lie d'amitié les vertueux, devient par conséquent une dimension intérieure de la conscience, une méthode conduisant à la vérité morale²⁹.

C'est ici que s'enracine aussi, dans cette dimension de communion, le caractère ecclésial de la conscience. Quand l'Église, dans sa tradition et dans son magistère, parle à la conscience du chrétien, elle n'intervient pas du dehors comme une limite ou un facteur d'« hétéronomie », mais au contraire parle de l'intérieur, à partir de l'acte de foi qui est le premier et fondamental jugement de conscience du chrétien, cette πίστις qui fonde et soutient, dans la relation avec le Christ par l'intermédiaire de l'Esprit, l'exercice pratique de la συνείδησις.

La communion ecclésiale n'exclut pas, mais ouvre au dialogue avec les hommes de bonne volonté : ce n'est pas, en effet, une secte fondée sur l'exclusivité, c'est une communauté réunie par la révélation d'un Logos, qui brille dans la création et qui convie tous les hommes. C'est pourquoi le chrétien trouve la vérité de son action en référence à la communauté des hommes, dans la participation au bien commun. Le Concile Vatican II, dans *Gaudium et spes*, affirme que « par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale »³⁰.

(27) R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck, München 1983, 75-77.

(28) Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3.

(29) Cf. P.J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame University Press, Notre Dame In. 1989.

(30) Concile Œcuménique Vatican II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 16.

IV. La société pluraliste et le témoignage chrétien

Nous sommes ainsi arrivés au dernier point de notre réflexion : la figure du témoignage chrétien dans une société pluraliste. Le contexte des pays euro-atlantiques lance aujourd'hui des défis inédits : d'un côté, on voit émerger une société pluraliste, dans laquelle des identités culturelles variées sont appelées à trouver les formes d'une cohabitation possible, sous l'égide d'une institution publique qui ne peut s'identifier à aucune d'elles³¹; de l'autre côté, on note la radicalisation de la sécularisation, en ce que Charles Taylor définit son troisième stade : la foi en Dieu est seulement une possibilité parmi les autres, dans un horizon déterminant d'« humanisme exclusif » sans ouverture à la transcendance³².

Où et comment donc trouver cet universel humain, capable de servir de fondement à la cohabitation civile dans une société ainsi caractérisée ? Et comment le chrétien doit-il se placer dans cette recherche commune ? D'un côté apparaît désormais évidente l'impasse dans laquelle se trouve l'idéologie individualiste libérale, qui n'est pas en mesure d'offrir une base éthique suffisante aux institutions démocratiques face au défi des fondamentalismes, et en particulier celui islamique.

De l'autre, on voit l'insuffisance d'une approche du thème de la construction de l'universel politique qui pivote seulement sur la procédure formelle fondée sur l'universalité abstraite des droits de l'homme³³. Personne ne peut sous-évaluer l'utilité des déclarations universelles des droits de l'homme, qui constituent une défense contre les prétentions de pouvoirs politiques totalitaires ou envahissants. Mais aujourd'hui leur universalité n'est plus évidente et est largement contestée : en tout cas elle doit être vérifiée concrètement dans la difficulté d'une confrontation interculturelle.

Nous sommes certes très éloignés de la situation dans laquelle Jacques Maritain avait pensé les droits de l'homme, fondés sur la loi naturelle, comme base commune d'une vérité accessible à la raison humaine universelle, servant de fondement de la cohabitation humaine³⁴. Aujourd'hui on en arrive plutôt à théoriser que ceux qui croient encore à une vérité devraient être exclus du débat politique dans une société libérale. Voici

(31) A ce sujet : A. SCOLA, "La società plurale. Prospettiva teologica", dans G. Richi Alberti (dir.), *Pensare la società plurale*, Marcianum Press, Venezia 2010, 7-22.

(32) Cf. Charles TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 14.

(33) Je suis ici l'intéressante réflexion développée par A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010.

(34) J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Ed. de la Maison Française, New York 1942. A ce sujet : A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982.

comment s'exprime le philosophe Richard Rorty : « Héritiers des Lumières, nous pensons que de telles personnes sont folles. On en arrive là car il n'y a pas moyen de les considérer comme des concitoyens de notre démocratie constitutionnelle... Ils sont fous parce que les limites de la santé mentale sont fixées par ce que nous pouvons prendre au sérieux »³⁵. Quand l'espace public est interdit aux croyants, au nom d'un concept rigide de laïcité, hostile aux croyances religieuses, on est face à cette « dictature du relativisme », dont a parlé plusieurs fois le pape Benoît XVI.

Quel est donc le destin de la conscience chrétienne dans un contexte culturel semblable : se retirer dans le privé, en se demandant pourquoi ce refus ? Ou bien accepter de n'être qu'un point de vue relatif, renonçant à toute prétention de vérité ? Telle est la voie que le journaliste Scalfari voudrait voir enfin admise par le Pape François, et par une Eglise qui serait en rupture avec sa tradition. Encore une fois, je ne crois pas que tel soit le sens inévitable du discours du pape Bergoglio.

Quelles sont donc alors les possibilités de présence des laïcs chrétiens dans cette société sécularisée et pluraliste ? Je suis convaincu que la situation actuelle, au moment même où elle lance un défi radical et met en crise les modalités habituelles de laïcité, offre aussi en même temps l'urgence inédite d'une contribution nouvelle du sujet chrétien intégral. Il s'agit d'accepter le style pauvre d'un témoignage de la vérité, sans prétention d'hégémonie au nom d'un pouvoir.

Il faut comprendre le domaine politique comme le lieu où émerge le fait même de vivre ensemble comme premier bien pratique social. C'est une idée déjà présente chez Jacques Maritain dans un discours à l'Unesco du 6 novembre 1947, mais qui maintenant se révèle prophétique et très actuelle³⁶. Au-delà des idéologies, des cultures et des religions, tous les sujets de la vie publique peuvent reconnaître que le fait d'être en relation et de vivre ensemble est un bien politique premier, un espace d'opportunité, dans lequel toute identité est appelée à se raconter, sans réticences et sans privilèges, confrontant ses valeurs et sa vision de la vie aux autres. Ainsi, même la thématique de la loi naturelle, si chère au magistère récent de l'Eglise, qui voit en elle le fondement des droits de l'homme et d'une bonne

(35) R. RORTY, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, dans *Scritti filosofici*, vol. I, trad. it. dir. A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1994, 248, cité par A. Scola, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, 81.

(36) J. MARITAIN, "Les possibilités de coopération dans un monde divisé", dans *Oeuvres 1940-1963*, Desclée de Brouwer, Paris 1979, 435-450. En ce sens, la pensée de ce grand philosophe français a été clairvoyante, présentant le défi de ce qu'il a défini comme "babélisme" culturel. A ce sujet : C.A. SCARPONI, *La filosofia de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, Ed. UCA, Buenos Aires 1996.

cohabitation sociale³⁷, peut être abordée non plus seulement comme un thème de réflexion spéculative, mais dans le vif d'une confrontation de plus en plus ouverte entre les cultures sur les fondements et les contenus essentiels d'une vie bonne. Je crois que c'est justement à cette confrontation ouverte, mais sans renoncements, que le Pape François a voulu nous appeler.

Conclusion

Nous pouvons rassembler, en guise de conclusion, les thèses peu à peu acquises au fil de notre réflexion. Le caractère relationnel de la vérité n'a rien à voir avec le relativisme, de même qu'être attentif au sujet ne signifie pas nécessairement céder au subjectivisme. C'est, au contraire, le fondement solide d'une vraie objectivité. L'acceptation du style humble du témoignage dans la société pluraliste n'implique pas du tout de renoncer à la vérité. En effet, la centralité de la conscience appartient à la meilleure tradition catholique, si elle s'associe à la reconnaissance du primat de la vérité, et si l'on entend son autonomie comme une soumission intérieure à elle, dans un chemin de purification et de formation, dans le dialogue de communion avec les autres frères et sœurs dans l'humanité.

Mon interprétation n'est-elle qu'un *wishful thinking*, une illusion optimiste ? Ou bien est-elle l'exercice de cette *expositio reverentialis*, dont étaient maîtres les scholastiques médiévaux, quand ils voulaient maintenir leur opinion sans contredire ouvertement les *auctoritates*³⁸ ? Je ne crois pas. L'interprétation opposée impliquerait une rupture inusitée de la pensée du pape François sur la conscience avec la tradition et le magistère récent.

Et cependant, même dans le cas, funeste et « impensable » pour moi, où le voltairien Scalfari aurait raison, s'agissant d'une opinion privée, je pourrais toujours dire, paraphrasant la célèbre expression du Card. Newman : « Si pendant un repas, par exemple pour le *Dies academicus* d'une université, on me proposait de lever mon verre pour le Pape François, je trinquerais certes volontiers en son honneur, mais d'abord pour ma conscience et ensuite pour lui ». Et je suis certain que lui le premier ne pourrait que me donner raison.

(37) Cf. par exemple le *Discours du 18 avril 2008 devant l'Assemblée de l'ONU de Benoît XVI*, in AAS 100 (2008), 235ss., de même que le texte de la Commission Théologique Internationale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

(38) Cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1993, 117-125.

Résumé

The writer of this article comments upon an interview between Pope Francis and an Italian journalist about the autonomy of human conscience, and criticizes the interpretation which the journalist gave of it. The relational character of the truth has nothing to do with relativism, just as paying close attention to the subject does not necessarily amount to indulging in subjectivism. On the contrary, it is the solid foundation of true objectivity. Accepting the humble style of bearing witness in the pluralist society does not imply giving up seeking and telling the truth. Indeed the central role of conscience belongs to the best catholic tradition, if it is combined with acknowledging the primacy of the truth, and if one understands its autonomy as an inward submission to it, on a way of purification and formation, in the dialogue of communion with the other brothers and sisters in humanity.

Mots clés : morale, conscience, subjectivisme, vérité, relativisme, pape François, témoignage.