

Quelles orientations éthiques pour les universités catholiques européennes en contexte de pluralisme anthropologique ?

FUCE 2015, Maynooth, 22 mai 2015

Prof. Msgr. Philippe Bordeyne, Recteur de l'Institut Catholique de Paris

Lors de la dernière assemblée générale de la FUCE en mai 2014 à Lyon, les contributions traduisaient des approches assez différentes en matière d'orientations prises par nos institutions dans le domaine de la recherche et de l'enseignement en éthique. Les unes relevaient de la théologie morale et je les ai particulièrement appréciées sachant que c'est mon champ de spécialité universitaire. Elles étaient pertinentes pour s'adresser aux étudiants déjà dotés d'une culture théologique conséquente, mais elles m'ont semblé moins adaptées aux étudiants des facultés profanes. Les autres contributions marquaient une volonté louable que nos institutions participent au débat public des éthiques séculières. Mais elles se fondaient sur une sagesse rationnelle faisant peu appel à la foi chrétienne ou, si elles s'y risquaient, c'était de manière assez nominaliste, m'a-t-il semblé, c'est-à-dire en nommant quelques thèmes théologiques qui restaient à approfondir.

Face à ce constat, j'avais émis une double hypothèse qui a conduit le Bureau de la FUCE à me solliciter pour cette intervention inaugurale :

1/ Nos universités catholiques européennes hébergent deux types de populations étudiantes et enseignantes aux attentes difficilement conciliables, qui reflètent les paradoxes de la sécularisation avancée : certains ont peu d'appétence pour le questionnement religieux, tandis que d'autres, sans doute peu nombreux mais actifs, nous reprochent de ne pas afficher plus nettement l'identité catholique de nos institutions dans un discours moral ouvertement militant, notamment sur le respect de la vie depuis son commencement jusqu'à la fin, ou en matière de mœurs.

2/ Les deux approches de l'éthique exprimées à Lyon sont fidèles aux intuitions du concile Vatican II telles qu'on les trouve notamment exposées au n°44 de *Gaudium et spes* : une attention positive aux « nouvelles voies de vérité » qu'apportent les sciences et les sagesse contemporaines, et l'appel à rechercher une « manière appropriée de proclamer la parole révélée » en recourant avec « discernement » aux « multiples langages de notre temps », non sans « les juger à la lumière de la parole divine ».

Nous sommes donc globalement des héritiers de Vatican II. Pourtant, le statut de la religion dans l'espace public a profondément évolué en cinquante ans, ce qui peut expliquer le décalage entre la réaction contrastée de nos étudiants ou enseignants (1/) et notre manière de penser l'articulation entre l'autonomie de l'éthique et la contribution des universités catholique à la mission d'évangélisation (2/). Par ailleurs, *Gaudium et spes* véhicule une certaine vision des rapports entre Église et société qui n'est peut-être plus totalement pertinente aujourd'hui. Autrement dit, il est possible que nous vivions sur une vision trop partielle de *Gaudium et spes*, qui mérite d'être passée au crible d'une nouvelle lecture, dans un nouveau contexte. C'est ce que je me propose de faire dans cette contribution, afin de dégager quelques pistes d'orientation pour les universités catholiques d'Europe et du Moyen Orient en vue de les proposer à la discussion qui suivra.

1- L'anthropologie chrétienne comme base du dialogue Église-monde (GS 40, 1)

Les synthèses des ateliers de mai 2014, notamment « Ethics of Science and Technology » font ressortir l'intérêt de faire appel à « l'approche chrétienne de l'anthropologie ». En l'espèce, elles s'inscrivent dans la ligne de *Gaudium et spes* qui débute le 4^{ème} chapitre de la 1^{ère} partie par cette phrase : « Tout ce que nous avons dit sur la dignité de la personne humaine, sur la communauté des hommes, sur le sens profond de l'activité humaine, constitue le fondement du rapport qui existe entre l'Église et le monde, et la base de leur dialogue mutuel. » (GS 40, 1)

11- Dignité de la personne, sens de la communauté et de l'activité humaines

D'un point de vue historique, il faut rappeler que ce 4^{ème} chapitre a été introduit sur l'insistance de Mgr Wojtyła qui, fort de son expérience de l'athéisme en Pologne, jugeait nécessaire de produire une sorte d'ecclésiologie à l'usage des non-croyants. Il contesta l'approche des rédacteurs du schéma de Zurich (B. Häring) qui déployait à ses yeux une vision trop irénique du dialogue, prenant insuffisamment en compte la pluralité des visions du monde et des options philosophiques ou religieuses. Mgr Wojtyła estimait que, si l'Église voulait entrer en dialogue avec le monde, il fallait qu'elle se présente à lui, en apportant des informations sur son existence, ses fins, la manière dont elle voulait servir les hommes¹. Il réussit à faire prévaloir ce point de vue quelques mois plus tard lors de la rencontre d'Ariccia, en février 1965, ce qui valut l'écriture d'un chapitre 4 consacré au « rôle de l'Église dans le monde de ce temps ». Dès lors, les trois chapitres qui précèdent sont présentés comme « le fondement » des rapports entre Église et monde, et « la base de leur dialogue mutuel ». Ils concernent la dignité de la personne humaine, la communauté humaine et le sens de l'activité humaine dans l'univers.

Il en résulte une possible ambiguïté². Dans l'esprit de Mgr Wojtyła, il s'agissait de produire une « argumentation théologique » qui serait recevable même par des non-croyants, « car tous savent que c'est l'Église qui parle dans le schéma »³. Mais pour la majorité des autres rédacteurs, et sans doute aussi pour les acteurs de la première phase de réception de *Gaudium et spes*, les trois premiers chapitres représentaient plutôt un programme anthropologique acceptable par tous les hommes, même s'il comportait un grand nombre de références chrétiennes. En somme, les rédacteurs conciliaires considéraient que l'humanité pourrait s'accorder sur une base anthropologique commune, même si les catholiques avaient une manière spécifique de s'y rapporter à partir de l'éclairage de la Révélation. Ils transféraient ainsi sur l'anthropologie chrétienne le cœur de la doctrine de la loi naturelle, à savoir que tout homme pouvait, en droit, connaître la loi morale par l'exercice de sa raison droite, même si l'éclairage de la Révélation lui permettait d'accéder plus facilement à cette connaissance. L'encyclique de

¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Vol. III, Pars V, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 299.

² Le pape François le constate implicitement dans son discours au Parlement européen du 25 novembre 2014, où il prône une référence correctrice à « la dignité transcendante » et non plus seulement à la dignité de la personne humaine.

³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, *ibid.*

Jean XXIII *Pacem in terris* (1963) joua un rôle non négligeable dans ce déplacement, car elle se rapprochait sur bien des points de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et mettait ainsi fin à l'opposition de l'Église catholique à la doctrine commune des droits humains. Après les horreurs perpétrées par le nazisme, tout laissait à penser que la famille humaine pouvait s'accorder sur une vision commune de l'homme.

12- La perte des évidences anthropologiques et l'ambiguïté de la référence éthique à la vulnérabilité

Certains Pères, pourtant, pressentaient que les choses n'étaient pas si simples. En 1965, alors que le Concile s'achevait, Mgr Gabriel Matagrín, alors évêque auxiliaire de Lyon, percevait que les catégories anthropologiques dont usait *Gaudium et spes* étaient déjà considérées comme dépassées par beaucoup : « Impossible à ce moment-là de parler d'humanisme, de personne humaine, d'anthropologie. »⁴ Que dire aujourd'hui où le pluralisme s'est encore accru quant à la manière d'envisager la composante anthropologique de l'éthique ? Le fond du problème moral tel que le formulait *Gaudium et spes* reste sans doute inchangé, à savoir que la vulnérabilité humaine nous oblige à apporter des réponses éthiques : « Une inquiétude saisit [nos contemporains] et ils s'interrogent avec un mélange d'espoir et d'angoisse sur l'évolution actuelle du monde. Celle-ci jette à l'homme un défi ; mieux, elle l'oblige à répondre. » (GS 4, 5) En revanche, il apparaît aujourd'hui que la prise en compte de la vulnérabilité entraîne des réponses éthiques contrastées, voire divergentes.

Premièrement, quand on évoque la vulnérabilité, de qui parle-t-on ? Est-il juste de donner une priorité éthique à la vulnérabilité de l'être humain ? Qu'en est-il de celle de l'animal ou de celle de la planète ? Le Concile n'a-t-il pas eu tort de tenir pour acquise la prééminence de l'être humain dans la hiérarchie des impératifs moraux ?⁵ Outre les questions écologiques qui établissent l'interconnexion entre l'être humain et son environnement, la connaissance que nous avons aujourd'hui de la diversité des cultures nous sensibilise au fait que les écarts sont considérables. Ainsi, tandis que la morale occidentale disqualifie l'émotion dans le jugement moral, la tradition chinoise continue à se référer au sage Mencius (4^{ème} siècle avant J.C.) qui pensait qu'on devait choisir un roi sur sa capacité à éprouver de la pitié envers la souffrance d'un animal⁶. Deuxièmement, le niveau dramatique de précarité et d'« invisibilité sociale »⁷ atteint par une frange croissante de la population européenne contribue à saper l'espérance que nos concitoyens pouvaient placer dans les projets collectifs. Il faut la ténacité de plusieurs philosophes pour maintenir l'idée que ces situations contiennent malgré tout un potentiel de critique sociale et qu'elles peuvent favoriser un processus libérateur de « lutte pour la reconnaissance »⁸. Troisièmement, l'argument de la vulnérabilité est lui-même ambivalent au plan éthique. D'un côté, il peut relayer l'appel éthique émanant du visage d'autrui dont la fragilité sollicite la réponse d'un frère en humanité : on retrouve

⁴ Gabriel Matagrín, *Le chêne et la futaie*, Paris, Bayard, 2000, p. 106.

⁵ « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet. » (GS 12, 1)

⁶ François Jullien, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, XXXX

⁷ Guillaume Le Blanc, *Invisibilité sociale*, XXXX.

⁸ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

ici la posture d'Emmanuel Levinas⁹. Mais d'un autre côté, la vulnérabilité peut être exhibée pour revendiquer des droits inédits (assistance médicale à la procréation, mariage pour tous), comme si certaines souffrances liées à des situations spécifiques pouvaient se substituer au fondement universel des normes morales.

En somme la vulnérabilité peut, d'un côté, favoriser des remises en question conduisant à s'engager auprès des personnes blessés dans leur dignité par la pauvreté, le chômage, les migrations forcées, et toute autre forme d'injustice ou de discrimination. Mais d'un autre côté, le scandale de la souffrance humaine peut alimenter la tentation du « post-humain » et du transhumanisme, à savoir le rêve de produire sans discernement un homme qui, augmenté par les biotechnologies, franchirait de jour en jour de nouvelles limites.

13- Les religions soupçonnées de peser sur l'argument anthropologique

Dans la postmodernité européenne, le religieux suscite en général moins d'hostilité qu'autrefois : l'anticléricalisme des Lumières n'est plus de mise, les grandes idéologies du 19^{ème} siècle ont perdu de leur emprise, le positivisme ne résiste plus à la pensée de la complexité sur laquelle repose la science contemporaine. En revanche, le religieux doit surmonter l'obstacle de la montée de l'individualisme et de l'effondrement des institutions religieuses qui diffusaient autrefois une culture éthique et anthropologique commune, même chez les non croyants. De plus, les phénomènes de radicalisation religieuse tendent à rejaillir sur l'ensemble des religions en dépit de leur caractère extrêmement minoritaire. Le soupçon à l'égard du comportement irrationnel des croyants reste latent.

Dès lors, un certain nombre de questions trouvent difficilement leur place dans l'espace public européen : la parole des croyants est-elle légitime dans la société ? Sous quelle forme est-elle recevable ? La vision du monde des religions peut-elle contribuer à la construction d'un espace commun ? De telles questions demeurent cachées soit par abstention, soit derrière un unanimité de façade. Par exemple, on tend à oublier que les visions anthropologique et cosmologique diffèrent sensiblement dans l'approche du défi écologique. Le christianisme affirme la création et le salut du monde. À l'inverse, beaucoup de militants écologistes refusent l'idée que le monde vienne de Dieu et qu'il aille vers Dieu, et ils récusent de ce fait les ressources de sens en vue de l'action contenues dans la foi chrétienne. Or, plusieurs éléments doctrinaux marquent l'anthropologie chrétienne de la création : celle-ci est une relation que le Créateur entretient au présent avec les créatures si bien qu'elle n'est pas seulement un fait passé (doctrine de la Providence et de la grâce) ; le Fils unique de Dieu a pris la condition humaine pour nous sauver de sorte qu'il s'est inscrit dans l'univers créé avec lequel il a désormais partie liée ; ce monde-ci est en attente des cieux nouveaux et de la nouvelle terre.

À l'inverse, de nouveaux courants philosophiques, souvent portés par des auteurs non-croyants ou agnostiques, s'efforcent de penser l'apport spécifique des religions à la

⁹ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.

construction d'un espace commun, ce qui les rend digne d'intérêt d'un point de vue politique¹⁰ :

- les religions nous rappellent que nous ne choisissons pas d'habiter le monde, si bien qu'elles thématisent un aspect fondamental de notre condition commune dans l'univers (Judith Butler) ;
- elles prêtent attention à la souffrance et à la plainte d'une manière qui favorise une approche plus inclusive de la condition humaine (Cornel West) ;
- leur apport est d'autant plus fécond à l'espace public qu'elles acceptent de « traduire » leur manière d'envisager l'action civique en une langue acceptable par des non-croyants ou des croyants d'autres religions (Jürgen Habermas), afin qu'elle puisse trouver une résonance dans l'espace public.

2- Approche politique : expliciter la manière dont l'Église conçoit son rôle dans l'espace public

Nous avons aujourd'hui une conscience plus aiguë du pluralisme anthropologique qui traverse nos sociétés, et donc nos universités catholiques qui s'y trouvent immergées. Il faut donc renoncer à une vision simpliste quant à la capacité de l'anthropologie chrétienne à générer un consensus en vue de l'éthique. La thèse que je souhaite développer dans les deux dernières parties est que l'anthropologie chrétienne n'est pas disqualifiée comme base de l'éthique, mais qu'elle doit repenser ses points d'ancrage politiques et épistémologiques pour demeurer pertinente.

21- Une influence sociale indirecte, sauf dans le champ caritatif

La première phrase du 4^{ème} chapitre de la 1^{ère} partie de *Gaudium et spes* (GS 40, 1) est certainement une suture rédactionnelle, qui reste paradoxalement marquée par le rêve d'unanimité anthropologique que contestait Mgr Wojtyla et qui le conduisait à réclamer ce 4^{ème} chapitre. Dans le contexte actuel de pluralisme anthropologique, la ligne défendue par Mgr Wojtyla apparaît plus pertinente que jamais. Il convient par conséquent de se réapproprier l'argumentaire qui précise, en GS 42, 2, la conception que l'Église a de son rôle dans la société. Ce préalable est nécessaire pour redonner toute sa force à la vision originale du bien commun développée en *Gaudium et spes*.

GS 42, 2 est un texte majeur et novateur pour penser la présence de l'Église dans le champ social et politique : « Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Eglise n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine. De même, lorsqu'il le faut et compte tenu des circonstances de temps et de lieu, l'Église peut elle-même, et elle le doit, susciter des œuvres destinées au service de tous, notamment des indigents, comme les œuvres charitables et autres du même genre. » Outre l'arrière-plan de l'action de l'Église dans le monde communiste, notamment en Pologne, ce texte s'appuie sur la posture d'humilité et de dialogue énoncée par le pape Paul VI dans *Ecclesiam suam* (1964). Le choix de

¹⁰ Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011.

Gaudium et spes de mettre en avant la visée d'un service désintéressé (GS 3) prend toute sa force quand on se souvient du contexte politique de l'Europe occidentale où l'influence de l'Église était encore prégnante, notamment à travers les partis européens se réclamant de la « démocratie chrétienne ».

Comment reformuler pour nos publics universitaires la substance de cette citation tirée de GS 42, 2 ? Il convient avant tout de souligner que la présence de l'Église dans le champ social et politique est normalement *indirecte*. Sauf exception (par exemple les conférences nationales africaines où certains prélats ont assumé un rôle politique direct en raison de leur stature morale incontestée), l'Église n'assume pas de rôle politique direct puisque sa mission est d'ordre religieux. Mais précisément, il lui revient alors d'apporter des « lumières » et des « forces » de cette nature à ceux qui s'occupent du politique. L'engagement *direct* de l'Église se justifie néanmoins dans le domaine caritatif pour compenser les défaillances du politique, mais sans cesser pour autant d'interpeller la conscience de ceux qui, au titre de leurs fonctions politiques, doivent prendre en charge la misère humaine et la prévenir autant que possible. Avec le recul de 50 ans, ajoutons que l'engagement direct de l'Église auprès des plus pauvres est ce qui donne le plus de crédit à sa parole d'interpellation publique. À l'heure d'une « éthique de l'authenticité »¹¹, ces « lumières » et ces « forces » spécifiques sont celles qui émanent de l'action et de la cohérence entre la foi religieuse et l'agir — et non de la seule doctrine morale. Même si on ne partage pas tous les présupposés théologiques de l'Église catholique, elle force le respect quand elle fait preuve de sollicitude concrète. Ainsi, l'impact des paroles publiques du pape François n'est pas sans rapport avec ses manifestations de tendresse envers les plus démunis ni avec un aspect bien connu de sa biographie, à savoir qu'il fréquentait régulièrement les bidonvilles lorsqu'il était archevêque de Buenos Aires.

22- Une conception originale du bien commun qui renvoie aux conditions de possibilité de l'éthique

Cette attention à l'engagement concret comme source de crédibilité du discours éthique de l'Église conduit à promouvoir la conception conciliaire du bien commun. Celui-ci est défini comme « cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (GS 26, 1). Contrairement à une conception naïve du bien commun où il fonctionnerait comme un idéal commun permettant de fonder le vivre ensemble, le Concile aborde le bien commun à partir des conditions de possibilité concrètes, non pas d'abord du vivre ensemble, mais de l'accomplissement optimal des personnes et des corps intermédiaires en fonction de leurs finalités propres. Cette conception conteste aussi bien la vision collectiviste d'un État-providence qui se substituerait au rôle propre de corps intermédiaires confrontés à leur diversité, voire à leur concurrence mutuelle, que les approches idéologiques et utopiques d'un avenir où « l'on raserait gratis ».

Le pape François ne s'y est pas trompé puisque, dans son discours au Parlement européen du 25 novembre 2014, il s'appuie implicitement et habilement sur l'approche conciliaire du bien commun, en interrogeant les causes concrètes de la fragilisation du

¹¹ Charles Taylor, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011, p. 811.

vivre ensemble. Ce retour au concret est destiné à relancer l'espérance dans l'action politique, après que le pape eut souligné la très grave crise de confiance dont souffrent les institutions européennes. Dès lors, le pape interroge de deux manières les députés européens. Premièrement, ont-ils conscience que le service du bien commun passe par *le sens collectif des personnes et des corps intermédiaires* ? En effet, « il est plus que jamais vital d'approfondir aujourd'hui une culture des droits humains qui puisse sagement relier la dimension individuelle, ou mieux, personnelle, à celle de bien commun, de ce "nous-tous" formé d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui s'unissent en communauté sociale ». Deuxièmement, ont-ils conscience que l'action politique a pour responsabilité fondamentale de mettre en place *les conditions de possibilité sociales du bien commun* en tant qu'il a pour fonction de garantir une conception intégrale de la dignité humaine ? Le pape égrène alors une suite d'interrogations sur ce point¹².

Le pape introduit ensuite deux développements d'ordre anthropologique qui prolongent cette approche concrète du bien commun. Un rapport de réciprocité s'établit ainsi entre éthique et anthropologie, au lieu que l'anthropologie chrétienne ne fasse office de fondement quasi intemporel de l'éthique. Premièrement, l'homme est présenté comme un « être relationnel » de sorte que la lutte contre la solitude, « accentuée par la crise économique », est un impératif moral. Il vise en priorité les « personnes âgées », les « jeunes privés de points de référence et d'opportunités pour l'avenir », ou encore les « nombreux pauvres qui peuplent nos villes » et des « migrants » venus en Europe « en recherche d'un avenir meilleur ». La « culture du déchet », qui réduit certaines catégories de personnes à quantité négligeable, doit être combattue. Deuxièmement, l'être humain a besoin des corps intermédiaires pour épanouir ses « talents » : « la famille » d'abord, puis « les institutions éducatives : écoles et universités » portent la responsabilité de « favoriser les capacités » de la personne humaine. Cela inclut la promotion du respect et du soin envers la nature, car « l'écologie humaine » va de pair avec « l'écologie environnementale ».

Dans cette perspective, nos universités catholiques ont pour mission d'incarner le lien entre l'anthropologie chrétienne et ses conditions de possibilité concrètes.

23- Une force de résistance face aux conceptions totalisantes du rôle de l'État ou du libre marché

Une fois clarifiés le rôle circonscrit de l'Église dans le domaine politique et sa conception originale du bien commun, l'enseignement de l'éthique dans les universités catholiques peut entrer en débat avec certaines conceptions hégémoniques du rôle de l'État ou de l'économie de marché. En France, certains courants de pensée qui resurgissent périodiquement à la faveur d'événements d'actualité véhiculent une conception de la laïcité particulièrement soupçonneuse à l'endroit des religions, comme si l'État devait protéger les citoyens de leur influence néfaste. Cela conduit à un

¹² « Quelle dignité existe vraiment, quand manque la possibilité d'exprimer librement sa pensée ou de professer sans contrainte sa foi religieuse ? Quelle dignité est possible, sans un cadre juridique clair, qui limite le domaine de la force et qui fasse prévaloir la loi sur la tyrannie du pouvoir ? Quelle dignité peut jamais avoir un homme ou une femme qui fait l'objet de toute sorte de discriminations ? Quelle dignité pourra jamais avoir une personne qui n'a pas de nourriture ou le minimum nécessaire pour vivre et, pire encore, de travail qui l'oint de dignité ? »

enseignement très partial de l'histoire, d'où est gommé l'apport du christianisme catholique et protestant à l'élaboration sociale des droits et des devoirs sur lesquels repose aujourd'hui la nation. Certes, il a fallu, avec l'aide de l'État moderne, surmonter les violences religieuses, entre chrétiens et contre les Juifs ou les musulmans, mais ce travail collectif appartient précisément au patrimoine de l'Europe. Les communautés religieuses ont engagé une réinterprétation de leurs textes fondateurs et de leurs traditions pratiques qui manifestent leur contribution active à la chose publique. Notamment, la révolution industrielle a provoqué les chrétiens à mobiliser leur tradition croyante pour faire face aux problèmes nouveaux de la paupérisation des travailleurs et de l'enrichissement capitalistique. Cela a donné lieu aux grandes encycliques sociales, mais aussi à des figures de chrétiens engagés pour la justice.

L'enseignement et la recherche en éthique chrétienne ne peuvent aujourd'hui éluder une question plus fondamentale qui relève de la théorie politique : les religions sont-elles susceptibles d'enrichir l'espace public par leur manière propre de s'y investir ? Comme l'a montré le grand juriste et politologue allemand Ernst-Wolfgang Böckenförde, l'État ne peut honorer à lui tout seul toutes les ambitions qui l'animent. Il a besoin des corps intermédiaires, y compris des religions instituées, pour promouvoir la paix civile et la fraternité entre tous. Là encore, un passage par l'histoire peut compléter l'étude de l'enseignement social chrétien pour montrer comment, au cours des siècles, l'interaction avec leur milieu ambiant a permis aux chrétiens de développer une doctrine et des savoir-faire qui ont stimulé leur contribution civique. Un programme de recherche sur le bien commun, actuellement en cours à l'Institut Catholique de Paris, a souhaité remonter jusqu'à l'Antiquité, en-deçà des controverses de la modernité sur la notion de bien commun. Cette exploration est instructive, car elle montre comment les premiers penseurs chrétiens, qui avaient repris le concept chez les philosophes païens, l'ont confronté aux Écritures et à leur tradition pratique pour introduire une vision critique du pouvoir qui conteste toute forme d'exclusion de la dépendance humaine vis-à-vis de l'autorité divine¹³.

3- Approche épistémologique : transformer l'expérience de la pluralité des disciplines et des cultures scientifiques en un levier d'engagement éthique

Comme on vient de le voir, la clarification du positionnement politique de l'éthique chrétienne suppose un certain travail de clarification épistémologique. Si la recherche et l'enseignement de l'éthique dans les universités catholiques veulent gagner en recevabilité et en crédibilité, il lui faut poursuivre sur cette lancée, en s'appuyant précisément sur l'attention portée, dans la définition du bien commun à Vatican II, aux conditions de possibilité sociales de l'engagement éthique.

31- L'attention de *Gaudium et spes* à la pluralité des « cultures » et des « façons de penser » (GS 44, 2)

Dans leur élaboration du chapitre 4 demandé par Mgr Wojtyła, les rédacteurs de *Gaudium et spes* ont eu l'audace d'écrire un paragraphe novateur sur « L'aide que l'Église

¹³ Émilie Tardivel, « Le paradoxe du citoyen chrétien. L'Apologie de Justin », *Communio*, n° XXXIX, 1-2, janvier-avril 2014, p. 97-110.

reçoit du monde d'aujourd'hui » (GS 44). Ce point est bien connu. Il est question dans ce paragraphe de l'apport de l'expérience historique, du progrès scientifique et des trésors contenus dans les diverses cultures à la connaissance de la vérité. Ce texte a stimulé l'engagement désintéressé des universités catholiques dans la recherche scientifique, toutes disciplines confondues, et particulièrement dans la connaissance des cultures par les sciences humaines, sachant que le dialogue avec les cultures est la base de toute évangélisation en profondeur.

Dans la réception de ce document conciliaire, on a peut-être trop négligé en revanche son insistance sur la prise en compte de la diversité. « Pour accroître de tels échanges [avec les cultures], l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants. » (GS 42, 2) Aujourd'hui où l'expérience de la pluralité est plus prégnante encore par la mobilité internationale, les échanges sur le web et l'accès aux informations numériques, elle peut devenir le point d'ancrage de la réflexion éthique à condition que l'on travaille simultanément à en produire les conditions de possibilité concrètes, dans nos institutions telles qu'elles sont. Nous savons tous qu'on ne change pas une université par décret et qu'il faut identifier les points d'appui pour le changement en tenant compte des freins et des opportunités. Aussi, les pistes que je vais proposer pour finir sont tributaires de la situation institutionnelle dans laquelle je travaille, elles ne sont donc pas universelles mais pourront, je l'espère, servir de stimulant à la réflexion de chacun.

32- Penser les conditions de possibilité de l'élaboration d'une réflexion éthique en contexte de diversification des savoirs

On parle beaucoup d'interdisciplinarité dans les universités catholiques, en raison notamment du rôle structurant que sont appelées à y jouer la théologie et la philosophie. « While each discipline is taught systematically and according to its own methods, *interdisciplinary studies*, assisted by a careful and thorough study of philosophy and theology, enable students to acquire an organic vision of reality and to develop a continuing desire for intellectual progress. » (*Ex corde Ecclesiae*, 20) De fait, je constate que les étudiants d'aujourd'hui sont attirés par les cursus bi-disciplinaires. Ainsi, dans une licence de « Droit et sciences politiques », les fondements du droit sont enseignés en rapport avec une réflexion sur la finalité des institutions nationales et internationales, ce qui permet aux étudiants d'accéder à une compréhension plus organique du droit, en évitant le positivisme juridique. Ou encore, une licence d'« Histoire de l'art et allemand » permet d'associer l'acquisition de compétences linguistiques, bi-culturelles et de critique artistique. Toutefois, quand il s'agit d'initier les étudiants à l'éthique au sein de ces cursus, on a tendance à construire l'enseignement sur les grands concepts de la morale, certes en ayant soin de les mettre à l'épreuve de cas pratiques permettant aux étudiants de s'exercer à les mettre en œuvre. Le risque est alors de faire de l'éthique un champ du savoir en soi, déconnecté des apprentissages rationnels qui s'effectuent dans les autres disciplines.

Pour dépasser cette difficulté, il importe de se souvenir qu'à la base de la vie morale, on trouve un certain nombre d'expériences fondamentales qui se présentent

sous une forme assez semblable dans la pratique des autres disciplines parce qu'elles innervent l'exercice de la raison théorique et pratique. Jacques Maritain insistait sur l'ancrage expérimental et sensoriel des concepts moraux à l'instar des autres concepts, en amont de leur élaboration scientifique¹⁴. Il conviendrait que nos institutions s'efforcent de recueillir et de favoriser de telles expériences, car elles peuvent servir de support à l'intégration de l'éthique par des personnes venant d'horizons disciplinaires distincts. Cela est vrai de l'enseignement comme de la recherche, où des chercheurs appartenant à des champs disciplinaires différents peuvent s'aider mutuellement à progresser dans l'identification des questions éthiques les plus pertinentes pour leurs disciplines respectives. Citons notamment : la découverte en soi d'un ébranlement ou d'une mise en mouvement dont on n'a pas totalement l'initiative et qui amorce un dépassement de soi¹⁵ ; le fait de se risquer à une prise de position personnelle, qui engage l'acte de la connaissance et en spécifie l'enjeu épistémologique¹⁶ ; la rencontre d'un questionnement inédit qui remet en question la totalité de notre vision du monde¹⁷ ; la confrontation à un événement qui scandalise et provoque une conversion morale¹⁸. À mon sens, ce n'est que dans la mesure où les chercheurs et les étudiants de disciplines diverses identifient un terrain commun sur l'une ou l'autre expérience de ce type qu'ils pourront faire un pas de plus dans l'élaboration scientifique de l'interdisciplinarité. Il seront alors plus aptes à déterminer un objet partagé de recherche en éthique qui soit véritablement digne d'intérêt pour eux. Faute d'en venir à ce niveau d'authenticité et d'appropriation en profondeur, la recherche et l'enseignement dans le domaine de l'éthique resteront des activités périphériques, en contradiction avec la vocation même de l'éthique.

33- Approfondir les différences et apprendre à les apprécier

N'oublions pas que les différences exercent sur nous une sorte de fascination : elles nous attirent, mais simultanément elles nous font peur. C'est l'angoisse existentielle

¹⁴ « Le concept de bien a une origine expérimentale comme tous nos autres concepts. Un bon fruit, un bon climat, une bonne promenade. [...] En fait, les hommes ont l'idée, la notion universelle ou intelligible de bien, mais qui d'abord, au plan expérimental, connote une expérience sensorielle. [...] Le bien ne peut pas être strictement défini par l'amour ou le désir, parce qu'il n'y a pas de définition stricte des notions premières, mais on peut dire que le bien est défini au sens large du mot, c'est-à-dire exprimé ou manifesté, décrit, par l'amabilité, la désirabilité. [...] La notion de bien est une notion première qui surgit d'un coup, sous un certain angle de vision, pour révéler une nouvelle face de l'être, un nouveau mystère intelligible consubstantiel à l'être. » (Jacques Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951, p. 26-29.)

¹⁵ « Par son intériorité, [l'homme] dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. » (GS 14, 2)

¹⁶ Pour l'ethno-psychanalyste Georges Devereux, le moment spécifique de chaque discipline est défini par la manière dont l'observation y est transformée en donnée, lorsque l'observateur s'exclame en lui-même : « Et c'est cela que je perçois ! » (Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p.393-397.)

¹⁷ « Je suis venu dans le monde pour une remise en question, afin que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles. » (Jn 9, 39)

¹⁸ Camus rapporte le scandale que représenta, pour un jeune de vingt ans, le spectacle de soldats que l'on avait massacrés et mutilés de manière obscène pendant la guerre du Maroc en 1905 : « Ils ont tort. Un homme ne fait pas ça. [...] Non, un homme ça s'empêche. Voilà ce qu'est un homme, ou sinon... » (Albert Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard-Folio, 1994, p. 78.)

de l'altérité, dont nous savons qu'elle culmine dans la différence sexuelle mais se manifeste également face à la différence des générations et des cultures. Cette épreuve de l'altérité exige que l'on cultive les vertus de patience, de respect et de compréhension mutuelle afin que la peur de l'autre ne dégénère pas en violence. Plus fondamentalement, seul l'amour est à même de nous sauver de cette peur devant la différence car il nous prépare à la joie de la découverte mutuelle et de la communion sans confusion. Seul l'amour, qui vient de Dieu et qui conduit vers Dieu, nous remet dans la perspective du dessein créateur. Le livre de la Genèse nous révèle que Dieu crée en séparant : les ténèbres et la lumière, la terre et le ciel, les animaux et les êtres humains, l'homme et la femme. Toutes ces différences sont déclarées bonnes, comme est bonne l'œuvre continuée de la création, que la Bible présente comme une aventure d'alliance entre Dieu et le monde créé.

Si l'éthique comporte un moment théorique, rappelons qu'elle est avant tout une discipline expérimentale et pratique. Les universités catholiques européennes peuvent saisir l'opportunité d'échanges construits sur un horizon commun d'interprétation, celui qui fonde l'Europe et celui qui fonde les institutions catholiques d'enseignement supérieur et de recherche. La mobilité des enseignants et des étudiants est une opportunité formidable pour partir à la découverte des différences qui enrichissent l'humanité. Le fait de partager un projet commun aide à surmonter la peur de la différence qui subsiste au fond de chacun de nous, et à consentir à l'effort considérable que demande l'acceptation des différences d'autrui, sans qu'elles soient réduites au déjà connu. À travers ce long voyage, l'enjeu est tout bonnement de témoigner que l'on peut aimer les différences voulues par le Créateur et ainsi subvertir l'ignorance et la haine qui menacent toujours de se loger à proximité des différences entre les humains. La ressaisie de la doctrine de la création est sans doute une étape cruciale, précisément, pour dépasser les oppositions que j'évoquais au début entre les tenants d'un catholicisme identitaire et les partisans de l'autonomie de l'éthique. La théologie peut tenir humblement son rôle dans travail collectif, en partant des réalités concrètes de notre monde riche en différences, à commencer par les différences religieuses¹⁹. Elle peut aider à percevoir, dans la foi et dans la raison, que Dieu a voulu une création bourrée de différences, et donc de divergences à partir desquelles la communion est à construire sur un chemin de sainteté²⁰. Belle aventure s'il en est !

¹⁹ Claude Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei 247), 2006.

²⁰ Concernant cette approche positive des différences inhérentes à l'œuvre divine de la création, qu'il me soit permis en ce lieu d'exprimer ma dette à l'égard de l'œuvre du théologien moraliste Enda McDonagh, professeur émérite à Maynooth, notamment pour ce très beau recueil d'articles : *Vulnerable to the Holy: In Faith, Morality and Art*, Dublin, The Columba Press, 2004.