

# Loi naturelle et anthropologie biblique

par Jean BUDILLON

Pour ainsi dire simultanément la Congrégation pour la doctrine de la foi et le Conseil de la Fédération protestante de France ont publié chacun un texte<sup>1</sup> sur les problèmes éthiques soulevés par les pas de géant que sont en train de faire la biologie et la technique médicale en tout ce qui concerne la transmission de la vie humaine.

Ces deux textes donnent une fois de plus aux mass media l'occasion de dénoncer l'opposition qu'il y aurait entre deux façons d'aborder les problèmes éthiques : alors que le document protestant se déclare ouvertement et exclusivement « à l'écoute individuelle et communautaire de la Bible<sup>2</sup> », on remarque que le document catholique fait largement appel aux notions de « nature » et de « loi naturelle » pour dire aussitôt qu'il présente, comme toujours en pareil cas, une absence à peu près complète de référence à l'Écriture. Ces deux textes refléteraient également la distance existant entre deux façons que des « responsables » d'Église ont de concevoir le rôle qu'ils pensent avoir à remplir à l'égard des fidèles : d'un côté, on a une *Instruction*<sup>3</sup> émanant d'un Magistère qui s'affirme conscient qu'il doit obéir à l'ordre du Seigneur d'enseigner à tout homme ce qu'il a prescrit (Mt 28, 20)<sup>4</sup> ; d'un

1. Il s'agit de *Donum vitae*, publié le 22 février 1987, et de *Biologie et éthique*, publié le 19 mars 1987. Cf. ci-après, pp. 274-279, le texte de l'Introduction de *Donum vitae*, où sont exposés les fondements théologiques sur lesquels s'appuie la Congrégation pour la doctrine de la foi dans la suite de son document. On trouvera le texte intégral de celui-ci dans *L'Osservatore Romano*, édition française, du 17 mars 1987 (n° 11), pp. 7-13, ou dans *La Documentation catholique*, T. LXXXIV, n° 7 (5 avril 1987). Quant au texte de *Biologie et éthique*, il est publié ci-après pp. 280-283.

2. Cf. ci-après, p. 281.

3. C'est ainsi que se nomme lui-même le document *Donum vitae* : « Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation ». Cf. *L'Osservatore Romano*, *op. cit.*, p. 7.

4. Cf. Introduction, § 1 (ci-après, p. 275) : « Le Magistère de l'Église (...) entend proposer, en vertu de sa mission évangélique et de son devoir apostolique, la doctrine morale etc. »

autre côté, on a des *Lignes de réflexion*<sup>5</sup> proposées aux hommes à qui elles s'adressent avec le souci de leur laisser toute liberté et toute responsabilité dans le choix de leur décision. Certes enseigner son interlocuteur et faire appel à sa responsabilité morale sont loin d'être deux attitudes incompatibles entre elles ; mais, lorsque les mass media font une lecture superficielle et pas toujours innocente des textes, ils se plaisent aussitôt à déceler une opposition là où il n'y a que différence d'objectifs.

On se trouve interpellé par une telle persistance à vouloir trouver des oppositions aussi fondamentales entre les prises de position officielles catholique et protestante, chaque fois qu'elles se prononcent sur les problèmes éthiques. Y a-t-il finalement un fondement à cela ? Y a-t-il des obstacles réels qui feraient que les Églises concernées ne pourraient pas se rencontrer dans des attitudes communes en de tels domaines ? Le débat qui est en jeu dans les documents auxquels nous venons de faire allusion n'intéresse donc pas simplement les moralistes, les biologistes et les médecins. Il a une portée œcuménique. Ainsi, notre propos, dans ce qui suit, ne sera pas d'analyser les documents en question et de porter un jugement critique sur les réponses concrètes qu'ils tentent de donner aux interrogations soulevées par les techniques biologiques et médicales. Nous voulons simplement essayer de faire ressortir les données essentielles sur lesquelles se fondent la préoccupation et l'enseignement du Magistère de l'Église catholique, lorsqu'il a à se prononcer sur ce qui concerne, en particulier, l'amour humain et la transmission de la vie. C'est l'occultation de plus en plus prononcée aujourd'hui de ces données qui fausse dès le point de départ les discussions soulevées par cet enseignement. Nous voudrions montrer qu'elles méritent d'être prises en considération avec une certaine bienveillance. Le dialogue œcuménique peut sans doute avoir à y gagner.

### *Les notions de « nature » et de « loi naturelle »*

Il faut reconnaître que ce qui constitue la principale pierre d'achoppement aux yeux de tous ceux qui contestent l'enseignement du Magistère catholique est son recours constant, dans le domaine dont il est question ici, aux notions de « nature » et de « loi naturelle ». Les objections sont faites soit au nom de l'Écriture qui opposerait la Parole de Dieu à la nature, soit au nom de la philosophie moderne pour qui ces notions sont totalement désuètes et relèveraient d'une philosophie moyenâgeuse à tout jamais périmée.

On n'a ici que l'embarras du choix pour apporter des citations où ces objections, venant de l'un ou l'autre point de vue, sont exposées sans aucun fard.

Voici un exemple de critique faite à partir de la Bible :

Contrairement à ce que l'on affirme souvent, la Bible ne suggère nullement que la nature est parfaite (...). Ici nous touchons du doigt une opposition relativement tranchée entre le Judaïsme et le Christianisme à propos du concept de nature. Dans l'ensemble, la

5. C'est ainsi que se nomme lui-même le document *Biologie et éthique* : « Éléments de réflexion proposés par la Fédération protestante de France ». La note qui l'accompagne précise : « Il ne s'agit pas d'une "instruction" mais d'"éléments de réflexion" s'efforçant d'apporter un éclairage évangélique » (Cf. ci-après p. 280).

théologie catholique, notamment, a eu tendance à valoriser la nature telle qu'elle était, à l'état brut, comme quelque chose qu'il fallait respecter a priori. La nature serait, dans son intégrité, un don divin et les voies de la nature seraient les voies de la Providence. C'est ce qui a amené les instances catholiques, dans le monde contemporain, à prendre des attitudes nécessairement conservatrices devant les solutions non naturelles que la science propose pour résoudre certains problèmes de notre temps. Il y a là une sorte de dogme : laisser faire la nature<sup>6</sup>.

Quant aux objections faites au nom de la philosophie, les voici, par exemple, clairement formulées :

La catégorie de nature, si chère au magistère catholique romain, ne m'a pas servi de critère pour classer les méthodes de régulation des naissances (...) La nature biologique ou la connaissance scientifique que l'on peut en avoir ne peut (... pas) servir de norme éthique.

Le fait de considérer la nature biologique comme norme ne me paraît pas pouvoir résister à la critique de la philosophie des sciences et de la cosmologie contemporaines.

Qu'est-ce qui porte à croire qu'il est préférable pour l'homme de se soumettre à la nature plutôt que d'en orienter l'évolution ?

Fonder l'éthique sur la nature conduit à nier la transcendance de l'homme par rapport à la nature<sup>7</sup>.

On pourrait aligner beaucoup d'autres textes reprenant les mêmes arguments, au nom de la Bible ou de la philosophie. Il n'y a pas à solliciter ceux que nous venons de citer. Ils disent bien ce qu'ils veulent dire. On ne peut être que surpris de constater à quel point tous ceux qui s'expriment ainsi, même parmi ceux qui entendent être bienveillants dans leur effort de compréhension de la doctrine catholique en général, passent ici radicalement à côté du sens que le Magistère entend donner aux mots qu'il emploie.

Le concept de « nature » recouvre aujourd'hui beaucoup d'acceptions et il est certes facile de jouer sur les ambiguïtés que cela peut susciter. C'est ainsi qu'il peut renvoyer à l'ensemble du monde physique (ce qui relève des sciences « naturelles » ou de la philosophie de la « nature ») ou bien à l'état primitif d'un être ou d'une chose qui n'a pas subi l'intervention de l'homme (le « naturel » étant ici opposé à l'« artificiel », l'homme à l'état de nature — le bon sauvage de Jean-Jacques Rousseau — à l'homme civilisé). Mais c'est aussi un sens du mot encore courant aujourd'hui et que donnent les dictionnaires que celui de : ensemble des caractères et des propriétés propres à un être et par lesquels on peut le définir. Quand le Magistère catholique recourt au concept de nature, il entend parler essentiellement, sauf évidemment quand le contexte appelle un autre sens, de la nature de l'homme, de ce qui fait qu'un homme est homme. Sa préoccupation primordiale est de mettre en garde contre tout ce qui « dénature » l'homme, tout ce qui peut le « déshumaniser ». Il n'a aucune raison — et n'a pas la prétention — de refuser l'artificiel au nom du naturel ou d'identifier la nature de l'homme à uniquement ce qui est biologique en lui, mais il considère comme relevant de sa mission (nous verrons pourquoi) d'attirer l'attention sur tout ce qui risque, dans les entreprises humaines, de détruire l'homme et même sur le devoir « naturel » qu'a celui-ci de devenir toujours plus homme.

6. Josy EISENBERG, *A Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 132.

7. Jean-François MALHERBE, *Engendrés par la science* (ouvrage publié en collaboration avec Édouard Boné), Paris, Le Cerf, 1985, pp. 48-49, 55, 90 et 91.

Le problème qui se pose alors, si on veut pouvoir poursuivre le débat, est celui de la détermination de la nature de l'homme. Y a-t-il une nature de l'homme ? et si oui, comment la caractériser ? Ces questions ont une dimension philosophique qu'on sera peut-être amené à rencontrer en cours de route, mais, au plan qui est le nôtre, elles sont avant tout d'ordre théologique, c'est-à-dire biblique. La réponse à y apporter ne nous apparaîtra valable que si elle peut s'exprimer en termes bibliques. Finalement le problème est de savoir s'il y a une anthropologie biblique.

Énoncer ainsi le problème peut peut-être surprendre. Il est de bon ton, en effet, d'affirmer que, si dans l'Église catholique on utilise la notion de nature, c'est parce qu'elle l'a empruntée à Aristote, le plus philosophe et le plus païen des philosophes de l'antiquité. Et l'un des principaux responsables de l'opération serait son « très fidèle » disciple, saint Thomas d'Aquin. Indépendamment de l'inspiration profondément biblique de la pensée de celui-ci, il faut au moins remarquer que la notion de nature a fait son entrée dans le langage de l'Église par la grande porte et à un moment où Aristote était totalement oublié : c'est une notion qui s'est imposée d'emblée aux premiers Conciles œcuméniques quand il s'est agi de définir les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité (en particulier il a bien fallu parler de la « nature humaine » du Christ)<sup>8</sup>. Et, par delà les Conciles, nous sommes renvoyés à l'Écriture elle-même qui nous apprend que nous sommes appelés à devenir « participants de la nature divine » (*theias koinōnoi phuseōs*) (2 P 1, 4) et que, par ailleurs, il doit exister entre l'homme et la femme « des relations naturelles » (*ten phusiken chresin*) (Rm 1, 26 et 27), lesquelles sont abandonnées par d'aucuns pour des relations « contre nature » (*para phusin*) (v. 26). Il n'est peut-être pas si sûr que cela que, lorsque le Magistère de l'Église catholique a recours au concept de « nature », il délaisse l'univers biblique pour s'installer dans celui d'une philosophie périmée.

### *L'anthropologie biblique*

Nous avons donc à essayer de cerner la façon dont la Bible conçoit la nature humaine, à déterminer son anthropologie. Pour cela, l'exégèse historico-critique ne peut évidemment pas nous être d'un grand secours, puisqu'il s'agit en fait pour nous de nous mettre à l'écoute du Seigneur qui a quelque chose à nous dire, quelque chose nous concernant directement, et qu'il faut prendre l'Écriture comme un tout, inspiré par un unique Esprit-Saint. La tradition juive, dans sa conscience d'être porteuse du sens de l'Écri-

8. De même, ce n'est pas à Aristote que la théologie latine a emprunté le terme de *substantia* qui lui a servi à forger celui de *transsubstantiatio*, lorsqu'il lui a fallu affirmer que la présence réelle du Christ dans l'eucharistie n'est nullement à concevoir dans le sens d'une présence matérielle. En fait, le terme de *transsubstantiatio* est apparu au XII<sup>e</sup> siècle, avant la redécouverte en Occident de la métaphysique d'Aristote, et le père Paul-Laurent CARLE (*Le sacrifice de la Nouvelle Alliance : consubstantiel et transsubstantiation [de l'Incarnation à l'Eucharistie]*, 2<sup>e</sup> édition augmentée, Bordeaux, Imp. Taffard, 1981) a bien montré qu'il fait appel au concept de « substance » (*ousia*) tel qu'il a été utilisé au Concile de Nicée, lorsque celui-ci a défini que le Père et le Fils sont consubstantiels (*homoousioi*). Il va sans dire que cette notion de *ousia* n'a rien à voir avec celle de « nature » (*phusis*) que nous envisageons ici, malgré la traduction regrettable, donnée par le Missel francophone officiel, du mot *homoousios* par « de même nature ».

ture et telle qu'elle s'exprime dans le Midrash, est très éclairante sur ce point. Elle est en mesure de nous guider dans la lecture des textes et nous allons donc partir d'elle.

Elle relève dans la Bible, pour dégager son anthropologie, deux séries de trois termes chacune. La Bible, en effet, utilise trois mots différents pour désigner l'âme humaine ou plutôt l'être humain et à ces trois mots en correspondent trois pour désigner l'homme : cela donne la possibilité de discerner et de désigner trois dimensions essentielles de l'être humain.

Le premier mot que nous trouvons pour désigner l'âme est *nephesh*, qui est ce qu'on pourrait appeler, pour faire vite, l'âme végétative. En vivant au niveau de la *nephesh*, l'homme est *adam*, mot qui n'a pas de féminin ou, si on veut lui en trouver un, ce sera le mot *adamah*, la terre (la glaise, la boue) dont est fait l'*adam* (Gn 2, 7) ainsi que les animaux (Gn 2, 19) ; d'ailleurs il n'y a pas un jour de la création qui est réservé à l'*adam* : il est créé le même jour que les animaux vivant sur la terre ferme (Gn 1, 24-26) et il a la même nourriture que tous les animaux (Gn 1, 29). Donc l'homme biologiquement parlant n'est qu'une espèce parmi les autres espèces animales. Il est un « terreux » fait de terre, un *homo* fait de *humus* ; il est, comme dit saint Paul, *khoikos* et *ek gês* (1 Co 15, 47). A ce niveau, il n'a qu'une sexualité animale. *Adam* est mâle et femelle (*zekhar ouneqevah*, Gn 1, 27), puis mâle ou femelle lorsqu'intervient la sexualité proprement humaine en Gn 2 ; d'ailleurs, biologiquement et psychologiquement parlant, il y a du féminin chez tout mâle, du masculin chez toute femelle. Mais de toute façon, on ne peut parler qu'en termes biologiques, en termes de *zekhar* et de *neqevah*, puisque, et c'est significatif, le mot *adam* n'a pas de féminin<sup>9</sup>. C'est ainsi qu'on peut lire dans la Bible : « Lorsque Dieu créa adam (...), il les créa mâle et femelle, les bénit et les appela *adam* » (Gn 5, 1-2).

On rencontre dans la Bible un deuxième mot pour désigner l'âme : *rouah*. C'est parce qu'il a une *rouah* que l'homme peut entrer en communication et en communion avec d'autres semblables à lui, qualité qu'alors d'emblée il ne peut que refuser aux animaux (Gn 2, 20). L'homme est devenu personne, il est devenu *ish* et dès qu'apparaît, détachée de lui (v. 22), face à face avec lui, celle qui est un autre lui-même au féminin, il l'appelle *ishah* (v. 23). Alors que l'hébreu n'a aucun mot, même d'une autre racine, pour dire *adam* au féminin, il est la seule langue au monde, semble-t-il, capable de mettre le mot « homme » au féminin, quand cette fois-ci (mais nous sommes limités par la langue française qui n'a qu'un seul mot pour dire

9. C'est ainsi également que, en grec et en latin, aux mots *anthrôpos* et *homo* ne correspondent pas de féminin. On connaît la petite anecdote qui eut lieu au deuxième concile de Mâcon en 585 et qui nous est relatée par saint Grégoire de Tours (*Historia Francorum*, VIII, 20) (on n'en trouve, et pour cause, aucune trace dans les actes de ce concile) : un évêque, anonyme, fit remarquer qu'on ne devrait pas employer le mot *homo*, qui est masculin, pour désigner un individu de sexe féminin (cela pour exprimer son appartenance à l'espèce humaine). Sa difficulté était d'ordre purement grammatical et nullement théologique ; ses collègues n'eurent pas de peine à le convaincre que c'était un faux problème, notamment en lui citant dans la Vulgate Gn 5, 2. C'est à partir de ce petit fait divers qu'on a forgé la légende, encore tenace aujourd'hui, selon laquelle il y eut un concile pour délibérer sur la question de savoir si la femme avait une âme et même pour la lui refuser.

« homme ») il s'agit de l'homme-personne et non plus seulement de l'homme-animal<sup>10</sup>. Alors que le nom d'*adam* est imposé par Dieu (Gn 5, 2), c'est l'homme lui-même qui se désigne comme *ish* quand il donne le nom d'*ishah* à sa compagne : il se reconnaît comme personne quand il la reconnaît elle-même comme personne<sup>11</sup>. Il entre dans la relation personnelle qu'est la *rouah*. Et c'est précisément dans le couple et dans le couple stable et durable, là où l'*ish* peut dire *ishah* et l'*ishah* dire *ish* (ce qui n'est concevable que dans un déploiement dans le temps et non dans un acte éphémère), que se réalise éminemment la relation personnelle. La différence sexuelle était biologique au premier niveau ; elle n'est pas niée dans ce second niveau qui au contraire la présuppose, mais elle devient personnelle et « personnalissante ».

Il existe un troisième mot biblique pour dire l'âme humaine, celui de *neshamah* : il permet de désigner la dimension par laquelle l'homme est en mesure d'accéder à une relation personnelle avec Dieu lui-même. Il est rendu *capax Dei*. L'homme, certes, comme les animaux, est fait avec de la terre, il a en commun avec eux les fonctions physiologiques de la nutrition, de la croissance, de la reproduction et de l'élimination des déchets ; mais en même temps il est la seule créature qui a le privilège, pour devenir *nepshesh* vivante, de recevoir la vie directement de Dieu dans une *neshamah* (Gn 2, 7). L'homme est alors *enosh*, mot qui de nouveau n'a pas de féminin. Saint Paul dira que dans le Christ il n'y a plus ni homme ni femme (Ga 3, 28). Cela ne veut pas dire que l'*ish* et l'*ishah* se retrouvent résorbés dans l'*adam*, le *khoikos*, par un retour en arrière, mais qu'au contraire la troisième dimension humaine, dont le Christ donne la réalisation définitive, la dimension d'*epouranios* (1 Co 15, 48), élimine tout ce que la différence sexuelle dans les personnes peut entraîner d'inégalité (ainsi que toute inégalité entre hommes et en particulier entre membres du peuple élu et gens issus des nations : il n'y a ni Juif, ni Grec, Ga 3, 28). Il faut d'ailleurs remarquer, comme se plaît à le souligner André Néher<sup>12</sup>, que, en fait, dans la Genèse, Adam et Ève parlent, mais ne se parlent pas encore ; il faut attendre l'homme de Dieu Abraham, celui par qui précisément commence l'histoire sainte, l'histoire de l'Alliance, pour que le discours s'inscrive dans le couple selon la promesse qui lui avait été faite à l'origine. Sarah apparaît alors comme « la première femme vraiment femme de la Bible, première femme à n'être pas l'ombre de l'homme »<sup>13</sup>.

10. Pour reprendre l'exemple du grec et du latin, nous avons dans ces langues les mots *aner* et *vir* auxquels correspondent les féminins *gunè* et *femina*. Mais à la différence de l'hébreu, ce ne sont pas des formes féminines des masculins correspondants. De là l'impossibilité de traduire, dans ces langues comme en français, Gn 2, 23 en respectant ce qui est beaucoup plus qu'un jeu de mots, en fait toute une anthropologie. La Vulgate s'en tire d'une façon peu élégante en traduisant *ishah* par *virago* ; de même Luther qui a pris le mot de *Männin*, ayant le même sens que *virago* !

11. On saisit alors — soulignons-le rapidement au passage — toute la force de l'exclamation que, selon le prophète Osée (2, 18), Dieu attend d'Israël, son épouse infidèle, quand elle reviendra à lui : *ishi* (mon *ish*). Il lui suffira d'être capable de prononcer ce seul mot pour retrouver par le fait même sa véritable identité.

12. *L'exil de la Parole*, Paris, Le Seuil, 1970, pp. 102 ss., 125.

13. Jean VANEL, *Le livre de Sara*, Paris, Le Cerf, 1984, p. 64.

Il est évident que les distinctions que nous venons de dégager à la lumière de la Bible ne signifient pas qu'un être humain aurait trois âmes pas plus qu'il ne serait la réunion de trois êtres différents. Et ce serait encore bien moins biblique que de l'imaginer comme constitué d'une âme enfermée dans un corps à la manière d'un oiseau dans une cage. Il faut affirmer avec la Bible, dans une terminologie que *Donum vitae* reprend à saint Thomas, l'unité substantielle de l'homme<sup>14</sup>. L'homme est un : il est tout entier un être doué d'une vie biologique, tout entier un être personnel se réalisant dans la communion avec d'autres personnes et tout entier un être saisi par Dieu dans un rapport personnel avec lui et appelé à devenir participant de la nature divine (2 P 1, 41) pour être tout entier *epouranios* (1 Co 15, 48). Ce n'est que dans l'intégration de ces trois dimensions humaines que s'inscrit dans *ADaM* la *DeMuT* divine, la ressemblance de Dieu (ce n'est évidemment pas par un pur hasard que Gn 1, 26 associe ces deux mots de même consonance), il est l'image de Dieu. Ce qui est image de Dieu, ce n'est pas un être qui se serait libéré de toute dimension biologique, c'est l'*adam* fait à l'origine avec de la *adamah* et ayant dès l'origine vocation à devenir cette image, en passant par la relation personnelle et relationnelle de l'*ish* - *ishah*. Chaque fois qu'on aura à considérer l'homme dans ces deux dernières dimensions, on ne pourra pas ne pas prendre en compte qu'il s'agit d'un *adam*, ayant une vie biologique qui fait partie de sa nature. Mais, également, chaque fois qu'on aura à considérer celle-ci (par exemple quand il faudra soumettre l'homme à des techniques biologiques ou médicales), on ne pourra d'aucune façon agir comme s'il n'était pas bien autre chose qu'un simple animal. « Le corps humain est une part constitutive de la personne laquelle se manifeste et s'exprime à travers lui. (...) Le corps est la manifestation de la personne elle-même » (cardinal Joseph Ratzinger)<sup>15</sup>.

Telle est, esquissée à grands traits, l'anthropologie biblique, celle que nous avons à prendre en compte dès que nous nous demandons ce qu'est l'homme, autrement dit quelle est la nature de l'homme. Ce qui fait qu'un homme est homme, ce sont ces trois dimensions dans l'unité d'un être où elles ont à se déployer en harmonie entre elles et dans le dynamisme que cela implique. La nature humaine est définissable, délimitable, en ce sens qu'il faut savoir prendre garde à tout ce qui la contredit, à tout ce qui risque de dénaturer l'homme, de le déshumaniser ; mais elle n'est pas un donné figé et imposé en tant que tel dès le point de départ, puisqu'il est de la nature de l'homme précisément d'être doué de liberté, d'avoir à agir par lui-même pour se réaliser et pour devenir ce qu'il est.

Certes le mot *natura* en latin vient de *nascor* et signifie d'abord : l'action

14. Introduction, § 3. Il y est également dit que la personne humaine a à se réaliser comme une « totalité unifiée » dans la ligne de sa vraie nature (*ibid.*). Cf. ci-après, p. 276.

15. « Aspects anthropologiques de l'Instruction "Donum vitae" dans *La Documentation catholique*, LXXXIV (1987), n° 7, p. 362. Le cardinal Ratzinger reprend là ce qui est dit dans le document lui-même : « Le corps humain ne peut être considéré seulement comme un ensemble de tissus, d'organes et de fonctions ; il ne peut être évalué de la même manière que le corps des animaux, mais il est partie constitutive de la personne qui se manifeste et s'exprime à travers lui » (Introduction, § 3 ; cf. ci-après pp. 276-277).

de mettre au monde, le fait de la naissance<sup>16</sup>. De là il signifie ce qui est donné à l'homme à sa naissance, d'une façon générale ce qui est donné à un être quand il vient à l'existence et qui le spécifie. On peut alors, en jouant sur l'étymologie, lui opposer tout ce qui est acquis par la suite. C'est ainsi que le Vocabulaire de la philosophie de Lalande aligne notamment les définitions suivantes du mot « nature » : « A. Principe considéré comme produisant le développement d'un être et réalisant en lui un certain type (...). B. Essence d'un genre, ensemble des propriétés qui le définissent (...). C. Par suite tout ce qui est inné, instinctif, spontané dans une espèce d'être et notamment dans l'humanité ; s'oppose à ce qui est acquis par l'expérience individuelle ou sociale (...) La nature est l'état où naissent les hommes. »<sup>17</sup> Ces définitions sont évidemment légitimes, mais il ne faut pas mettre n'importe quelle définition sous l'expression de « nature humaine » quand elle est utilisée par le Magistère de l'Église catholique. Il faut justement bien voir que la nature de l'homme ne se réduit pas à la *nephesh*, à la dimension biologique qu'il reçoit à sa naissance. Au moment de la création de l'humanité, comme au moment de la naissance de chaque individu humain, l'homme s'entend appelé à se réaliser librement dans des relations personnelles et à se construire lui-même comme image de Dieu<sup>18</sup>. Ainsi, loin de la contredire, la culture répond au vœu même de la nature de l'homme, puisqu'il est de sa nature d'avoir à se réaliser progressivement par son activité propre et par son acquis. De même, l'opposition que l'on peut faire entre le naturel et l'artificiel présente une grave ambiguïté lorsqu'il s'agit de l'homme. L'artificiel est ce qui s'ajoute à ce qui est donné à la naissance (tous les instruments que l'homme invente pour prolonger la perception de ses organes des sens ou les possibilités de ses organes moteurs) ou ce qui le remplace (les prothèses pour les organes défaillants). Cet artificiel-là, dans toute la mesure où il n'empêche pas l'homme d'être homme, mais même lui permet de l'être mieux, est pleinement légitime. Mais lorsqu'il s'agit non plus de remplacer ou de seconder un organe ou une fonction défaillants, mais de supplanter un acte humain en tant que tel, un acte dans lequel l'homme est engagé comme être libre et responsable et où il se réalise comme homme, il y a alors atteinte à la nature de l'homme telle que nous la définissons. On peut améliorer la vue de quelqu'un par des lunettes, on ne peut pas remplacer son acte de regarder librement ce qu'il veut regarder par un acte qui n'est pas posé par lui mais par quelqu'un d'autre. C'est précisément le problème qui est posé par la FIVETE : là il ne s'agit pas simplement de remédier à une défaillance de certains organes, mais de remplacer l'acte relationnel et personnel entre deux époux dans lequel doit commencer une nouvelle vie par un acte de laboratoire posé par une tierce personne. C'est cet artificiel

16. On a par exemple les expressions *natura filius* chez Cicéron, *natura frater* chez Tite Live, *natura pater* chez Tertullien pour dire : fils, frère, père par la naissance. Cf. notamment Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, au mot « natura ». De même, en grec, *phusis* dérive de *phuô* et a d'abord signifié l'action de faire naître. Cf. M.-A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, au mot « phusis ».

17. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6<sup>e</sup> édition, Paris, P.U.F., 1951, pp. 667-668.

18. C'est le sens du commandement qui donne toute sa raison d'être à la Torah : « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2) et qui est repris par Jésus : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48).

là qui est dénoncé comme dénaturant une relation personnelle, comme dénaturant l'homme.

Il suffit de lire l'Introduction de *Donum vitae* pour se rendre compte que ce sont bien les trois dimensions de l'homme dans l'anthropologie biblique que le Magistère de l'Église a en vue chaque fois qu'il a recours au concept de nature humaine. S'il lui arrive de souligner, quand c'est nécessaire, la dimension naturellement biologique de certains actes humains, c'est tout simplement en raison du principe si bien énoncé par Pascal : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Mais il n'en souligne pas moins que même le biologique, dans l'homme, n'est jamais purement animal et qu'il doit être toujours « humanisé » pour précisément rester conforme à la nature de l'homme. Nous ne voyons pas comment, si on veut bien lire les textes de près, on peut prétendre que le Magistère prend la nature biologique comme norme de la moralité.

Certes, il faut déplorer qu'une certaine restriction dans le langage, dont l'origine remonte d'ailleurs à saint Paul lui-même (Rm 1, 26), a fait qu'on en est venu à parler de « péchés contre nature » pour désigner une certaine catégorie de péchés dans un domaine bien précis. Mais il ne faut pas se laisser prendre à ce qui pourrait être aujourd'hui un piège du langage. Pour rester dans le domaine sexuel, il faut dire que tout ce qui porte gravement atteinte à une relation pleinement humaine et personnelle entre deux époux dans l'ensemble d'une vie conjugale est tout autant, sinon plus, contre nature. Par ailleurs un mensonge grave, une injustice, un meurtre sont autant de péchés contre nature puisqu'ils perturbent la vie relationnelle qui est naturelle à l'homme. C'est au nom de la nature humaine que le Magistère prend la défense des droits de l'homme.

### *Nature humaine et éthique*

Dans les derniers paragraphes qui précèdent, nous avons été amené, à partir de l'anthropologie, à parler en termes d'obligation morale. La considération de la nature humaine semble donc conduire nécessairement à une éthique. Cependant, c'est peut-être au moment où le Magistère catholique rappelle cette éthique qu'il se voit le plus fortement accusé de perdre de vue l'enseignement biblique pour s'en éloigner dangereusement. Voyons comment se présente le problème.

Toute éthique comporte des jugements de valeur, des orientations, des lois. La Bible, y compris le Nouveau Testament, est, en fait, constituée en grande partie de commandements, de prescriptions, d'exhortations parénétiqes. Or, on en trouve fort peu qui touchent même de loin au domaine qui nous occupe en ce moment, celui de la bioéthique. C'est bien ce que constate aussi la Fédération protestante de France dans ses « lignes de réflexion »<sup>19</sup> et cela s'explique évidemment par le fait que pour les générations bibliques nos techniques actuelles n'étaient pas soupçonnables et bien des problèmes ne se posaient pas. Est-ce que cela signifie qu'il n'y a aucune loi divine en ce domaine et que l'homme ne peut donc y apporter que des préoccupations d'efficacité pratique, nullement d'ordre moral ? A l'examen, on

19. Cf. ci-dessous, p. 281.

découvre cependant qu'il y a un certain nombre d'interférences avec des lois divines clairement exprimées : par exemple la Bible nous apprend que l'homme ne peut disposer d'aucune vie humaine (Gn 9, 5-6 et Ex 20, 13) et une telle loi, si clairement définie, montre l'attitude que doit prendre l'homme soucieux d'obéir à la Parole de Dieu face aux problèmes de l'avortement ou de la liquidation des embryons surnuméraires amenés par la FIVETE. Mais, à côté de ces cas précis, on se rend compte que les frontières du champ d'application de certaines lois bibliques explicites deviennent de moins en moins nettes au fur et à mesure que les techniques médicales et biologiques progressent. Faut-il alors congédier, dans ces domaines, toute éthique biblique, parce que dépassée ? Ce serait bien étrange qu'il faille adopter une telle attitude là où les enjeux sont si considérables, où l'homme est concerné de si près et où nos contemporains n'arrivent pas à faire taire tous leurs scrupules de conscience.

D'autre part, quand le Magistère se prononce sur les problèmes éthiques du genre de ceux qu'il aborde dans *Donum vitae*, il entend ne pas s'adresser uniquement aux fidèles de l'Église catholique, mais à tout homme qui accepte de lui reconnaître une certaine autorité morale. Reprenant une expression de Paul VI<sup>20</sup>, *Donum vitae* dit que l'Église est « experte en humanité »<sup>21</sup>. C'est ainsi que ce document veut répondre aux « demandes d'éclaircissement et d'orientation (qui) ne proviennent pas seulement des fidèles, mais aussi de ceux qui de toute façon reconnaissent à l'Église (...) une mission au service de la civilisation, de l'amour et de la vie »<sup>22</sup>. Le Magistère, tout en entendant bien se laisser guider par la lumière de la Parole de Dieu, ne peut pas recourir à un langage et à une argumentation exclusivement bibliques, qui ne seraient pas reçus par ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité de l'Écriture. C'est pour cela qu'il met au premier plan « les valeurs et les droits de la personne humaine »<sup>23</sup>.

Finalement, ces deux raisons, la nécessité de reconnaître une éthique porteuse des exigences de la nature humaine et la conscience qu'a le Magistère que celle-ci est à proposer à tout homme, l'amènent fréquemment à parler de « loi naturelle ». Qu'entend-il alors par cette expression ?

Il faut tout d'abord remarquer que, lorsque le Magistère parle de loi naturelle, il n'entend rien d'autre que la loi morale naturelle. Il n'a pas vocation ni compétence pour traiter des lois naturelles régissant par exemple les corps célestes ou les objets dont s'occupe le physicien et encore moins de celles de la biologie ou de la physiologie. Il ne s'agit pas non plus pour lui d'édicter ou d'imposer certaines lois, mais de rappeler ou d'expliciter, quand les circonstances le demandent, les exigences objectives inscrites dans la nature humaine, que tout homme doit reconnaître pour rester dans sa vocation d'homme et dont la transgression ne peut qu'aboutir à une déshumani-

20. Allocution prononcée à l'Assemblée générale des Nations Unies le 4 octobre 1965, *La Documentation catholique*, LXII (1965), n° 1457, col. 1732.

21. Introduction, § 1 ; cf. ci-dessous, p. 275. Dans son Discours de clôture du Concile, le 7 décembre 1965, Paul VI déclarait qu'à Vatican II « l'Église s'est pour ainsi dire proclamée la servante de l'humanité (...) Nous aussi, plus que quiconque, nous avons le culte de l'homme » (*La Documentation catholique*, LXIII, 1966, n° 1462, col. 64 et 63).

22. Introduction, § 1. Cf. ci-dessous, p. 275.

23. *Ibid.*

sation. On peut peut-être contester le bien-fondé de certaines des conclusions auxquelles il aboutit, mais on ne peut honnêtement pas lui dénier d'avoir cette visée-là.

Certes l'Église peut édicter, et seulement pour ses fidèles, des lois disciplinaires (le Droit canon), liturgiques, etc. Elle ne se fonde pas alors sur les exigences de la nature humaine, mais sur la nécessité de permettre à la vie de la communauté ecclésiale de se dérouler dans un bon ordre pour qu'elle puisse s'édifier<sup>24</sup>. Elle agit à la manière des États ou des sociétés qui publient des codes législatifs pour y rendre possible une vie en commun. Dans tous ces cas, il s'agit de ce qu'on appelle des « lois positives ». Celles-ci sont édictées, elles sont déterminées par une autorité humaine, alors que les lois naturelles sont antérieures à toute institution ou convention de la part d'une telle autorité, elles sont fondées sur la nature même de l'homme. A ce moment-là les actes à faire ne sont pas bons parce que prescrits, mais prescrits parce que déjà objectivement bons. C'est donc précisément des lois positives que se distingue la loi naturelle, que parfois l'on appelle précisément « loi non écrite ». On voit mieux par là que « naturel » ne s'oppose pas à non-biologique, ou à artificiel, ou à acquis par la culture, etc.

La loi divine, comme la loi humaine, peut prendre un aspect de « loi positive » en ce sens que Dieu édicte explicitement, dans la Bible, des lois pour son peuple. Ces lois ou bien reprennent la loi naturelle (la seconde table du Décalogue) ou bien sont des dispositions propres à la vie d'Israël ou de l'Église concernant leur vie communautaire et leurs rapports avec le Seigneur (par exemple les lois du Lévitique ou les lois concernant la célébration de l'eucharistie dans I Co 11, 17-34). Mais on voit que la loi naturelle, quand elle est appréhendée correctement, rejoint et exprime toute une partie de la loi divine bibliquement exprimée.

Il faut alors bien voir que devant toute loi l'homme doit se comporter en personne, en être doué de raison et libre. Parce que doué de raison, il doit prendre conscience de ce qui se trouve exprimé par la loi et en comprendre le sens et la raison d'être. Parce que libre, il ne doit pas la recevoir et la suivre passivement (comme les corps célestes obéissent aux lois de la mécanique céleste), mais il doit conformer librement son agir à la loi et il peut, librement aussi, s'y refuser. C'est de cette façon-là qu'il se trouve placé devant toute loi divine (à commencer devant la loi qui résume toute la Torah : aimer Dieu de toutes ses forces, et devant le commandement toujours nouveau : aimez-vous les uns les autres). C'est aussi de cette façon qu'il se trouve placé devant la loi naturelle : il doit par sa raison chercher à déterminer et à comprendre ce que postule la nature humaine et il doit librement s'y conformer.

Ce qui précède implique donc que tout homme est capable d'une telle démarche, même s'il ne bénéficie pas de la Révélation divine explicite transcrite dans la Bible et qu'on ne peut reconnaître comme telle que par la foi.

24. Dans le sens de la recommandation pressante que fait saint Paul dans 1 Co 14, 26 : *panta pros oikodomèn genesthō*. Il faut précisément relever à quel point dans ce chapitre 14, où il aligne des prescriptions pour remettre de l'ordre dans une communauté, saint Paul insiste sur la nécessité de n'avoir en vue que l'édification de l'Église (v. 3, 4, 5, 12).

*Fondements bibliques de la loi naturelle*

Cependant cette affirmation que tout homme peut accéder par sa raison à la loi naturelle et se savoir concerné par elle n'est pas sans fondement dans la Bible. L'étude de ce fondement biblique va nous permettre de mieux la situer encore.

Dans le chapitre premier de l'Épître aux Romains, saint Paul énumère une longue liste de débordements moraux dans lesquels tombent les Gentils et elle est d'ailleurs loin de ne comprendre que les péchés « contre nature » dans le domaine sexuel dont a d'abord parlé l'apôtre (v. 26-27) : ils sont remplis de tout espèce d'injustice, de perversité, etc. (v. 29-31). Cela est dû, nous dit-il, à ce qu'ils vont à l'encontre d'une loi de Dieu (*dikaiōma*<sup>25</sup> *tou Theou*) dont ils ont une réelle connaissance (*epignontes*) (v. 32). Cette affirmation est mise en parallèle avec celle du fait que, connaissant Dieu (*gnontes ton Theon*), ils ne l'ont pas reconnu comme tel (ils ne l'ont pas glorifié, ils ne lui ont pas rendu grâce, ils lui ont substitué des idoles) (v. 21 et 23). Or saint Paul insiste sur cette connaissance de Dieu que peuvent avoir les Gentils : « Ce qui se peut connaître de Dieu est pour eux manifeste ; Dieu lui-même le leur a manifesté. Depuis la création du monde, en effet, ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles » (v. 19-20), si bien qu'ils sont inexcusables (v. 20). Comme le souligne le premier Concile du Vatican, il y a là l'enseignement de la possibilité de « connaître avec certitude » le Dieu-Créateur « par la lumière naturelle de la raison humaine »<sup>26</sup>. Le parallélisme montre bien que la loi de Dieu connue des Gentils est ce que nous avons appelé la loi naturelle.

Un peu plus loin, saint Paul explicite davantage sa pensée : « Chaque fois que des Gentils n'ayant pas la Loi (*Nomos*, c'est-à-dire la *Torah*, Loi révélée à la différence du *dikaiōma tou Theou* de 1, 32) font naturellement (*phusei*) ce qui est prescrit par la Loi, eux qui n'ont pas la Loi sont pour eux-mêmes la Loi » (2, 14). La répétition du mot *Nomos* rend la phrase lourde, mais saint Paul veut insister sur la suppléance à la *Torah* qui existe pour ceux qui ne l'ont pas. La fin, énigmatique, du verset : « ils sont pour eux-mêmes la Loi » est expliquée par le verset suivant : « Ils montrent que l'œuvre prescrite par la Loi est écrite dans leur cœur : leur conscience en témoigne et, en outre, les jugements de réprobation ou d'approbation qu'ils portent les uns sur les autres. » Autrement dit, cette Loi est indiquée à chacun par sa conscience et, de plus, par les jugements que les autres portent sur ses actes. Et cette Loi, qui est précisément celle des Juifs, il peut alors arriver que l'incirconcis l'accomplisse beaucoup mieux que le Juif (2, 27).

Il faut certainement dissocier ce problème de la connaissance de la loi d'avec celui de la justification des Gentils que saint Paul montre, tout au long des chapitres 1 à 3, comme étant identiquement le même que celui de la justification des Juifs<sup>27</sup> par le moyen de la foi (ce qui ne rend pas inutile la loi, mais l'institue : 3, 31). C'est un tout autre problème dont il n'y a

25. Dans la Septante (Gn 26, 5 ; Ex 15, 26 ; etc.), *dikaiōma* a le sens de : ordre, prescription, loi. C'est aussi le sens qu'a ce mot en Rm 2, 26 ; il faut donc le retenir pour ici, en Rm 1, 32.

26. *Constitutio de fide catholica « Dei Filius »*, chap. 2, Denz. - Sch., n° 3026.

27. C'est précisément pour cette raison que saint Paul avait d'abord à s'attacher à montrer que les Gentils ont une loi, puisque les Juifs, eux, ont la leur, qui est la *Torah* (*Nomos*).

pas lieu de traiter ici. On ne peut pas en tout cas faire grief à l'Église catholique de nier ou de minimiser la doctrine paulinienne du salut par la foi et non par les œuvres, quand elle parle en termes de loi naturelle. Affirmer que tout homme peut et doit accéder à la connaissance de celle-ci n'est pas affirmer que c'est cette connaissance qui par elle-même le sauve, au sens biblique du mot.

Cependant il y a encore un point important à relever dans l'enseignement de saint Paul : cette loi naturelle dont nous parlons est une « loi de Dieu » (*dikaiōma tou Theou*). Se conformer à elle, ce n'est pas se soumettre aux choses ou à une nature entendue dans le sens de l'ensemble des forces cosmiques. C'est en fin de compte obéir à Dieu lui-même. Et c'est rejoindre la Loi donnée au Sinaï.

Nous nous retrouvons alors en pleine consonance avec un enseignement que la tradition juive a su, pour sa part, percevoir dans sa lecture de la Genèse et auquel les chrétiens ne peuvent que souscrire. Il s'agit de ce qu'elle appelle les « lois noahides »<sup>28</sup>. Nous avons là aussi un fondement biblique explicite et de plus nous nous trouvons dans un contexte d'Alliance.

En Gn 9, 9, nous lisons que Dieu dit à Noé et à ses fils : « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous ». C'est la première alliance dont il soit question dans la Bible et il est important de noter que c'est avec l'humanité entière que Dieu la conclut, puisque Noé est devenu l'ancêtre de celle-ci, et non avec simplement le petit peuple des Hébreux.

Dans cette alliance, Dieu s'oblige lui-même à un respect absolu de toute vie (Gn 9, 11), après qu'il ait commandé à l'homme également un respect absolu de la vie humaine (vv. 5-6). Dans cette alliance, le droit à la vie est établi comme première loi que Dieu lui-même, en vertu de cette alliance, n'a pas le droit de transgresser. Il y a ainsi une association étroite entre l'idée d'alliance et celle de loi, qui va se retrouver dans la Bible pour chaque alliance. Le Midrash établit un parallèle entre l'alliance du Sinaï assortie de tous les commandements donnés dans la Torah mais qui ne concernent qu'Israël et l'alliance avec Noé qui, par lui, est faite avec toute l'humanité. Elle est elle-même assortie de lois, les lois noahides, c'est-à-dire les lois des fils de Noé. Celles-ci ne peuvent pas, en tant que telles, être révélées explicitement, puisqu'elles concernent tous les hommes qui ne peuvent pas avoir accès à la Révélation et qui cependant sont pris dans une alliance de salut et engagés dans un rapport personnel avec Dieu, que précisément les lois ont pour raison d'être de concrétiser. La Torah donne à ce moment là explicitement une des ces lois, celle concernant le meurtre, pour suggérer le bien fondé biblique de cette vue des choses, mais le Midrash montre bien que cette loi ne saurait être la seule et il dit que les lois noahides sont en fait au nombre de sept, chiffre évidemment symbolique, d'autant plus qu'il y a des variations notables d'une liste à l'autre parmi toutes celles qu'il établit. En fait elles comprennent tout ce qui s'impose de soi-même, comme devant être fait ou comme devant être évité, à une conscience humaine non

28. On trouve sur celles-ci de nombreux textes, notamment dans le Talmud de Babylone, traités Sanhedrin 56 et Avoda Zara 64 b et dans le Midrash Rabba : Bereshit 16, 24 et 16, 26, Bemidbar 14, 12, Debarim 1, 21 et 2, 25.

déformée et ayant un certain sens moral. Lorsqu'un homme, qui ne connaît pas la Révélation, respecte néanmoins dans la conduite de sa vie ces principes fondamentaux, alors, nous dit-on, il se rapproche de Dieu, il hâte la venue du Messie et il participe au salut de l'humanité tout entière.

Pour établir la liste des lois noahides la plus communément admise comme base fondamentale<sup>29</sup>, le Talmud<sup>30</sup> se livre à toute une exégèse savante de Gn 2, 16 pris mot après mot<sup>31</sup>. Cette exégèse pourrait sembler tenir avant tout de l'acrobatie intellectuelle, si on y voyait un effort naïf de convaincre les descendants de Noé par un argument biblique qui précisément ne saurait les toucher, alors que c'est un moyen d'affirmer que finalement les lois noahides ne constituent pas un monde étranger à la Révélation biblique.

De plus, cette exégèse suggère que ces lois, qui sont en fait la traduction de la loi naturelle, ne sont aussi que l'explicitation de tout ce qui est contenu dans l'unique commandement donné au premier homme dans le Jardin d'Eden<sup>32</sup>. La loi naturelle est bien présente dès la création de l'homme et donc elle concerne tout homme.

On peut alors ajouter à cela une réflexion midrashique qui prend, pour nous chrétiens, toute son importance dès lors qu'elle permet de situer certaines affirmations pauliniennes fondamentales. Le Midrash<sup>33</sup> pense pouvoir affirmer, bien que cela ne manque pas de surprendre au premier abord, que dans Gn 1, 26 on peut lire « Dieu fit l'homme à son image » de deux façons : d'une part, Dieu fit l'homme à l'image de Dieu, d'autre part, Dieu fit l'homme à l'image de l'homme. La deuxième lecture ne sera pas retenue comme la lecture définitive, mais, comme toujours en pareil cas, il faudra tenir compte de tout ce qu'elle implique pour avoir la plénitude de sens de la première lecture<sup>34</sup>.

La lecture « Dieu fit l'homme à l'image de celui-ci » signifie que Dieu a créé l'homme dans une forme qui lui est propre, dans un moule fait pour lui. Dieu aurait fait à l'origine un modèle, un moule dont il se serait servi pour faire tous les hommes. « L'homme a été fait au moyen d'un sceau, telle une monnaie qui est frappée d'une marque » (Rachi). Le Midrash n'en affirme pas moins pour autant, et avec force, que tous les individus humains sont différents les uns des autres : chaque homme est unique au monde

29. Il s'agit des sept lois suivantes : instituer des tribunaux (c'est-à-dire instaurer la justice), ne pas blasphémer le Nom divin, ne pas s'adonner à l'idolâtrie, ne pas tuer, ne pas contracter les unions illicites, ne pas voler et ne pas manger un membre arraché à un animal vivant. Mais cette liste comporte beaucoup de variantes qui énoncent d'autres loi s'imposant aussi à la conscience humaine et dont on trouvera un relevé dans A. GUIGUI, « Les lois noahides dans le Talmud. Étude synthétique » dans J. CHOPINEAU éd., *Noé, l'homme universel*, Bruxelles, Institutum Iudaicum, 1978, pp. 82-88.

30. Sanhedrin 56 a.

31. On trouvera cette argumentation dans A. GUIGUI, *op. cit.*, pp. 81-82 ; ou dans Josy EISENBERG et Armand ABECASSIS, *Et Dieu créa Ève*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 107-126.

32. Tout comme la transgression de ce commandement, celle du *dikaiōma* de Rm 1, 32 se solde par la mort, la désintégration de la personne humaine : « de sorte que ceux qui commettent ces actes (tous les péchés énumérés en 29-31) sont dignes de la mort ».

33. Cf. Rachi *in hoc loco*.

34. On sait que, notamment saint Jean, le plus juif des quatre évangélistes, postule une telle méthode de lecture : par exemple, pour *anōthen* en 3, 3 et 7, pour *otan hupsōsete ton huion tou anthropou* en 8, 28, pour *paredōken to pneuma* en 19, 30 ; cette dernière expression a au moins trois sens.

(quand dans Gn 1 Dieu crée les différentes espèces d'animaux, ceux-ci sont nommés au pluriel alors que, pour l'homme, c'est le singulier qui est employé : faisons l'homme), chacun a sa personnalité propre et ses caractères propres. Mais ce sur quoi le Midrash veut, dans sa lecture, attirer l'attention, c'est que l'humanité est unique, comme Dieu est unique : l'image de Dieu doit témoigner du monothéisme biblique. D'autre part, tous les hommes ayant le même ancêtre commun, aucun ne peut se considérer supérieur à un autre et venir lui dire : mon père est plus grand que le tien<sup>35</sup>.

Or, de nombreux textes de saint Paul prennent un relief saisissant à la lumière de ce Midrash. Le Christ est un second Adam (1 Co 15, 45 ; Rm 5, 4) unique comme le premier (Rm 5, 12 ; 1 Co 15, 21) et il est la véritable image de Dieu (Col 1, 15 ; 2 Co 4, 4 et 6). Et nous devons reproduire l'image qu'il est lui-même (Rm 8, 29 ; 2 Co 3, 18) ; de même que nous portons l'image de l'*anthrôpos khoikos*, de l'*adam* fait d'*adamah*, nous devons porter l'image de l'*anthrôpos epouranios* (1 Co 15, 49). Il semble que le « moule » dont parle le Midrash existe, cette fois-ci, bel et bien, et c'est le Christ. Et l'on comprend alors ce que veut dire revêtir le Christ, revêtir l'Homme Nouveau (Col 3, 10 ; Ep 4, 24 ; Ga 3, 27). A ce moment-là, nous ne faisons qu'une humanité comme disait le Midrash, qu'un Homme Nouveau (Ep. 2, 15 ; Ga 3, 28), l'*enosh*<sup>36</sup> pleinement réalisé ; il n'y a plus alors de distinction d'inégalité entre les hommes (Rm 10, 12 ; Ga 3, 28).

### *La fonction prophétique du Magistère*

Ainsi toute l'humanité est reprise dans le Nouvel Adam comme elle était en promesse dans le premier Adam. C'est une loi de Dieu qu'elle a reçue dans le projet créateur qui a voulu que l'homme soit ce qu'il doit être. Avec Noé elle est entrée dans une alliance qui trouve son accomplissement dans le Christ.

L'Église se sait alors envoyée aux nations pour les amener à la connaissance de Dieu, de son alliance, de son projet.

Déjà les prophètes d'Israël, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Amos, Sophonie, etc., ont eu à proférer des messages qui n'étaient pas destinés à Israël seulement mais à des nations. Jérémie reçoit le titre de « prophète des nations » (Jr 1, 5) et Jonas est envoyé aux Ninivites pour leur prêcher la conversion. La conscience juive rattache cet ensemble de faits au lien qu'il y a entre l'alliance noahide et l'alliance du Sinai.

De même, quand le Magistère de l'Église et en particulier le Pape prennent position sur les problèmes de morale naturelle, ce qui demande parfois du courage et va à l'encontre de la pression des mass media et de certains courants de l'opinion publique, ils portent des paroles prophétiques. Ils parlent au nom de Dieu, avec une mission qu'ils savent tenir du Christ et à

35. Mishna Sanhedrin 4, 5.

36. L'expression de saint Paul *ina tous duo ktisei en autôï eis ena kainon anthrôpon* est déroutante, surtout du fait que le contexte nous indique que *duo*, sans déterminatif, désigne d'une part les Juifs et d'autre part les nations. Tout s'éclaire si on admet que *anthrôpos* traduit ici le mot *enosh*, qui n'a pas plus de pluriel que de féminin, et si on se rappelle tout ce que nous avons dit plus haut p. 263 au sujet de ce mot *enosh*.

laquelle ils ne peuvent se dérober, et ils assurent l'avenir de l'humanité. Certes, et on ne manque pas souvent de le souligner avec complaisance, leur parole ne rencontre pas une adhésion totale, ni de la part de certains catholiques, ni de la part des non-catholiques ou des non-chrétiens. Mais il suffit de lire l'Ancien Testament pour voir que l'authenticité d'une parole prophétique ne se mesure pas à l'audience qu'elle rencontre. Jérémie a eu à se plaindre amèrement des désagréments que lui causait la fidélité à sa mission. Jésus stigmatise ceux qui érigent des tombeaux aux prophètes alors que leurs pères les ont mis à mort (Lc 11, 47 ; cf. 13, 34). Ce sont plutôt les faux prophètes qui font l'unanimité autour d'eux. La vérité n'a jamais été une affaire de sondage de l'opinion publique.

Le rôle du Magistère, comme celui des prophètes, n'est pas de se substituer à la conscience de l'homme auquel il s'adresse ni de lui imposer de l'extérieur la conduite qu'il doit prendre. Il veut simplement, quand il juge nécessaire de rappeler la loi naturelle, aider tout homme dans la prise de conscience des principes qui doivent éclairer sa propre décision et l'engagement de sa liberté. Ce n'est d'ailleurs que sur ce plan des principes que le Magistère peut se placer et il se doit alors d'avoir un langage net, autant que possible sans ambiguïté. A partir de là, ce sont des êtres libres, conscients et responsables devant Dieu de leurs actes qui doivent prendre connaissance de ces principes, les confronter avec toutes les autres données concernant leur situation concrète et les mettre en œuvre. C'est à eux et à eux seuls de se déterminer par eux-mêmes dans la conduite qu'ils veulent suivre.

Par ailleurs, vis-à-vis des fidèles eux-mêmes de l'Église catholique, le rôle qu'exerce le Magistère n'est pas du même ordre que celui de leurs pasteurs. Ceux-ci ont charge de les accompagner dans la conduite concrète de leur vie, de les éclairer personnellement quand il le faut et surtout de les faire bénéficier des moyens de grâce qui peuvent leur donner la force soit de prendre des décisions et de les tenir soit de se relever dans les défaillances. Du fait que le Magistère de l'Église catholique n'a pour fonction que de rappeler la loi naturelle ou la loi révélée dans toutes leurs exigences et avec leurs implications<sup>37</sup>, ce serait aussi injuste que facile de l'accuser de se montrer dur et insensible pour les personnes concernées et leurs situations concrètes. Ce sont précisément celles-ci que les pasteurs sont amenés à prendre en considération dans l'exercice de la mission qui est la leur.

Cependant, même si c'est la fermeté qui doit nécessairement caractériser le langage de ceux qui ont une responsabilité prophétique, nous n'avons pas *a priori* de raison pour leur dénier d'avoir beaucoup plus la préoccupation de promouvoir la vocation de la personne humaine dans le projet de Dieu que de sauvegarder des principes qui n'auraient de raison d'être que pour et par eux-mêmes<sup>38</sup>.

37. C'est rappeler un truisme que de dire que les prophètes bibliques, quant à eux, n'ont jamais eu d'autre prétention que de rappeler le Peuple de Dieu à l'observance de la Loi de Moïse chaque fois qu'il s'en écartait et qu'ils n'ont jamais eu conscience d'avoir à apporter une révélation nouvelle, autre que celle du Sinaï.

38. C'est le lieu de penser au grand principe des Pharisiens que Jésus ne manque pas de leur rappeler lorsqu'ils le perdent de vue : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2, 27 ; cf. Talmud, Ioma 85 b ; Midrash Mekhilta, section de *Ki Tissa*, 1).