

Colloque : « A quoi l'homme est-il lié ? Liberté, autonomie et autodétermination »

Approches éthiques, théologiques et psychologiques

« Autonomie et théonomie, deux concepts clés pour une pratique de l'éthique ? »

Introduction

Evoquer le terme d'autonomie dans le contexte d'une éthique inspirée par la tradition chrétienne suscite toujours des réactions, dans un sens comme dans l'autre. Le doubler ou le préciser par le terme de théonomie peut accroître son incompréhension (ou sa difficulté de réception) ou bien ouvrir les portes à une meilleure réception. Si le terme « autonomie » suscite des réactions opposées, c'est en fonction de ce qu'il draine comme conception de l'être humain, de ses racines qui plongent dans la modernité (n'est-il pas le mot d'ordre de la philosophie des Lumières et d'une raison devenant majeure ?), et de la suspicion portée sur lui de faire disparaître la spécificité chrétienne de la morale¹ ; de l'autre, le terme « théonomie » peut apparaître comme l'expression d'une autorité crispée sur une tradition ou comme une tentative de récupérer théologiquement ce qui serait acceptable dans le contenu même de l'autonomie.

Pour démêler quelque peu cet écheveau, je propose de repartir du concile Vatican II, et du numéro 36 de la Constitution pastorale « Gaudium et spes », en s'interrogeant sur la raison du choix du terme « autonomie » en ce paragraphe. Le deuxième moment du parcours rappellera la position d'A. Auer, théologien moraliste allemand (1915-2005) qui déclencha le débat sur l'autonomie en morale dans l'espace de la théologie catholique. La réaction que ce courant déclencha nous conduira à nous poser la question de la compréhension de la théonomie via F. Böckle, théologien moraliste allemand (1921-1991), Paul Tillich, théologien protestant (1886-1965), et Paul Ricoeur (1913-2005), avant de conclure par quelques enjeux éthiques, philosophiques et théologiques de ces termes².

1. Vatican II et GS 36

¹ Alors qu'A. Auer, un des pères de la morale autonome en contexte chrétien, a toujours revendiqué que le problème de l'autonomie ne pouvait pas être résolu par une réduction de la dimension spécifiquement chrétienne de la morale. Voir A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971, p. 12, note 2.

² Voir aussi notre contribution : E. GAZIAUX, art. « Autonomie », dans L. LEMOINE, E. GAZIAUX, D. MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 233-248.

Il est sans doute bon de rappeler que le concile Vatican II a voulu ouvrir l'Église au monde de ce temps. Il a rompu de ce fait avec une mentalité restauratrice et une attitude de condamnation en reconnaissant entre autres qu'il est possible de fonder l'exigence d'autonomie de l'homme moderne dans le message chrétien et qu'il « existe à l'époque moderne un progrès dans la conscience de la liberté que l'Église a méconnu pendant longtemps »³.

En incluant ce terme « autonomie » dans la constitution pastorale, le concile ne se prononce pas contre l'autonomie, mais distingue une juste autonomie d'une fausse autonomie. Dans ce paragraphe, il apparaît que « l'autonomie vraie est celle qui s'accorde avec la tradition de la métaphysique chrétienne et de la théologie de la création »⁴, d'où le rapprochement possible entre cette compréhension de l'autonomie et la théonomie, et la prise de distance explicite du concile à l'égard d'un humanisme et d'une autonomie purement athées (voir GS 21 et 36). Pour le concile, l'autonomie signifie que « les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres ». S'il est affirmé que les choses créées peuvent être connues par elles-mêmes, il est aussi dit qu'il ne peut en être usé sans référence au Créateur et que la recherche méthodique doit être conduite selon les normes morales. La question s'énonce alors de savoir si l'éthique est une science autonome, discussion postconciliaire par excellence.

Selon A. Auer, par le choix de ce terme « autonomie », le concile a cherché « à éliminer un ressentiment profond de l'homme moderne »⁵, à savoir qu'on ne peut croire qu'en effectuant un sacrifice intellectuel. Dès lors, le choix de ce terme invite à penser une détermination différenciée, critique et ouverte, des rapports entre l'Église et la culture moderne. Abandonnant l'idée d'une culture cléricale valant pour tous et toutes et s'imposant comme le seul principe de connaissance de la réalité (une théonomie devenue hétéronome, cf. *infra*), le concile emploie ce terme dans une volonté de dialogue avec un

³ Voir W. KASPER, « Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne », in W. KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 2010, p. 231-263, p. 233.

⁴ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg – Paris, Ed. Universitaires – Cerf, 1978, p. 85-103, p. 86.

⁵ A. AUER, *Das zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, 3. Ergänzungband zum Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, 1968, col. 385ss.

monde et une culture qui se sont émancipés de sa tutelle. Le terme « autonomie » est « un mot clé dans une situation de libération en vue du dialogue »⁶.

Au-delà de son aspect ou acception purement moral, le terme engage une réflexion profonde sur le rapport entre l'Église et la théologie, d'une part, et le monde, la culture, la politique, la science, d'autre part. « Au centre de cette discussion se trouve toujours cette unique question : dans quelle mesure le message chrétien, qui est de part en part théonome, peut-il faire droit à la requête autonome d'une culture, d'intérêts politiques déterminés, et surtout à la requête autonome de la conscience humaine ? » et, deuxièmement, « il s'agit de savoir comment l'appel chrétien à la liberté peut être transmis aujourd'hui de façon libérante, et comment nous pouvons justifier aujourd'hui l'espérance qui est en nous »⁷.

2. Le projet d'A. Auer

Le projet d'A. Auer s'inscrit précisément dans cette ligne d'ouverture post-conciliaire et dans le contexte mouvementé qui a suivi la publication de l'encyclique *Humanae Vitae*. Sa conception d'une éthique autonome en contexte chrétien a donné lieu à nombre de voies de compréhension et d'interprétations, de contestations aussi dont certaines enfoncent des portes ouvertes mais expriment le malaise de certains théologiens par rapport à ce terme si « chaud » et lourd historiquement. En s'appuyant entre autres sur saint Thomas, le projet d'A. Auer peut se présenter sous forme de trois grandes thèses. Une thèse *éthique* : l'autonomie du raisonnement moral renvoie au caractère rationnel des affirmations morales. Par la mise en œuvre d'une épistémologie réaliste, l'être humain est en mesure de concevoir correctement la réalité. La moralité ne consiste plus en une soumission à une préordonnance théonome ni en une déduction abstraite de devoirs issus d'une loi naturelle détachée de l'histoire, mais en un dévoilement des devoirs inhérents à l'existence humaine découverts par une compréhension de l'être de l'homme et de la réalité. La démarche proposée s'enracine dans les sciences humaines, opère par une intégration anthropologique, et débouche sur une intervention normative de l'éthique, jamais aisée et toujours en discussion. Rationalité, autonomie, et réalisme sont trois mots clés qui caractérisent cette éthique. Une thèse *théologique* : l'autonomie du raisonnement moral protège la spécificité

⁶ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 88.

⁷ W. KASPER, « Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne », p. 233 et 234.

de l'éthique chrétienne d'une réduction à un contenu matériel particulier. La foi fournit un nouvel horizon de sens et les normes ne sont pas dérivées simplement, voire naïvement, de la foi. Celle-ci ne remplace pas la responsabilité de la raison humaine mais exerce une force intégrative, critique et stimulante sur le processus rationnel. La thèse fondamentale d'Auer consiste à souligner que la spécificité chrétienne ne se joue pas sur des normes « matérielles » ou un contenu éthique « matériel » propre aux chrétiens. Au contraire, tout chrétien partage avec les autres personnes les mêmes normes. La distinction entre un agir chrétien et un agir « humain », si on peut l'exprimer ainsi, repose sur la motivation pour l'être moral : l'appel du Christ à l'aimer et par conséquent d'utiliser notre raison pour découvrir les normes « catégoriales » de notre agir. Une thèse *magistérielle* : l'autonomie du raisonnement moral protège la norme morale d'une imposition hétéronome par une quelconque autorité extérieure en général, et par le magistère en particulier. En d'autres termes, l'enseignement de l'Eglise doit être rendu plausible non par une imposition mais par le dialogue et une argumentation rationnelle avec toutes les personnes de bonne volonté⁸.

En bref, la foi chrétienne fournit la forme de l'éthique ; le contenu de celle-ci est l'œuvre de l'agent moral rationnel. Travailler avec ce concept d'autonomie signifie pour Auer « disposer d'une méthode d'argumentation éthique » en constatant « l'absence d'une telle méthode chez ses contradicteurs qui pensent (...) que l'on peut construire un système d'éthique seulement à l'aide de l'interprétation de la foi »⁹. Des représentants de la morale spécifiquement chrétienne, comme J. Ratzinger, H. Schürmann et H.U. von Balthasar, Ph. Delhaye, rétorquèrent, par rapport au projet de la morale autonome, que l'éthique théologique catholique repose non seulement sur la forme mais aussi sur la matière : les enseignements issus de la foi et de la tradition sont normatifs et ont donné à l'éthique chrétienne son identité.

Le débat post-conciliaire entre ces deux courants témoigne de la difficulté de penser l'articulation entre la foi et l'éthique. L'éthique, pour les détracteurs de la morale autonome, s'apparente voire s'identifie à la praxis de la foi. C'est peut-être ici que la notion de théonomie, justement comprise elle aussi, pourrait être utile pour penser cette articulation.

3. Une autonomie théonome : F. Böckle, P. Tillich, P. Ricoeur

⁸ Voir la présentation par J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, New York, Continuum, 2010, p. 178-181.

⁹ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 99.

Deux théologiens, un catholique et un protestant, et un philosophe pourraient à cet effet retenir notre attention : F. Böckle, P. Tillich, et P. Ricoeur. D'un côté, F. Böckle, en s'inscrivant dans les thèses d'A. Auer, a développé une approche de l'éthique autonome en contexte chrétien appelée l'autonomie théonome¹⁰. Pour Böckle, la compétence et la responsabilité pour l'autonomie provient de Dieu comme créateur. Selon le théologien de Bonn, c'est un fait que pour l'éthique théologique le fondement ultime de l'obligation morale est à trouver dans l'exigence que Dieu adresse à l'être humain. Mais tout dépend de la façon dont nous comprenons cette exigence divine. Dans la voie développée par Rahner, l'argumentation qu'il propose expose que l'éthique autonome présuppose une dépendance radicale envers Dieu et que cette dépendance ne nie pas la responsabilité pour l'autonomie. Böckle entend par là insister sur la reconnaissance de notre état de créature comme fondement pour l'exercice de notre liberté. La structure de la raison n'est pas changée en tant que telle par la tentative de la faire remonter à son fondement ultime, mais l'exigence d'une réalisation rationnelle acquiert un caractère inconditionnel en étant fondée sur la loi éternelle.

Par le biais de l'autonomie théonome, F. Böckle souhaite exposer que Dieu et l'homme ne sont pas en compétition et n'opère pas dans la même sphère d'activités. L'exigence morale adressée à l'être humain doit être comprise comme une dépendance totale (l'état de créature) dans l'indépendance de l'auto-détermination. « Dépendance radicale et réalité authentique de l'étant qui procède de Dieu croissent en proportion égale et non inverse (...) réalité authentique et dépendance radicale ne sont purement et simplement que deux aspects d'une seule et même réalité, et partant croissent en une même proportion et non dans une proportion inverse »¹¹.

La voie prônée par Böckle invite à penser une autonomie relationnelle ou théonome. Théonomie et autonomie ne s'excluent donc pas, elles se tiennent en réciprocité et se conditionnent l'une l'autre. La piste s'ouvre ainsi pour penser théologiquement un rééquilibrage entre ces termes (autonomie et théonomie) via le déploiement d'une démarche critique : « De même que l'autonomie de l'époque moderne a opéré la prise en

¹⁰ F. BÖCKLE, « Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moratheologie », in J. GRÜNDEL, F. RAUTH, V. EID (eds), *Humanum : Moratheologie im Dienst des Menschen. FS. Für R. Egenter*, Patmos, Düsseldorf, 1972, p. 17-46

¹¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1976, p. 96.

charge critique d'une théonomie chrétienne qui se trompait sur elle-même, de même la théonomie chrétienne doit opérer aujourd'hui la prise en charge critique de l'autonomie moderne émancipée pour en assurer la relève (*Aufhebung*) au triple sens du mot : elle en critiquera (*tollere*) les présupposés et les conséquences non chrétiennes, et en gardera (*conservare*) les richesses chrétiennes latentes, et les réintégrera (*elevare*) dans la théonomie chrétienne. Il pourrait en résulter une détermination nouvelle du lieu, non seulement de la théologie, mais également du christianisme dans le monde moderne »¹².

Un deuxième modèle d'articulation entre autonomie et théonomie peut être conçu à partir de P. Tillich. Selon lui, une autonomie authentique implique une ouverture théonome, et toute authentique référence à une théonomie signifie une optimisation et un approfondissement de la liberté humaine. Les deux doivent aller de pair sous peine ou bien de conduire l'autonomie à l'autarcie, ou bien de transformer la théonomie en hétéronomie. C'est pourquoi la théonomie ne s'oppose jamais à la connaissance acquise de façon autonome ; par contre, elle s'oppose à la connaissance prétendant être autonome « alors qu'elle n'est qu'un résultat de la distorsion de la théonomie »¹³.

P. Tillich montre comment le conflit entre autonomie et hétéronomie est issu de la polarité entre la structure et la profondeur de la raison. La polarité de structure et de profondeur dans la raison produit un conflit entre d'un côté la raison autonome et, de l'autre, la raison hétéronome sous les conditions de l'existence. Mais comment caractériser la raison autonome et maintenir la légitimité d'une autonomie de la recherche éthique, comprise comme autonomie ouverte, capable d'autocritique et d'autodépassement ?

Pour Tillich, la raison est autonome quand elle affirme et actualise sa structure sans considérer sa profondeur. L'autonomie ne signifie pas la liberté arbitraire de l'individu d'être sa propre loi, « comme les auteurs théologiques l'ont souvent affirmé, offrant ainsi un bouc émissaire facile pour leurs attaques contre une culture indépendante »¹⁴. L'autonomie signifie l'obéissance de l'individu à la loi de la raison, loi qu'il trouve en lui-même comme être constitué de raison. L'autonomie est impliquée dans la structure logique de l'esprit et de la réalité. La raison autonome considère les conditions de l'individu et de son monde comme les données concrètes qu'elle doit saisir et façonner d'après ses propres lois

¹² W. KASPER, « Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne », p. 250.

¹³ P. TILlich, *Théologie systématique*. IV. *La vie et l'Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 277.

¹⁴ P. TILlich, *Théologie systématique*, I, *Introduction. Raison et Révélation*, Paris, Planète, 1970, p. 168.

structurelles. « Son indépendance est l'opposé de l'obstination ; c'est l'obéissance à sa propre structure essentielle, la loi de la raison qui est la loi de la nature dans l'intelligence et dans la réalité, et qui est une loi divine, enracinée dans le fondement de l'être lui-même »¹⁵. C'est pourquoi l'indépendance de la raison autonome réside dans la conformité à la nécessité de ses propres structures.

En tant qu'*hetero-nomos*, l'hétéronomie impose une loi étrangère à une ou à toutes les fonctions de la raison. Elle édicte de l'extérieur des commandements sur la manière dont la raison devrait saisir et façonner la réalité. Mais cet extérieur peut aussi représenter un élément dans la raison elle-même, la profondeur de la raison. D'où le côté d'autant plus tragique et dangereux du conflit entre l'autonomie et l'hétéronomie puisqu'il s'agit d'un conflit dans la raison elle-même. Le problème de l'hétéronomie est le problème d'une autorité qui prétend représenter la raison, la profondeur de celle-ci, contre son actualisation autonome. « La base d'une hétéronomie véritable est la prétention de parler au nom du fondement de l'être et donc d'une manière inconditionnelle et ultime »¹⁶. L'hétéronomie est une réaction destructive contre l'autonomie qui a perdu sa profondeur et est devenue vide ; réaction destructive parce qu'elle refuse à la raison le droit à l'autonomie et parce qu'elle détruit de l'extérieur ses lois structurales.

Mais toutes les deux, autonomie et hétéronomie, souligne Tillich, ont leur racine dans la théonomie. La théonomie ne s'identifie pas à l'acceptation par l'homme d'une loi divine imposée à la raison par une autorité suprême. Elle signifie bien plutôt la raison autonome unie à sa propre profondeur. C'est ainsi que, dans une situation théonome, la raison s'actualise dans l'obéissance à ses lois structurelles et en s'enracinant dans le pouvoir de son inépuisable fondement. Puisque Dieu est la loi à la fois de la structure et du fondement de la raison, ils sont unis en lui dans une situation théonome. Mais sous les conditions de l'existence, une théonomie complète n'est pas possible, parce que les deux éléments luttent l'un contre l'autre et tendent même, dans cette lutte, à détruire la raison. C'est donc de la raison que « jaillit la recherche d'une réunion de ce qui est toujours séparé dans le temps et l'espace. Cette recherche est la recherche de la révélation »¹⁷. Pour Tillich, les tentatives classiques et romantiques en vue de rétablir la théonomie avec des moyens

¹⁵ P. TILlich, *Théologie systématique*, I, p. 168.

¹⁶ P. TILlich, *Théologie systématique*, I, p. 169.

¹⁷ P. TILlich, *Théologie systématique*, I, p. 170.

autonomes, comme le furent les essais de Hegel et Schelling, ne réussirent pas, produisant d'un côté des réactions autonomes radicales (des post-hégéliens) et de l'autre de fortes réactions hétéronomes (le piétisme).

Cette double lutte contre une autonomie vide et contre une hétéronomie destructrice rend la recherche d'une nouvelle théonomie urgente. La catastrophe de la raison autonome est complète puisque, guidée par la technique, la raison a perdu sa dimension de profondeur. Des hétéronomies au caractère politique sont entrées dans ce vide qui a été créé par une raison autonome oublieuse de sa profondeur. Seule ici la révélation peut sauver la réponse aux questions contenues dans le conflit existentiel de la raison, car la présence du fondement divin dans le Christ procure une substance spirituelle et une dimension de profondeur aux formes issues de la créativité rationnelle ». La révélation surmonte le conflit entre l'autonomie et l'hétéronomie en rétablissant leur unité essentielle. La révélation ne détruit pas la réalité finie et son autonomie ; au contraire, elle libère, elle n'est pas autoritaire, mais ouvre le croyant au véritable fondement de sa créativité.

Donc, là où la théonomie détermine une situation religieuse et culturelle, la raison n'apparaît ni soumise à la révélation ni indépendante par rapport à elle. La théonomie est le signe de la présence de l'Esprit dans la culture : la vie culturelle elle-même est orientée vers un sens et un être inconditionnés. Il s'agit là d'une culture dominée par l'Esprit divin. L'Esprit divin accomplit l'esprit humain et fournit un but définitif qui transcende tout but humain particulier. Certes, la victoire même de la théonomie demeure fragmentaire de par les conditions de l'aliénation existentielle inhérente à l'être humain. Mais l'échec de la théonomie reste toujours limité par le fait même que la nature humaine est dans son essence théonome.

Dans cette optique se découvre la lutte permanente de la théonomie contre l'hétéronomie indépendante et contre l'autonomie indépendante. La théonomie leur est antérieure (l'hétéronomie et l'autonomie sont des éléments internes à la théonomie) et postérieure (l'hétéronomie et l'autonomie tendent à se réunir dans la théonomie qui est leur origine). Une culture théonome libère l'homme du mythe et l'ouvre à la science, à la philosophie, à la poésie et aux autres arts. En ce cas, la théonomie précède la lutte entre l'autonomie et l'hétéronomie. Mais la théonomie se pose comme un idéal toujours à faire.

P. Ricoeur a lui-même fait l'essai d'articuler les deux concepts. Partant des Ecritures, il dessine d'abord le cadre narratif du don de la Loi, observe son intériorisation chez les prophètes (la Loi d'un Autre en moi), et établit via la littérature sapientiale une conceptualisation théonomique de l'universel. Distinguant ensuite les traits fondamentaux de la Loi : caractère relationnel et dissymétrique, hiérarchie entre les principes et leur application, il fait culminer la Loi dans l'Amour. S'inspirant de F. Rosenzweig, Ricoeur pense que le commandement ne peut être que la supplication de l'amant en quête de réciproque. Dès lors, l'amour seul oblige et c'est dans cette obligation de l'amour que la théonomie s'accomplit. De cet arrière-fond biblique et narratif, Ricoeur revient vers la problématique philosophique de l'autonomie. Pour Ricoeur, « loin de s'opposer à une morale de l'autonomie, la théonomie, entendue au sens d'obéissance aimante, aide la première à *aller jusqu'au bout d'elle-même* »¹⁸ et à faire éclater les risques d'une autosuffisance de l'autonomie. Comment cela ? En effet, seul l'amour peut dépasser le conflit entre l'éthique procédurale de la discussion et le communautarisme, dans la perspective d'un universalisme « inchoatif ». De manière très tillichienne, Ricoeur pense que l'universalité de l'amour passe par une contextualisation à même d'accueillir « l'étranger, la veuve et l'orphelin ». En d'autres termes, l'amour contraint l'éthique de la discussion centrée sur le juste à reconnaître la singularité et l'altérité de l'autre. « Singularité, altérité, mutualité sont les présuppositions ultimes de la structure dialogique de l'argumentation. Or est-il un meilleur garant de cette trilogie que l'amour ? »¹⁹. De plus, l'amour prévient la justice de ses propres excès et la relation entre les deux termes se décline sous forme d'une passivité fondatrice : « parce que tu as été aimé, aime à ton tour », l'obéissance aimante étant la seule conception acceptable de la théonomie. Mais cette « théonomie engendre l'autonomie »²⁰ car l'appel à l'obéissance aimante embraye sur l'appel à la responsabilité. Enfin, le mal radical ouvre l'autonomie à autre chose qu'elle-même (la grâce) et oblige à penser les rapports entre la philosophie morale (le principe de l'obligation morale) et la religion comme restauration d'un sujet moral capable. Cet essai de Ricoeur témoigne à sa façon de penser la grandeur « seulement humaine » de l'autonomie et la possible ouverture à une théonomie signe de l'Autre. Les deux ne s'excluent donc pas et une autonomie peut ainsi être légitimement

¹⁸ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou autonomie », dans M.-M. OLIVETTI (éd.), *Filosofia delle Rivelazione*, Padoue, Cedeam, 1994, p. 19-36, p. 26.

¹⁹ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou autonomie », p. 33.

²⁰ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou autonomie », p. 33.

pensée et défendue en régime chrétien, sous la mouvance de la foi qui donne toute sa place à la liberté de l'homme et à la présence de Dieu.

Conclusions

Que retirer théologiquement de cette traversée du débat entre autonomie et théonomie pour l'éthique théologique, et plus largement pour une réflexion théologique ?

Théologiquement, il importe non seulement de rapprocher foi et morale mais aussi de les distinguer, de développer à l'encontre d'un modèle de restauration qui comprendrait l'autonomie comme apostasie par rapport à la théonomie et à la différence d'un modèle progressiste qui concevrait l'autonomie comme réalisation plénière de la théonomie, un modèle de corrélation et d'analogie découvrant l'autonomie comme parabole de la théonomie²¹.

D'un point de vue méthodologique, le débat sur l'autonomie et la théonomie invite à penser une distinction entre éthique et praxis. Non pour les séparer mais les intégrer : l'éthique autonome ouvrant ainsi à une éthique intégrative. L'éthique chrétienne ne se réduit pas à une praxis et nécessite une compréhension morale la plus exacte possible. D'un autre côté, si l'éthique autonome est réduite au seul énoncé de jugements vrais, elle deviendrait problématique en se dispensant d'une véritable action transformatrice.

Ainsi, la morale du chrétien est-elle constituée de l'autonomie de l'éthique et de l'orthopraxis de la foi. « De l'autonomie elle reçoit sa vraie finalité et sa motivation à la fois suffisante et impérative. Une contestation de l'autonomie pour des motifs théologiques essaie de façon injustifiée de jouer la praxis chrétienne comme partie de la foi contre l'éthique. D'autre part, une éthique chrétienne doit non seulement tenir compte de l'autonomie de la connaissance éthique, mais aussi de la praxis »²².

D'un point de vue théologique et chrétien, l'autonomie de l'éthique est légitime pour autant qu'est maintenue la nécessité d'une référence éclairante à la foi. L'originalité même de l'éthique chrétienne ne réside pas dans un ensemble d'énoncés normatifs seulement accessibles ou compréhensibles aux croyants, mais « dans l'exigence décisive dont elle

²¹ W. KASPER, « Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne », p. 257 et suivantes.

²² D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 93-94.

témoigne à partir du contexte de l'annonce du salut de l'homme et qu'elle porte au cœur des significations humaines de l'existence et dans les indications normatives qui leur correspondent »²³. Le contexte de l'annonce et de la signification du salut intervient comme une véritable pré-compréhension au travail dans l'argumentation éthique.

La référence à l'argumentation rationnelle et le nécessaire passage des convictions par le crible de la rationalité (autonomie) constituent aussi une prise de distance salutaire à l'égard de la particularité toujours subsistante et nécessaire, et qui pourrait se métamorphoser en hétéronomie et communautarisme exclusif. Il convient de tenir compte en morale d'une distinction présente dans les philosophies des sciences, à savoir celle entre le « contexte de découverte » et le « contexte de justification ». La formation, la communauté, l'imagination, le contexte de l'annonce du salut, les motivations, jouent certainement un rôle dans un contexte de découverte de normes, rôle moins évident dans la justification publique des évaluations et jugements moraux pour lesquels il est malaisé de se dispenser des « théories » morales et de la rationalité discursive et argumentative touchant le domaine pratique²⁴. Une éthique d'inspiration chrétienne devrait sans doute pouvoir apprendre à discerner et articuler ces différents niveaux si elle ne veut pas tomber dans des impasses créées par des confusions de discours.

C'est sans doute à ce devoir d'articulation et de distinction que la relation autonomie-théonomie invite à penser ; c'est aussi par là que la théologie et une parole éthique inspirée par une tradition croyante pourront trouver leur pertinence dans les débats actuels.

Eric Gaziaux

Faculté de théologie

Université catholique de Louvain

²³ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 102.

²⁴ Voir M. CANTO-SPERBER et R. OGIEN, *La philosophie morale*, Paris, PUF, 2013, p. 95.