

ÉRIC GAZIAUX

H. U. von Balthasar et le débat sur la spécificité de la morale chrétienne

La Revue présente une conférence traduite ici en français du théologien suisse H. U. von Balthasar (1905-1988) prononcée en 1980 devant les évêques américains sur la question des normes morales et de la spécificité de la morale chrétienne par rapport à d'autres conceptions éthiques. Cette intervention de H. U. von Balthasar s'inscrit dans le contexte de la théologie morale postconciliaire qui a vu émerger, dès le début des années 1970, le débat entre les partisans d'une morale autonome en contexte chrétien et les tenants d'une morale spécifiquement chrétienne ou d'une éthique de la foi¹.

La posture du théologien suisse exprime bien les traits principaux des représentants de l'éthique de la foi. Nous retraçons dans un premier temps la démarche mise en œuvre par H. U. von Balthasar dans cette conférence, pour rappeler dans un deuxième moment le contexte d'émergence de ce débat et ses grands traits, afin de conclure dans un troisième temps par quelques ouvertures pour la théologie morale actuelle.

LA DÉMARCHE DE H. U. VON BALTHASAR

La démarche de Balthasar est scandée en quatre étapes que nous reprenons succinctement. Le point de départ est le rappel concernant le débat sur les normes morales. Balthasar y observe

1. Voir aussi la contribution de H. U. von Balthasar dans J. RATZINGER et P. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, avec la collaboration de H. U. von Balthasar et de H. Schürmann, Paris – Namur, Lethielleux – Culture et vérité, 1979 ; et É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Leuven, University Press – Peeters, 1995.

que les moralistes européens penchent plutôt vers le fait que les normes morales vétéro et néotestamentaire sont plutôt conçues comme des incitations à un agir humain et que, dans leur contenu, elles ne diffèrent guère des normes morales rationnelles ou inscrites dans la conscience ; ce qu'il conteste. Et d'attirer l'attention sur un second point consistant à ne pas « suivre la "théologie transcendante" » et sa théorie d'un « existentiel surnaturel » et d'un christianisme « anonyme² ». Il relève ensuite ce qu'il appelle l'éthique non biblique, avec trois caractéristiques dont sa démarche « anthropocentrée ». L'arrière-fond ainsi brossé permet de faire ressortir le changement radical qui s'opère avec l'éthique vétérotestamentaire (troisième moment et trois traits distinctifs aussi) caractérisée entre autres par une dimension théocentrique avec ses composantes d'alliance, de promesse, d'obéissance, faisant de l'observance de la loi une réponse à la sainteté de Dieu et montrant en la loi son caractère dialectique. D'où alors le quatrième moment, celui de l'éthique chrétienne qui puise son identité dans la christologie et dans La Trinité (et donc ici éthique christocentrique et trinitaire) avec des dimensions de sanctification, d'oubli de soi, de renoncement, et de conclure ce point en affirmant que « parce que le chrétien est un membre de l'Église, l'Église peut lui donner des directives spécifiques quant à son comportement éthique (...) et quant au comment de l'accomplissement de ces directives ». La conclusion porte alors sur le caractère analogique de l'éthique et sur le fait que l'amour « oubliex » de Dieu constitue pour l'être humain « le modèle le plus approprié à suivre dans son comportement individuel et social ». Pour comprendre cette posture « forte » de Balhasar, il est sans doute approprié de rappeler le contexte d'émergence du débat auquel Balhasar fait référence tout au début de sa contribution.

2. H. U. von Balhasar vise ici explicitement les positions de K. Rahner. Voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983. En outre, il est intéressant de remarquer que ce débat fournit « un parallèle remarquable à celui de la "philosophie chrétienne" », dans E. BIRRO, *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven, Peeters, 2010, p. 138i.

LE CONTEXTE D'ÉMERGENCE DU DÉBAT ET SES GRANDS TRAITS

Contexte d'émergence

Au sein du paysage de la théologie morale catholique, deux grandes observations peuvent être émises pour saisir les racines de ce débat. Premièrement, les tensions « non résolues » de Vatican II au sujet de l'éthique chrétienne. D'un côté, le souhait du concile en *Optatum totius* 16 de « perfectionner la théologie morale dont la présentation scientifique, plus nourrie de la doctrine de la Sainte Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde ». D'où la question de savoir comment allier une présentation scientifique de la morale avec un lien plus étroit à l'Écriture ? De l'autre, *Gaudium et spes* 36 affirme la juste autonomie des réalités terrestres et reconnaît que la « recherche méthodique (...) si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi », mais ne se prononce pas pour savoir si l'éthique est une science relevant du même statut que les autres et donc autonome³, tandis que, d'un autre côté, *Lumen gentium* 25 avec la formule « *fides credendum et moribus applicandum* » souligne la relation étroite entre la foi et le comportement éthique, et que *Gaudium et spes* 51 affirme qu'« en ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Église, fidèles à ces principes, d'emprunter des voies autres que le magistère, dans l'explicitation de la loi divine, désapprouve ».

Deuxièmement, la publication en 1968 de l'encyclique *Humanae vitae* avec une argumentation jurisnaturaliste et la réaffirmation de l'autorité du magistère dans l'interprétation de la loi naturelle et dans l'énonciation de normes dans le domaine de la morale familiale et sexuelle⁴. La réception houleuse de l'encyclique a

3. Voir D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Paris – Fribourg, Éd. du Cerf – Éditions universitaires, 1978, p. 85-103, ici p. 87.

4. Voir entre autres de P. DELHAYE, « L'Encyclique "Humanae Vitae" et l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille (*Gaudium et spes*) », *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie*

posé la question de la fondation et de la légitimation des normes morales ainsi que celle de la compétence du magistère ecclésial dans le domaine moral⁵.

La proposition de la morale autonome

C'est sur cet arrière-fond que le théologien allemand A. Auer (1915-2005), qu'on peut considérer comme le père de la morale autonome, publie en 1971 son livre programmatique intitulé *Autonomie Morale und christlicher Glaube*⁶. Le titre dit bien le souhait d'Auer de maintenir le lien entre une morale autonome et la foi chrétienne, notamment dans une actualisation de la pensée thomiste mettant l'accent sur la raison, cette relation ne consistant pas en une déduction directe, à partir d'énoncés de la foi, de normes en tant que telles. Trois thèses principales peuvent synthétiser cette contribution d'A. Auer : une thèse *éthique* selon laquelle l'autonomie du raisonnement moral renvoie au caractère rationnel des affirmations morales, et donc par là à leur communicabilité ; une thèse *théologique* consistant dans l'affirmation que l'autonomie du raisonnement moral, ancrée dans une théologie de la création, préserve la spécificité de l'éthique chrétienne d'une réduction à un contenu matériel particulier, car le spécifique chrétien se joue en termes d'intentionnalité ou d'horizon de l'agir, de motivation, et non de contenus concrets matériels propres ; une thèse *magistérielle* selon laquelle l'autonomie morale protège la norme morale d'une imposition hétéronome par une quelconque autorité extérieure en général, et par le magistère en particulier. Il est possible alors de distinguer pour le magistère une compétence originaire en ce qui concerne les vérités de foi et les valeurs morales

en *théologie* 29 (1968), p. 351-358 et les « décalages » repérés par l'auteur entre la constitution pastorale et l'encyclique. Et encore « Conscience et autorité ecclésiale. Réflexions sur les remous causés par l'encyclique *Humanae Vitae* », *La Foi et le Temps* 2 (1969), p. 5-35 ainsi que P. DELHAYE, J. GROOTRAEDS, G. THILS, *Pour relire Humanae Vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques*, Gembloux, Duculot, 1970.

5. Voir pour une présentation générale en langue française de ce débat et de son contexte l'article de J.-M. AUBERT, « Débats autour de la morale fondamentale », *Studia Moralia* 20 (1982), p. 195-222, et R. TREMBLAY, « Par-delà la "morale autonome" et "l'éthique de la foi". À la recherche d'une "via media" », *Studia Moralia* 20 (1982), p. 223-237.

6. A. AUER, *Autonomie Morale und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, 1971. Voir aussi sa réédition en 2016 avec une introduction substantielle de D. Mielch aux éditions WBG, Darmstadt.

fondamentales et une compétence subsidiaire concernant des questions éthiques particulières.

Quel rôle alors pour la foi ? Auer distingue trois fonctions pour la foi dans sa relation à la morale. Premièrement, une fonction *intégrante* dans le sens où l'Église devrait, quand cela est possible, recevoir certaines formes d'éthos développées de manière autonome, les expliquer et les présenter aux croyants comme modèles pour la confirmation de l'existence chrétienne dans le monde (comme cela s'est passé dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament qui ont repris des éthiques existantes, ainsi que dans l'histoire de la théologie morale). Il y a ainsi diverses expressions de l'éthos du monde qui sont intégrables chrétiennement. Deuxièmement, une fonction *stimulante* qui renvoie au fait que la bonne nouvelle incite tout mouvement moral véritable dans l'histoire, le regard eschatologique devenant, chez celui qui espère, l'impulsion d'un commencement constant dans sa vie et dans l'histoire. Troisièmement, une fonction *critique* consistant dans le fait que, si l'Église ne produit pas de soi des « programmes » éthiques concrets, il lui revient, malgré tout, de soumettre les modèles moraux, développés dans le monde de manière autonome, à la Parole de Dieu. Cette perspective de la morale autonome a été déclinée selon divers accents par des théologiens comme J. Fuchs, B. Schüller, ou encore R. Simon du côté francophone⁷.

La réaction de l'éthique de la foi

Face à de telles propositions axées sur la rationalité et la communicabilité des normes de la morale chrétienne, la « réduction » du rôle de la foi à une motivation ou à une ouverture d'un horizon spécifique pour l'agir, ainsi que par une différenciation dans l'exercice de la compétence magistérielle, la réaction ne se fit pas attendre, notamment en la personne de théologiens comme G. Ermecke, B. Stoeckle, K. Hilbert, J. Ratzinger, P. Delhaye, et H. U. von Balthasar⁸ qui en prenaient le contre-pied. Avec bien des nuances différentes, ces

7. R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, et en particulier le chapitre V : « Structure de l'éthique chrétienne (autonomie et théonomie) », p. 169-198.

8. Voir *supra* J. RATZINGER et P. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*. Ou encore P. Delhaye dans son commentaire critique du livre de J. Fuchs sur l'existence d'une morale chrétienne :

derniers revendiquent une approche spécifique de l'éthique chrétienne et un agir chrétien lui aussi spécifique ne se limitant pas à des attitudes fondamentales mais allant jusqu'à des normes ou conseils proprement chrétiens, et rappellent l'importance du magistère dans la formulation de ces mêmes normes⁹.

L'encyclique *Veritatis splendor* (1993) tentera de mettre fin à ce « conflit », mais suscitera là aussi bien des incompréhensions dans le champ des représentants de la morale autonome¹⁰.

Quelques grands traits spécifiques

Les deux courants se sont certes développés avec des accentuations différentes, mais ce débat expose combien il s'est concentré sur l'aspect de la normativité et a fait valoir des approches ou des points de départ que, théologiquement, il serait possible de schématiser de la manière suivante. Sur l'axe des rapports entre nature et grâce, il y a d'un côté l'accentuation de la bonté de la création et de la capacité de l'être humain à être « législateur », malgré l'existence du mal et du péché, de l'autre, l'insistance sur le péché en l'être humain et la nécessité de la révélation et de la grâce pour l'agir moral. Sur le plan des références ou sources apparaît aussi un « conflit des interprétations » : outre l'Écriture à laquelle les deux courants se réfèrent, Thomas d'Aquin, par exemple, est invoqué des deux côtés, mais sous des angles différents : l'un y soulignera l'humanisme et la rationalité thomistes (on parlera même de la morale autonome comme d'une « lecture renouvelée de la loi naturelle »), l'autre

accentuera le caractère christocentrique et téléologique de la morale thomiste. Sur l'axe des liens entre anthropologie et christologie¹¹ se dessinent aussi des différences : un courant risquant de « christologiser » d'abord une anthropologie, l'autre partant de la christologie pour fonder l'anthropologie. Sur l'axe des relations entre la foi et la morale : un courant établit une distinction entre les deux tandis que l'autre fait jouer la foi comme fondement de la morale, etc. Deux perspectives différentes, animées sans doute par le souci commun de présenter une morale chrétienne acceptable pour l'homme et le croyant contemporains, soit en accentuant le versant de la communicalité (*ad extra*) soit en insistant sur le caractère spécifique (*ad intra*) et impliquant des conceptions théologiques et anthropologiques fondamentales différentes invitant à penser l'exercice de la théologie morale et ses présupposés de base¹².

Certes bien situé dans le temps, ce débat conserve une valeur exemplaire à titre « pédagogique »¹³ de par les enjeux qu'il a soulevés. Il trouve aussi son correspondant dans l'univers anglo-saxon, par exemple, entre une « éthique évangélique » (« *evangelical ethics* », et ses « représentants » comme S. Hauerwas ou, mais autrement, comme O. O'Donovan) et les tenants d'une nouvelle théorie de la loi naturelle avec J. Finnis ou G. Grisez. D'un autre côté, ce débat en rappelle d'autres historiques : S. Mutschelle (1749-1800) avec son souhait d'intégrer l'éthique kantienne en théologie morale et la réponse de l'école de Tübingen par sa volonté de rethéologisation de la morale (avec des théologiens comme J. M. Sailer, J. B. Hirschner, F. A. Staudenmaier), ou bien du côté protestant l'optique de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) ou de P. Tillich (1886-1965) en tension avec celle de K. Barth (1886-1968), sans rappeler du

⁹ La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Études de quelques prises position récentes et réflexions critiques », *Revue théologique de Louvain* 4, 1973, p. 308-339.

¹⁰ Voir J.-M. AUBERT, p. 203 : « du moment que la hiérarchie est responsable de l'unité de la foi, il convenait de défendre le lien entre la foi et la morale ». Voir aussi pour une présentation synthétique de ce débat, J. F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing Sins to Liberating Consciences*, New York, Continuum, 2010, p. 178-183.

¹¹ Voir l'introduction de D. MIETH dans l'ouvrage de A. AUER, *Autonome Morale und christlicher Glaube*, rééd. 2016, et D. MIETH (éd.), *Moraltheologie im Absseis ? Antwort auf die Enzyklika « Veritatis Splendor »* (La théologie morale hors-jeu. Réponse à l'encyclique *Veritatis Splendor*), Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1994, dont la contribution au titre évocateur d'A. AUER : « Ist die Kirche heute noch "ethisch bewohnbar" ? » (L'Église est-elle encore « éthiquement habitable » aujourd'hui ?), p. 296-315. Voir l'introduction de X. THÉVENOT, dans *La splendeur de la vérité*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. VII-XLV.

¹¹ Voir W. KASPER, « Christologie et anthropologie », *La théologie et l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 289-317.

¹² W. KASPER, dans « Christologie et anthropologie », évoque le dilemme entre identité et signification caractéristique du christianisme contemporain : « S'il s'efforce d'avoir une signification pour l'homme, il court le danger de perdre son identité à force d'ouverture ; s'il s'efforce en revanche d'affirmer son identité, il risque de se pétrifier en lui-même et de perdre toute signification pour l'homme », p. 293.

¹³ Voir K. DEMMER, *Moraltheologie Methodenlehre*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag ; Fribourg - Vienne, Herder, 1989, p. 28. Voir la contribution d'É. GAZIAUX, « Théologie morale et christologie chez Klaus Demmer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 314, (2022), p. 113-127.

côté catholique les postures différentes de K. Rahner et H. U. von Balthasar. C'est dire que ce débat engage des options théologiques de fond qui déterminent une certaine posture éthique¹⁴.

QUE RETENIR DE CE DÉBAT ?

Premièrement, ce débat s'est focalisé sur la normativité, spécifique ou non, des principes moraux chrétiens. À l'avantage de la morale autonome, il fait valoir que la théologie morale est une théorie morale cognitive qui confère aux affirmations morales un statut rationnel et communicable. Mais l'éthique de la foi se demande, quant à elle, si cette posture rend assez compte de l'apport de la foi chrétienne à la morale et de la spécificité qui en découle¹⁵. L'insistance sur la rationalité et la signification universelle de l'éthos chrétien ne doit pas conduire à une mécompréhension faisant de la morale une entité close sur elle-même et se maintenant dans une « capsule » hermétique à ses divers contextes, notamment celui de d'une tradition croyante et en particulier de la foi, ce qui serait une erreur au niveau herméneutique. Ce débat invite donc à repenser les liens entre foi et morale. Il met sans aucun doute en évidence le fait que l'éthique chrétienne a une double source : « Son inspiration vient de la foi ; et sa détermination de la conscience morale¹⁶. » En justifiant ses thèses par la réflexion philosophique, le théologien ne se condamne pas à subordonner la Parole de Dieu au jugement de la raison humaine. Il se rappelle simplement que son discours sur la Parole de Dieu n'est pas identique à cette Parole, et s'oblige à ne pas présenter comme précepte divin une obligation qu'il en aurait arbitrairement déduite : la parole divine s'adressant à l'homme pour son salut, on ne doit rien prescrire au nom de Dieu qui ne puisse se justifier du point de vue de l'homme. D'autre part, l'homme porte en lui-même une ouverture congénitale à l'inspiration évangélique que lui rappelle le théologien. De ce double point de vue, une réflexion

sur les exigences et sur l'ouverture de la conscience morale est nécessaire. L'éthique théologique doit l'inclure (...)»¹⁷.

Deuxièmement, en prolongement de ce qui précède et exprimé autrement, cette controverse attire l'attention sur le fait que la morale chrétienne est constituée à la fois de l'autonomie de l'éthique et de l'orthopraxie de la foi¹⁸, d'un côté, l'indispensable « raison pratique » pour justifier, argumenter et communiquer des prises de position éthique, et de l'autre l'incitation de la foi à un agir juste et humain. La confrontation entre les deux courants attire l'attention sur l'importance de ne point confondre l'ordre des critères rationnels de la morale avec celui des motivations à l'agir. Éthique (sous l'angle rationnel) et praxis (sous l'angle de l'engagement pratique) se doivent d'être distinguées, « non pour les séparer, mais pour les intégrer avec profit. L'appel à une praxis chrétienne, auquel beaucoup réduisent l'éthique, ne sert pas à grand-chose sans une compréhension morale exacte. D'un autre côté, une éthique autonome serait très équivoque, dans la mesure où ne s'agissant que d'établir des jugements vrais, elle servirait à dispenser de la vraie praxis¹⁹ ». Sur ce terrain a pu émerger l'éthique des vertus, et son insistance sur la formation morale du sujet, mais il ne faudrait pas que celle-ci néglige l'aspect rationnel inhérent à toute démarche éthique sous peine de verser dans un communautarisme non critique²⁰. Là aussi une complémentarité est à chercher et une distinction à maintenir entre le « contexte de découverte » et le « contexte de justification » des normes. La formation, la communauté, la tradition 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 pratique²¹. Une éthique d'inspiration chrétienne devrait sans doute pouvoir apprendre à discerner et articuler davantage ces divers contextes si elle ne veut pas tomber dans des impasses créées par des confusions de niveaux de discours.

14. Voir E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 2007, p. 20 et suivantes, ainsi que W. KASPER, « Autonomie et théonomie », p. 231-263.

15. Voir J. KEENAN, p. 181 : « If faith was the foundation for the moral life of a Christian subject, it could not be so categorically kept out of the matter of morality ».

16. H. BOULLARD, *Karl Barth*, t. III, Paris, Aubier, 1957, p. 238.

17. *Ibid.*, p. 241.

18. Voir D. MIETH, p. 93.

19. *Ibid.*

20. La perspective de Schleiernmacher d'articuler éthique du devoir, éthique des vertus, éthique du Bien suprême pourrait être inspirante à ce sujet.

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

Troisièmement, il est à distinguer raison théorique et raison pratique. En effet, l'éthique « ressemble plus à un art qu'à une science théorique²² ». Parce que les contours du terrain de l'action sont complexes, les règles et les principes moraux doivent être souples pour guider l'action. Les règles de morale doivent être des lignes de conduite plutôt que des directives bien déterminées (Aristote) : ce sont des « mètres ruban » plutôt que des étalons rigides : « Le ruban est plus utile pour les objets en trois dimensions, parce que flexible²³. » « Comme les principes de navigation, les règles morales doivent être appliquées par un agent expérimenté. Le pilote ne doit pas naviguer seulement à l'aide des cartes et des instruments. Son expérience lui a donné un œil exercé pour déchiffrer les changements subtils du vent et de l'eau, de la lumière et des ombres. La personne moralement avisée a besoin d'une perception et d'une expérience similaires pour tracer sa route sur les flots et entre les écueils de la vie²⁴. »

Quant à ce débat, ce qui souligne que le lien entre foi et morale en registre chrétien se vit dans une perpétuelle tension, jamais résolue et créatrice de sens. Ce débat rappelle fondamentalement la tâche de toute théologie : se communiquer au monde et se dire dans sa spécificité²⁵. Se situant dans la perspective conciliaire, cette double pulsation ne peut se faire qu'en répondant à quatre exigences : celle de la tolérance ou de l'acceptation d'un authentique dialogue avec d'autres, celle du faillibilisme ou la reconnaissance du caractère fallible de toute proposition, celle du perspectivisme ou la conscience du fait qu'aucune connaissance n'est séparable d'un point de vue, celle de la traduction ou de l'explicitation de ses convictions et donc l'exposition au débat contradictoire²⁶.

ÉRIC GAZIAUX

Faculté de théologie et d'étude des religions
Institut Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés
Université catholique de Louvain,
Louvain-la-Neuve, Belgique

22. W. SPÖHN, *Jésus et l'éthique*, « Va et fais de même », Bruxelles, Lessius, 2010, p. 147.
23. *Ibid.*, p. 148.

24. *Ibid.* Voir aussi dans ce sens le rôle de la sagesse pratique chez P. Ricoeur dans sa « trilogie » éthique-morale-sagesse pratique. Voir P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 193-344.

25. Voir plus haut avec W. KASPER, « Christologie et anthropologie ».

26. Voir J.-M. FERRY, *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 29 et suivantes.

CHRISTIAN PIAN

Risquer ensemble en situation de menaces sanitaires et écologiques

Risquer ensemble en situation de menaces sanitaires et écologiques est un défi éthique majeur qui se pose à tous et singulièrement aux chrétiens aujourd'hui. Dans ce sens, il est significatif que, durant la pandémie de Covid-19, le second texte proposé par l'Académie pontificale pour la vie, « *Humana communitas* à l'ère de la pandémie : méditations intempestives sur la renaissance de la vie¹ », avec un minimum de recul après la première vague et le confinement généralisé qu'on avait connus, ait consacré un développement intitulé « Vers une éthique du risque ».

Comme nous l'avions déjà relevé dans un article précédent², l'approche d'une « éthique du risque », proposant une réflexion et des points de repère éthiques, y apparaissait comme assez inédite. Le constat était fait à cette occasion que « la pandémie nous oblige à examiner un certain nombre de facteurs supplémentaires (du risque) qui comportent tous un défi éthique à multiples facettes³ ». L'approche d'une éthique du risque dans ce développement – certes modeste – traçait quelques pistes en demandant de ne pas se concentrer seulement sur « la genèse naturelle de la pandémie » sans « tenir compte des inégalités économiques, sociales et politiques entre les pays du monde » et de se doter d'une éthique permettant de « vivre dans une collectivité à risque ». L'enjeu était de « développer un concept

1. ACADEMIE PONTIFICALE POUR LA VIE, « *Humana communitas* à l'ère de la pandémie : méditations intempestives sur la renaissance de la vie », texte publié le 22 juillet 2020. Disponible sur le site du Vatican : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/accidite/documents/rc-pont-acad-life_doc_20200722_humanacommunitas-era-pandemia_fr.html (visité le 11.02.2023).

2. Christian PIAN, « Aller aux périphéries par temps de pandémie. Des ressources possibles dans l'esprit de *Laudato si'* et *Fratelli Tutti* », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n° 311, septembre 2021, p. 73-84.

3. « *Humana communitas* à l'ère de la pandémie », p. 5.