

I. INTRODUCTION

La vie en Christ: la morale, la communion et l'Église est la première déclaration conjointe de la Commission internationale anglicane-catholique qui traite spécifiquement de questions morales au niveau international. Dans le passé, le dialogue œcuménique était centré sur des questions de doctrine; *La vie en Christ* reconnaît que « les questions de doctrine et de morale sont intimement liées » (2). Le dialogue a été entrepris dans la conviction que « l'unité chrétienne authentique est autant une question de vie que de foi » (Préface). Dans les deux domaines, le dialogue a pour but le rétablissement de la pleine communion.

Selon un thème constamment présent dans le document, « c'est... la même vision de base de la nature et de la destinée de l'humanité qu'anglicans et catholiques tirent de l'Écriture et de la Tradition, et ce sont les mêmes valeurs morales fondamentales qu'ils partagent » (1). Ceci apparaît très clairement dans les domaines où ils donnent un témoignage commun, par exemple sur la guerre et la paix, l'euthanasie, la liberté et la justice. Mais ces questions n'épuisent pas la vie morale, et lorsque l'attention se porte sur la contraception, le divorce et le remariage, l'avortement ou l'homosexualité, « l'opinion courante largement répandue, (selon laquelle) c'est sur leur doctrine morale que les Communions anglicane et catholique sont le plus nettement divisées », est justifiée (1).

La Commission doit être remerciée d'avoir abordé cet aspect délicat mais nécessaire du dialogue œcuménique. Comme dans d'autres rapports d'ARCIC, le degré de communion qui existe déjà entre anglicans et catholiques est constamment souligné. Ceci est particulièrement évident dans la seconde section (« Une vision commune ») et dans la troisième (« Un héritage commun »). Toutefois, même lorsqu'elle traite des questions où le désaccord est officiel, la Commission soutient que les deux Communions « ont la même perspective et reconnaissent les mêmes valeurs fondamentales » (1). Voir, par exemple, le titre de la cinquième section, « Accord et désaccord ». Cela n'atténue pas la gravité des désaccords non résolus; le document en donne une appréciation franche et honnête. Derrière cette juxtaposition on trouve plutôt un thème commun à d'autres documents d'ARCIC et qui est indiqué clairement dans *La vie en Christ*. « D'une part, la recherche d'une solution de nos désaccords fait partie du processus qui nous permet de grandir ensemble vers la pleine communion. D'autre part, ce n'est que dans la mesure où une communion plus étroite nous fera approfondir la compréhension et la confiance entre nous que nous pouvons espérer résoudre nos désaccords » (99).

Toutefois, le dialogue œcuménique ne peut se contenter d'un simple catalogue d'accords et de désaccords. Le dialogue œcuménique doit être cons-

cient du fait que la façon de formuler rationnellement et théologiquement les problèmes est en corrélation déterminante avec la manière de les résoudre. Le commentaire qui suit est centré sur un certain nombre de thèmes de théologie morale fondamentale qui, sans être explicitement mentionnés dans le texte, sont à la base des accords réalisés et des différences non résolues.

II. UNE VISION COMMUNE ET UN HÉRITAGE COMMUN

Le document caractérise la vie morale du chrétien comme « une réponse dans l'Esprit Saint au don que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ ». Ce en quoi consiste cette réponse est une « communion avec le Christ et les uns avec les autres » (4). Une authentique communion de personnes participe au mystère de la vie divine qu'elle reflète et qui est « une unité de relations interdépendantes où chaque personne se communique aux autres » (7). Être créés à l'image de Dieu et appelés à participer à la vie divine implique une compréhension de la liberté humaine qui ne peut être sous-estimée dans la vision chrétienne de la vie morale. Une « liberté qui soit indépendante, indisciplinée et égoïste » (7) est une liberté humaine pervertie. La liberté qui est propre aux personnes humaines est une « liberté faite de disponibilité et d'interdépendance » (7). Ainsi, ceux qui sont en Christ participent « à l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu en faveur de la création tout entière » (8). Comme le dit le document, « la vie en Christ est le don et la promesse d'une création nouvelle (2 Co 5, 17), la raison d'être de la communauté et le modèle des relations sociales » (4).

Dès le début du document, la question de Dieu n'est pas accessoire pour la vie morale du chrétien, comme dans une vision tronquée d'une éthique normative. Elle n'est pas non plus basée sur une théologie naïve de la Révélation d'où les normes seraient directement tirées. Le point central est la signification de l'incarnation comme révélation de Dieu par lui-même dans l'histoire. Grâce au don de soi de Jésus dans l'incarnation, une nouvelle solidarité est créée entre tous les hommes. L'Incarnation donne une qualité nouvelle à la vie et aux rapports humains de telle sorte que la participation à la vie divine se transmet et se témoigne par la solidarité et la communion humaines. La rencontre avec Dieu grâce à sa Parole faite chair implique une conception de la perception morale dont on peut brièvement esquisser les contours.

Ce n'est pas dans l'abstrait que se réalise une profonde perception morale mais grâce à la rencontre et au dialogue avec l'autre. L'engagement de dialoguer avec d'autres traditions chrétiennes comporte la reconnaissance et le respect de ces traditions. Promouvoir les conditions du dialogue comme mode de vie,

c'est rendre possible la transformation et le progrès mutuels. Poser des questions et y répondre permet de soumettre à la critique les positions respectives, de concilier les différences, de faire émerger de nouveaux paradigmes ou des modes de penser et de récupérer des éléments d'une tradition. Alors, grâce à la rencontre avec l'autre, la fonction créatrice et innovatrice du raisonnement moral peut acquérir de nouvelles perceptions, établir de nouveaux critères de liberté et développer ou évaluer à nouveau des possibilités d'action morale. Ainsi, le dialogue œcuménique est non seulement caractérisé par une solidarité soutenue et durable envers l'autre, mais il porte aussi une marque d'espérance et d'anticipation d'une future réconciliation. Le dialogue œcuménique est une entreprise sans limite de durée. Il n'est pas non plus surprenant qu'il soit marqué par un esprit de tolérance dû non pas à de l'indifférence mais à la reconnaissance de l'historicité de la connaissance.

Le processus historique de perception morale a une influence immédiate sur l'emploi, en théologie morale, d'arguments tirés de la loi naturelle. Ces arguments découlent d'une « réflexion sur l'expérience de ce qui rend les hommes, individuellement et collectivement, authentiquement humains » (9). Ce que cela signifie dépend évidemment de la métaphysique de la nature humaine qui lui est sous-jacente. Dans le passé récent, le paradigme fondamental d'une métaphysique existentialiste a été complété par une métaphysique personnaliste. « La question morale fondamentale n'est donc pas "Que devrions-nous faire?" mais "Quel genre de personnes sommes-nous appelés à devenir?" » (6). Les normes morales interviennent dans cette compréhension personnaliste de la métaphysique. Plutôt que de refléter un système clos que l'on peut transporter à travers le temps et l'espace, la signification des normes morales intervient dans la dialectique entre expérience et perception. Les normes morales jouent un rôle prophylactique; elles protègent une vision sous-jacente de l'épanouissement humain. La plausibilité et la communicabilité courantes de cette vision participent à la dialectique entre expérience et perception.

Le document fait un examen honnête de la théologie présente dans les manuels antérieurs au Deuxième Concile du Vatican. Les Écritures sont sans aucun doute la source principale de la perception morale. La question concerne l'intérêt épistémologique qui guide leur utilisation. Avant le Concile, la théologie morale était marquée par un naïf usage herméneutique des Écritures. Les arguments scripturaires restaient à la périphérie du discours moral car la sous-jacente notion de science contenue dans les manuels soulignait la rationalité et l'universalisation possible de ses arguments. L'analyse de l'acte moral était sous l'influence des catégories de la casuistique d'Alphonse de Liguori (44).

Le renouvellement de la théologie morale depuis Vatican II a été exempt de ces limitations. Cela ne signifie pas que les Écritures sont d'une manière directe une source de normes morales; les Écritures sont insuffisantes aussi bien en termes de contenu moral que de méthodologie. Mais cela soulève la question

de savoir comment les Écritures influencent le raisonnement moral. Par quels moyens l'esprit du Christ demeure-t-il dans l'histoire? Comment forme-t-il et oriente-t-il la vie pratique de la communauté (23)? Comment se reflète-t-il dans la capacité des chrétiens de peser les biens antérieurs à la morale mais moralement significatifs? Vues à la lumière de la dialectique entre expérience et perception, ces questions reflètent l'intérêt de la théologie pour la nouveauté. Le contexte théologique est non seulement la critique de la loi formulée par Jésus dans le Sermon sur la montagne, surtout dans les déclarations antithétiques secondaires, mais les nouveaux moyens donnés aux chrétiens lorsqu'ils sont confrontés aux conflits et aux limites humains. On en trouve déjà des exemples dans les Écritures: dans le commandement radical d'aimer ses ennemis (*Mt 5, 43*) ou dans celui de ne fixer aucune limite au pardon (*Mt 18, 21-22*). La motivation de ces actions est claire: c'est l'imitation, par les disciples, de la bonté et de la miséricorde illimitées de Dieu (*Mt 5, 48*). Cette motivation n'est toutefois pas détachée d'un contenu normatif, comme dans une théorie normative centrée exclusivement sur une action catégorielle. La nouveauté du Christ a mis en branle un nouveau processus de perception allant de la réalisation de nouveaux critères de liberté permettant d'évaluer ce qui est bien, à la communication d'alternatives d'action meilleures et libératrices. Ainsi, le raisonnement et le discernement moral chrétiens ont un caractère émancipateur. Le dialogue œcuménique est l'un des domaines où le caractère créatif et réconciliateur du raisonnement moral apparaît évident.

III. ACCORD ET DÉSACCORD

La plus longue partie du document traite quatre questions sur lesquelles les Communions anglicane et catholique divergent. Les deux questions morales où le désaccord a été exprimé officiellement sont celles du mariage après le divorce et de la contraception. Sur l'avortement et sur l'homosexualité, on a conscience de l'existence d'un désaccord. Toutefois, dans tous les cas le désaccord se situe sur le plan des jugements pratiques plutôt que sur celui des valeurs fondamentales (83, 84). Étant donné que chacun de ces problèmes touche des thèmes centraux de théologie morale fondamentale, ils sont traités séparément.

A) *Le mariage après le divorce et la contraception*

Avant d'aborder les problèmes spécifiques du mariage après le divorce et de la contraception, le document souligne la compréhension commune du mariage et de la sexualité que partagent les traditions anglicane et catholique. Celles-ci sont d'accord sur quatre points essentiels. En premier lieu, le corps a une signification morale qui fait que la sexualité est une partie intégrante de l'identité morale de l'individu. Donc, la sexualité d'une personne « englobe toute une série d'expériences corporelles, imaginatives, af-

fectives et spirituelles; elle pénètre au plus profond du caractère et des relations » (55); elle doit être intégrée « à un genre de vie ordonné » (56, 57). En second lieu, la différenciation sexuelle « donne une expression chamelle à la vocation des enfants de Dieu à une communion interpersonnelle»; la sexualité humaine « constitue un mode fondamental de communication humaine » (55). En troisième lieu, la sexualité humaine est ordonnée au « don de la vie » (55). Dans la procréation et dans le fait d'élever des enfants, les couples prennent part ensemble à la générosité de Dieu qui donne la vie (58). Enfin, sexe, amour et procréation sont tous les trois conçus dans un contexte tant social qu'interpersonnel (58). Le document admet que le mariage a favorisé l'oppression et la domination de la femme, mais les deux traditions continuent de voir dans le mariage « un modèle et une signification qui viennent de Dieu » (59).

À partir de cette compréhension commune du mariage et de la sexualité, le document examine le problème du mariage après le divorce. Bien qu'anglicans et catholiques aient une longue histoire commune avant la rupture de la communion, la compréhension du mariage a suivi un processus différent dans chaque tradition (65-72). Les deux Communions sont d'accord pour affirmer, quoique de façon différente, que le mariage est un sacrement. Les catholiques reconnaissent qu'il y a un mariage sacramentel lorsque les deux conjoints sont des personnes baptisées; pour les anglicans, la notion de sacramentalité transcende les limites de l'Église et est étendue à tous les mariages valides (62, 77). Ces accentuations sont clairement complémentaires (62). Le document reconnaît dans la différence entre les deux Communions une différence d'équilibre en termes de droit et de pratique pastorale. D'une part, pour les catholiques, « l'institution du mariage... a bénéficié de la faveur de la loi. Les mariages sont présumés valides à moins que le contraire ne soit clairement établi », par exemple par des normes canoniques et pastorales constantes (76). D'autre part les anglicans accordent plus d'attention « au caractère réel du rapport entre mari et femme » (75).

En recherchant le juste équilibre entre ces deux tendances, un des soucis moraux fondamentaux concerne la signification d'un choix irrévocable pour la vie. Une décision pour la vie reflète la vérité sur soi-même et fixe les limites de futures actions importantes. Une décision pour la vie manifeste la liberté de donner une forme à sa propre et unique histoire personnelle. On ne revient pas sur un engagement à vie sans risquer d'être inconsistant tout au long de son existence. En outre, une telle décision n'est pas prise isolément. Elle intervient en réponse à la rencontre avec l'autre. Une décision pour la vie grandit et mûrit en relation à l'autre. Ceci est particulièrement vrai dans le mariage. Dans ce cas, la sacramentalité de la relation reflète et renferme le caractère incarné de la révélation divine. De cette façon, la nouveauté de Jésus intervient dans l'engagement à vie et est considérée comme consécration totale à l'autre et volonté de résoudre les difficultés dans un lien durable pour la vie. L'enseignement et la discipli-

ne de l'Église doivent être considérés comme des moyens de sauvegarder ces vérités.

En abordant le problème persistant de la contraception, le document rappelle à nouveau les points d'accord avant de préciser les différences. Les traditions anglicane et catholique n'admettent, ni l'une ni l'autre, un abandon délibéré des biens du mariage que sont l'union et la procréation (78, 81). La question de la contraception est examinée dans le contexte de la paternité responsable (79). La paternité responsable requiert une planification de la famille. Les deux Communions reconnaissent que certains couples peuvent avoir de sérieuses raisons de ne jamais mettre d'enfants au monde; « en fait, dans certaines circonstances il serait moralement irresponsable de le faire » (79). Anglicans et catholiques sont d'accord pour dire qu'une paternité responsable demande le dialogue entre mari et femme et entre la famille et la société. Le désaccord entre les deux Communions porte sur la façon d'assumer une telle responsabilité. Dans l'anglicanisme il est enseigné que la procréation est un bien normatif « de la relation conjugale dans son ensemble » (80). L'enseignement catholique, par contre, exige que « chaque acte conjugal sans exception soit ouvert à la procréation » (*Humanae Vitae*, 11). Le point central de ce débat est la signification de « l'intégrité morale de l'acte conjugal » (81, 82).

Un avantage immédiat et opportun d'avoir soulevé la question de la contraception dans un contexte œcuménique est que cette question est vue comme un problème *moral* et non purement *ecclésiologique*. La contraception a constitué un problème tenace dans l'Église catholique aussi bien du point de vue théologique que pastoral. Heureusement, dans le document, l'exposé succinct des différences sur la contraception est exempt de l'agressivité et de la virulence qui ont rendu le débat difficile au sein de la tradition catholique. Toutefois, un problème se pose lorsque la question de la contraception est traitée uniquement au niveau de l'enseignement officiel, tout au moins dans une optique catholique. Bien que la doctrine catholique autorisée ait été confirmée dans les récents textes magistériels, le dialogue œcuménique doit procéder à une honnête évaluation de la réception de cette doctrine. La transmissibilité de la doctrine de l'Église concernant la loi naturelle dépend en partie de son adéquation à l'expérience des couples mariés (38). La question est de savoir quel degré d'accord est nécessaire pour assurer une communion plus parfaite entre anglicans et catholiques (49).

En outre, en examinant la tradition catholique sur la contraception, on ne doit pas oublier l'enseignement de l'Église sur le mariage et la sexualité « développé et précisé » dans *Gaudium et Spes* et dans *Humanae Vitae*. Le Deuxième Concile du Vatican a souligné l'égalité entre « amour conjugal » et « transmission responsable de la vie » (*Gaudium et Spes*, 51). Le Pape Paul VI a réaffirmé que l'amour et la procréation sont les « deux grandes réalités de la vie conjugale » (*Humanae Vitae*, 7). L'accent mis récemment par l'Église sur les aspects interpersonnels de la sexualité, outre sa capacité procréatrice, reflète et per-

met une révision de la sexualité dans un sens personneliste. Le sexe a le pouvoir de communiquer et d'améliorer l'intimité du couple.

Le langage du sexe *en tant que* langage est une manière d'exprimer le caractère communicatif de la sexualité humaine. La métaphore linguistique est explicite dans l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*. Avec d'autres qui conçoivent le sexe comme langage du corps, Jean-Paul II souligne le fait que « la fécondité est le fruit et le signe de l'amour conjugal, le témoignage vivant de la pleine donation réciproque des époux » (28). Toutefois, dans sa révision personneliste de la sexualité, le Pape réaffirme l'interdiction traditionnelle. Les couples qui ont donc recours à la contraception artificielle dans l'accomplissement de leur devoir de paternité responsable, « "manipulent" et avilissent la sexualité humaine ... en altérant la valeur de leur donation "totale". Ainsi, au langage qui exprime naturellement la donation réciproque et totale des époux, la contraception oppose un langage objectivement contradictoire, selon lequel il ne s'agit plus de se donner totalement à l'autre » (32). L'emploi, par le magistère, de catégories plus personnelistes dans le domaine de la sexualité, demeure secondaire par rapport au contenu réel des normes morales de l'Église.

Parce que l'enseignement catholique a profité de la révision personneliste de la sexualité en termes de langage, le dialogue futur sur la contraception tirera profit d'un contact plus étroit avec la philosophie du langage. Un point particulier mérite d'être mentionné. Il existe une ambivalence dans le langage; la signification des mots n'est pas univoque. En ce sens, un langage est une réalité vivante. Les mots reçoivent des significations nouvelles et différentes, et les anciennes significations sont abandonnées; de nouveaux contextes émergent et donnent au même mot un contenu nouveau. L'historicité inhérente au langage doit, à juste titre, être transférée au langage du corps.

La question morale fondamentale à la base du débat sur la contraception est le rapport de la personne avec la nature. La compréhension de ce rapport dépendra de présupposés épistémologiques et métaphysiques. Une philosophie renouvelée de la nature pourrait servir de condition à un futur dialogue sur la contraception ainsi que sur d'autres questions morales, surtout en bioéthique. Lorsqu'elle est située dans une métaphysique essentialiste, la nature a la priorité sur le personnel. Toutefois, dans une métaphysique personneliste, la nature n'est pas considérée comme la détermination cosmocentrique statique de l'activité; il y a priorité ontologique de la personne. La nature est indéterminée; elle est interprétée en fonction de la personne. Ainsi que le document le dit plus loin, « la nature n'est pas indéfiniment malléable » (94); on ne la manipule pas arbitrairement, mais de manière à assurer qu'elle sert le bien de la personne. Ainsi, l'ordre de la nature est subordonné à l'ordre de la liberté.

Des réflexions semblables peuvent être faites à propos des « interdictions qui ne souffrent aucune exception » ou d'actes « intrinsèquement désordonnés

(52). La question morale fondamentale concerne la métaphysique de l'acte moral. Sous l'influence de la casuistique juridique et de la notion moderne de science, l'objet moral était centré sur le *finis operis*. Le *finis operantis* était relégué dans la psychologie de l'action. Cet état de choses était renforcé par l'option épistémologique du réalisme présent dans les manuels de théologie morale. Toutefois, dans une métaphysique personneliste, l'aspect phénoménal de l'acte est ambigu; sa détermination morale lui vient du contexte normatif dans lequel il est interprété. Comme la nature, l'aspect phénoménal de l'acte est un critère nécessaire mais insuffisant du caractère normatif. Dans cette métaphysique personneliste, le *finis operantis* n'est plus relégué dans la psychologie de l'acte, mais constitue l'objet moral. Ainsi, la notion de *intrinsic malum* est retirée d'une théorie normative réductrice et introduite dans la structure dialectique de l'expérience et de la perception morale.

B) Avortement et homosexualité

Un troisième problème moral est l'avortement. Les traditions anglicane et catholique reconnaissent ensemble « le caractère sacré et le droit à la vie » (85, 86) et soutiennent cette affirmation par le témoignage des Écritures et de la Tradition, et par la raison naturelle. Par exemple, la doctrine de l'*imago Dei* peut être invoquée à l'appui de l'affirmation théologique que la vie humaine est sacrée (4). Dans la tradition catholique, ce premier principe est associé à un deuxième affirmant que « l'embryon humain doit être traité comme une personne humaine » (*Donum Vitae*, 1987 et *Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur l'avortement provoqué*, 1974). La conclusion est très simple: « La doctrine catholique rejette toute idée d'avortement provoqué » (85). Dans la tradition anglicane, il n'y a « pas de doctrine convergente concernant le moment précis à partir duquel la nouvelle vie qui se développe dans le sein maternel a droit à toute la protection due à une personne humaine », et ainsi l'interdiction de l'avortement dans des situations conflictuelles est moins claire (85).

Récemment, la réflexion théologique sur l'avortement s'est concentrée sur deux questions dont la clarification contribuera au dialogue futur entre les Églises et entre celles-ci et la société. La première concerne le statut moral de l'embryon. Les deux traditions seraient d'accord pour dire que la vie humaine commence au moment de la conception; la question de savoir si l'embryon a une vie personnelle n'est toutefois pas matière à vérification empirique (*Déclaration sur l'avortement provoqué*, 13, n. 19). On peut évoquer la traditionnelle définition de la personne donnée par Boèce — *persona est rationalis naturae individua substantia*. Selon cette définition, s'il y a doute sur le fait d'être d'un individu, il y a doute sur le fait d'être une personne humaine. L'embryon possède-t-il les conditions physiques préalablement nécessaires pour être un individu? S'il ne les possède pas, la ligne de démarcation avec la personne humaine peut être tracée au moment de l'implantation. Mais

les théologiens doivent se demander si cette définition est suffisante. C'est un domaine où les instruments philosophiques traditionnels ont besoin d'être affinés en tenant compte de l'évolution de la notion de substance.

La deuxième question concerne la manière d'interpréter méthodologiquement le problème de l'avortement. Plutôt que de consacrer presque exclusivement les efforts pastoraux à réclamer une législation interdisant de supprimer la vie du fœtus, des tentatives ont été faites pour amener la doctrine sociale de l'Église à porter son attention sur cette question. Le fait d'encourager la réflexion sur un contexte social plus vaste que celui des interdictions légales ne diminue pas la force de la norme qui proscribit l'avortement. Au contraire, lorsqu'une question est placée dans un nouveau contexte, de nouveaux modes d'action peuvent se présenter. On trouve déjà dans la *Déclaration sur l'avortement provoqué* des appels en faveur de mesures pour aider les familles, les filles-mères et les enfants (26).

Étudier l'avortement en tant que problème social comporte des avantages évidents. Le fait de situer le débat sur l'avortement dans le contexte de la protection de l'enfant, du bien de la mère et du soutien des familles permet une critique théologique du langage des droits qui caractérise la culture libérale en général et le problème de l'avortement en particulier. On peut dire que cette critique de la modernité est à la base de l'aversion que partagent anglicans et catholiques « pour la pratique croissante, dans de nombreux pays, de l'avortement motivé par des raisons de commodité » (85). En l'absence d'un support descriptif ou empirique, la signification de cette affirmation demeure ambiguë. Considérant la doctrine sociale des Églises, il serait faux de l'interpréter comme un manque d'intérêt des Églises pour les causes de l'avortement ou comme si elles sous-estimaient les tragiques situations qui se créent chaque fois qu'une femme doit faire face à une grossesse non désirée. En second lieu, le fait de considérer l'avortement comme un problème social donne aux Églises une plus grande respectabilité lorsqu'elles déclarent publiquement leur position sur l'avortement. Même ceux qui ont des opinions différentes sur la moralité de l'avortement seront attentifs aux forces sociales et économiques qui influencent les femmes qui avortent. En suscitant un sentiment d'obligation commune envers les enfants, cette interprétation méthodologique du problème favorise la collaboration entre différents groupes ecclésiaux et civils en vue de créer les alternatives nécessaires à l'avortement. Enfin, lorsque l'avortement est placé dans un contexte social, le sacrifice demandé à la femme en « suivant sa conscience pour obéir à la loi divine » exigera un sacrifice analogue de la part de la communauté tout entière (*Déclaration sur l'avortement provoqué*, 26).

Le dernier problème moral mentionné dans le document, l'homosexualité, est centré sur d'autres thèmes d'importance capitale pour la théologie morale fondamentale. Les traditions anglicane et catholique « affirment toutes deux qu'une union conjugale fidèle et pour la vie, entre un homme et une femme, offre le

contexte normatif pour une relation sexuelle pleinement accomplie »; toutes deux « se réfèrent aux Écritures et à l'ordre naturel en tant que sources de leur doctrine » concernant l'homosexualité (87). La tâche de la réflexion théologique est de clarifier comment l'Écriture et l'ordre naturel ou, plus généralement, comment la révélation et l'expérience humaine se rapportent l'une à l'autre et contribuent aux évaluations normatives concernant l'homosexualité.

D'un côté, les Écritures ne contiennent pas d'éthique sexuelle détaillée. D'un point de vue méthodologique, il n'est tout simplement pas correcte de recourir immédiatement à des références scripturaires sur l'homosexualité pour démontrer la validité d'interdits définitifs qu'on peut transposer dans une situation contemporaine et considérer comme normatifs pour tous les chrétiens. Ainsi, le catholicisme d'aujourd'hui n'ignore pas les travaux de la science historico-critique (cf. Commission biblique pontificale « *L'interprétation de la Bible dans l'Église* », 1993, I A). Les catholiques sont très conscients, par exemple, que des spécialistes interprètent le récit de Sodome et Gomorrhe (*Gn* 19, 1-28) comme étant avant tout une condamnation de l'inhospitalité plutôt que de l'homosexualité. De récents documents officiels de l'Église catholique (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 2357), tout en trouvant des appuis dans les Écritures, ne font pas dériver de textes particuliers un enseignement moral immédiat; ils fondent plutôt la position de l'Église directement sur la Tradition et la loi naturelle.

D'autre part, on tire de l'ensemble des Écritures une norme hétérosexuelle permanente et ordonnée à la procréation (58). À cet égard, les récits de la création dans le livre de la Genèse sont paradigmatiques. Dans les deux récits, sacerdotal et yahviste, l'humanité est créée mâle et femelle, rendant la différenciation sexuelle constitutive de la nature humaine. La différenciation sexuelle est la condition préalable du commandement divin « soyez féconds et multipliez-vous » (*Gn* 1, 28; 55). Dans le Nouveau Testament, bien que Jésus ne mentionne pas l'homosexualité, la vision du mariage et de la famille est sans aucun doute positive (*Mt* 22, 1-14; *Jn* 2, 1-11; *Lc* 11, 1-2). Chez saint Paul, la perspective en apparence négative de la sexualité, (*1 Co* 7, 25-40) doit être interprétée à la lumière de l'attente du retour imminent du Seigneur afin d'éviter tout ce qui pourrait restreindre une totale consécration à Dieu. En même temps, saint Paul compare l'amour fidèle requis dans le mariage au rapport du Christ avec son Église (*Ep* 5, 21-33).

La réflexion morale, doit examiner jusqu'à quel point ces renforts scripturaires sont autorisés lorsqu'il s'agit de l'homosexualité. On doit certes expliquer pourquoi et comment la « norme » de l'amour hétérosexuel diffère d'autres orientations plus équivoques mises en évidence dans les Écritures, comme par exemple le patriarcat. En outre, alors qu'ils fournissent une orientation normative, ces appuis scripturaires doivent également être remis en relation avec d'autres thèmes bibliques. La vie chrétienne doit être modelée sur la vie de Jésus, c'est-à-dire être totalement imprégnée des qualités de fidélité, d'amour

jusqu'au sacrifice de soi-même, de service des autres, d'empressement à pardonner, etc. On peut trouver des exemples de ces qualités relationnelles tant dans l'amour hétérosexuel qu'homosexuel.

La seconde source de l'interdit de l'homosexualité est «l'ordre de la nature». L'appel à la loi naturelle dans le raisonnement moral ne devrait pas être confondu avec les appels aux lois de la nature qui peuvent être déterminés par d'autres sciences. L'interdiction de l'homosexualité dépend d'une anthropologie sous-jacente de la sexualité humaine et de la signification des actes sexuels. La *Déclaration sur certaines questions concernant l'éthique sexuelle*, publiée en 1975 par la Sacrée Congrégation vaticane pour la Doctrine de la foi affirme que «selon l'ordre moral objectif, les relations homosexuelles sont des actes dépourvus de leur règle essentielle et indispensable» (5). C'est avec cette option anthropologique que l'on comprend la nature et que l'on interprète également les actes individuels. Ainsi, le document rejette l'assertion «selon laquelle les rapports homosexuels et conjugaux sont moralement équivalents et également capables d'exprimer l'ordre et l'usage correct des pulsions sexuelles» (87).

Le problème de l'homosexualité peut servir de test pour un nouvel intérêt en théologie morale fondamentale car il concerne le dialogue entre la morale et les sciences empiriques. Cette question est mentionnée mais n'est pas traitée dans le document, et elle représente une source potentielle de désaccord en matière de casuistique morale ou lors d'entretiens publics sur l'homosexualité et sur d'autres sujets (83). A la lumière des résultats des autres sciences — et précisément de la psychologie, de l'anthropologie et de la sociologie — la théologie morale est dans la position d'un *apprenti*. La plausibilité de l'argumentation théologique dépend de sa capacité à donner un contenu descriptif ou empirique à ses affirmations normatives. Une vraie perspicacité psychologique du raisonnement normatif consiste à faire la distinction entre une orientation homosexuelle qui confirme une personne dans une orientation sexuelle par des facteurs échappant à son contrôle, et des actes homosexuels qui ont trait à l'intimité génitale.

Toutefois, la théologie morale a aussi une position *d'enseignant*. Le caractère normatif ne peut être réduit aux résultats des sciences empiriques; il ne faut pas oublier que non seulement d'autres sciences existent, mais qu'il y a des tendances ou écoles différentes à l'intérieur même des sciences. Les résultats des autres sciences témoignent de l'ordre normatif dans la mesure où ils confirment et défendent un projet anthropologique sous-jacent.

IV. CONCLUSION

La vie en Christ ne résout aucune des différences subsistant entre la Communion anglicane et l'Église catholique; un tel propos dépasse clairement les objectifs de la Commission. Les différences analysées dans le document doivent toujours être vues dans le contexte des nombreux points d'accord existant entre les deux Communions. Les désaccords «ne sont pas l'indice d'une divergence fondamentale dans notre compréhension des implications morales de l'Évangile» (101). En matière de morale, anglicans et catholiques ne sont pas étrangers les uns aux autres (102). Attirer l'attention sur les accords réels partagés par les deux Communions ne veut cependant pas dire que les désaccords qui subsistent sont secondaires ou une question de pure casuistique. Il n'existe pas de claire séparation entre les divers niveaux de réflexion. Les différences demeurant entre les deux Communions à propos des questions débattues dans *La vie en Christ* sont basées sur des conceptions diverses des relations entre métaphysique et histoire, personne et acte, personne et nature, ainsi qu'entre normes et situations conflictuelles. Ces thèmes sont implicitement présents dans les points soumis à la discussion dans le document, et ils offrent un terrain propice pour le dialogue futur entre la Communion anglicane et l'Église catholique. Nous centrer explicitement sur eux ne pourra que mettre en évidence l'ampleur de notre accord, permettra d'identifier les sources de nos désaccords, et ouvrira des chemins de réconciliation.

Ce que les travaux de la Commission ont montré, c'est que si la vie en Christ est une communion déjà existante, elle est aussi un objectif eschatologique qu'on trouve par anticipation dans le présent (96). Cela signifie que les exigences morales de l'Évangile n'existent pas en dehors d'un lieu particulier; «les membres de l'Église partagent la responsabilité de discerner l'action de l'Esprit, dans le monde contemporain, d'élaborer une réponse réellement humaine et de résoudre les imprécisions morales qui en découlent dans un esprit de loyauté et de fidélité à l'Évangile» (97). La pleine communion souhaitée ne se réalisera ni par contrainte ni par obligation, mais uniquement par le dialogue. Le dialogue est non seulement une anticipation de la pleine communion, mais le moyen de la réaliser. Le questionnement interactif que suppose le dialogue est le moyen de corriger les défauts de communication, de replacer les différences dans leur contexte et de découvrir des alternatives d'action meilleures et rédemptrices.

* Le Rév. Kopfensteiner, sj, enseigne à la Kenrick School of Theology, St. Louis, Missouri (États-Unis)