

## Research Article

# RELIGION ET AIDE MÉDICALE À MOURIR : UNE ANALYSE DES RECOMPOSITIONS DISCURSIVES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE FRANÇAISE FACE AU DÉBAT SUR LA FIN DE VIE

**\*Koffi Antoine N'GORAN**

Docteur en Sociologie et Anthropologie, Institut d'Education et de Recherche Well-France, Paris, France.

Received 11<sup>th</sup> December 2025; Accepted 12<sup>th</sup> January 2026; Published online 28<sup>th</sup> February 2026

### RÉSUMÉ

Cet article examine les recompositions discursives et symboliques de l'Église catholique française face au débat sur la fin de vie, dans un contexte marqué par le projet de loi visant la légalisation de l'aide médicale à mourir. Inscrite dans une perspective socio-anthropologique des religions, cette recherche interroge la manière dont une institution fondée sur la sacralité de la vie négocie son positionnement au sein d'un espace laïc où la liberté individuelle et la neutralité morale de l'État constituent des principes fondamentaux. La problématique centrale consiste à comprendre comment l'Église construit un discours moral audible sans exercer d'influence contraignante sur la conscience personnelle ni sur la délibération publique. L'étude s'appuie sur une méthodologie qualitative compréhensive, fondée sur douze (12) entretiens semi-directifs réalisés à Rouen (France) auprès de prêtres, d'aumôniers, de fidèles, de soignants et de responsables associatifs, ainsi que sur une analyse documentaire des prises de position ecclésiales. Trois résultats structurent l'analyse : (1) un tournant anthropologique du discours centré sur la dignité et la compassion ; (2) une diplomatie morale cherchant à universaliser les valeurs chrétiennes ; (3) une réflexivité croyante articulant fidélité doctrinale et autonomie morale. Ce travail éclaire les mécanismes d'adaptation du religieux dans les sociétés post-séculières et souligne la fonction de médiation morale et de cohésion symbolique que conserve l'Église.

**Mots clé :** Eglise catholique, fin de vie, euthanasie, discours religieux, France.

### INTRODUCTION

À l'heure où les sociétés occidentales redéfinissent leurs rapports à la foi, à la mort et à la morale, la parole religieuse se trouve sommée d'apprendre un nouveau langage. En France, cette exigence s'exprime avec une acuité particulière dans le débat sur la fin de vie, où l'Église catholique, longtemps autorité morale et repère collectif du sens, doit désormais composer avec un espace public structuré par la laïcité, la rationalité juridique et la sécularisation. Cette dernière ne se limite plus à la baisse des pratiques religieuses, elle déplace le lieu même de légitimité du discours religieux, l'obligeant à se reformuler pour exister dans un univers symbolique où la théologie n'est plus une évidence partagée.

Cette transformation trouve un écho particulier dans le contexte de la proposition de loi n°122 relative à l'aide médicale à mourir, adoptée en première lecture à l'Assemblée nationale le 27 mai 2025. Issue des travaux de la Convention citoyenne sur la fin de vie (2023), cette loi introduit, au sein du Code de la santé publique, un droit inédit : celui pour toute personne majeure, apte et atteinte d'une affection grave et incurable, de demander, sous conditions strictes, une assistance médicalisée à la mort. Ce tournant marque une rupture anthropologique majeure : pour la première fois, la liberté individuelle s'étend à la maîtrise du moment et des conditions de sa propre fin. Le passage d'un droit à ne pas souffrir, consacré par les lois Leonetti (2005) et Leonetti-Claeys (2016), à un droit à mourir, consacre l'autonomie du sujet comme horizon ultime de la décision éthique.

Et, parmi les innovations les plus marquantes de cette loi figure la création d'un « délit d'entrave à l'aide à mourir », inscrit à l'article L.1115-4 du Code de la santé publique. Cette disposition, assortie d'une peine de deux ans d'emprisonnement et de 30 000 euros

d'amende, vise à garantir l'effectivité du nouveau droit. Elle sanctionnerait, non seulement les actes d'obstruction, mais également toute pression morale, psychologique ou symbolique susceptible d'influencer la décision d'un patient, d'un proche ou d'un professionnel volontaire. La loi permet en outre à des associations de se porter partie civile, renforçant ainsi la portée dissuasive du dispositif. Par cette mesure, l'État ne se contente plus d'ouvrir un droit, il s'emploie à le protéger de toute interférence, en définissant juridiquement les limites de l'influence légitime dans le champ des convictions.

Cependant, face à cette évolution, l'Église catholique reste fidèle à sa doctrine. Son anthropologie de la vie, comprise comme un don divin, s'oppose complètement à une législation qui fait de la mort un objet de régulation relevant de l'autonomie individuelle. Le Catéchisme de l'Église catholique (§2277) rappelle avec constance que « l'euthanasie directe, quelle qu'en soit la forme, est moralement inacceptable », et la lettre doctrinale Samaritanus Bonus (Congrégation pour la doctrine de la foi, 2020) réaffirme que toute vie, même souffrante, demeure digne et inviolable. En mai 2025, la Conférence des évêques de France rappelait d'une seule voix : « La vie ne se résume pas à la seule autonomie ; elle est relation, vulnérabilité et fraternité ». Ces affirmations, qui traduisent la continuité d'une éthique du respect absolu de la vie, entrent de ce fait en conflit avec un cadre juridique qui fait de l'autonomie individuelle le principe suprême de la liberté humaine.

Se dessine alors une opposition entre deux régimes de légitimité. D'un côté, le droit républicain, qui érige la souveraineté du sujet en norme suprême et s'appuie sur la neutralité de l'État pour garantir la liberté de conscience face à toute influence extérieure. De l'autre, la doctrine catholique, qui fonde la valeur de la vie sur la transcendance et sur une anthropologie relationnelle, selon laquelle l'existence humaine s'inscrit dans le lien, la dépendance et la responsabilité mutuelle.

\*Corresponding Author: Koffi Antoine N'GORAN,

Docteur en Sociologie et Anthropologie, Institut d'Education et de Recherche Well-France, Paris, France.

De cette confrontation naît une triple tension qui structure la place de l'Église dans l'espace public français. Sur le plan juridique, l'instauration du « délit d'entrave à l'aide à mourir » redéfinit les limites de la liberté religieuse, en posant la question de savoir jusqu'où la parole de foi peut s'exprimer sans empiéter sur la liberté civile. Sur le plan politique, le principe de laïcité impose une séparation stricte entre la sphère spirituelle et la sphère législative, limitant l'intervention institutionnelle du religieux dans la délibération publique. Enfin, sur le plan socioculturel, la sécularisation croissante déplace la légitimité du discours moral de la transcendance vers la raison.

Dans cet entrelacs de tensions, la parole religieuse se trouve alors à l'épreuve d'un espace laïque où la distinction entre témoignage spirituel et influence morale devient particulièrement sensible. Si la laïcité garantit à chacun la liberté de croire, elle impose en retour aux institutions religieuses une stricte retenue dès lors qu'elles interviennent sur des choix personnels protégés par la loi. Le discours ecclésial, même lorsqu'il se veut accompagnateur et bienveillant, court ainsi le risque d'être perçu comme une entrave morale passive, dès lors que son autorité symbolique pourrait être interprétée comme une pression sur la décision individuelle. Dès lors, une interrogation principale s'impose : Comment l'Église catholique française, confrontée au débat public sur la fin de vie et à l'émergence d'un cadre légal qui sanctionne toute forme d'entrave, construit-elle son discours moral pour préserver à la fois sa légitimité spirituelle, son audibilité sociale et le respect du principe républicain de laïcité ? Autrement dit, il s'agit de comprendre par quels processus discursifs cette Église parvient à maintenir une présence morale dans un espace de plus en plus sécularisé où la foi doit s'exprimer sans exercer d'influence contraignante, ni sur la décision intime des individus, ni sur la délibération du législateur.

Pour répondre à cette question, la présente étude s'appuie sur une enquête qualitative menée auprès d'acteurs ecclésiaux et de fidèles catholiques. Les trois principales hypothèses suivantes structurent la démarche d'analyse : (1) Confrontée au débat public sur la fin de vie et à la légalisation de l'aide médicale à mourir, l'Église catholique reconfigure son discours théologique en langage à dominance anthropologique pour défendre la sacralité de la vie sans s'opposer au cadre républicain. (2) Dans un espace régi par le principe de laïcité et marqué par un projet de reconnaissance d'un « droit à mourir », l'Église catholique construit un discours d'universalisation de ses principes moraux confessionnels en les reformulant sous la forme de valeurs partagées. (3) Face au débat sur la fin de vie, l'Église maintient sa présence morale grâce à une dynamique de réflexivité croyante, par laquelle ses acteurs interprètent et réélaborent la doctrine à la lumière de leur conscience personnelle.

L'intérêt scientifique de ce travail réside dans la compréhension des formes actuelles de présence du religieux dans la société. D'un point de vue sociologique, il éclaire les mécanismes d'adaptation d'une institution religieuse confrontée à la rationalisation croissante du monde et à la diversification des normes éthiques. D'un point de vue anthropologique, il met en évidence la persistance du sacré sous des formes discursives renouvelées, au sein même d'une société qui se veut laïque mais continue de s'interroger sur le sens ultime de la vie et de la mort. Cette étude dépasse de ce fait le cadre d'une simple confrontation entre foi et droit en dévoilant la manière dont une tradition spirituelle telle que l'Église catholique s'efforce de demeurer signifiante, dialogique et audible dans un espace où le langage du religieux n'a plus autorité, mais encore source de sens.

## MÉTHODOLOGIE

Ce travail s'inscrit dans une approche qualitative de tradition compréhensive, relevant de la sociologie interprétative (Weber, 1919, p. 112; Kaufmann, 2016, p. 34). Ce choix découle de la volonté de saisir les significations que les acteurs catholiques attribuent à leurs discours et à leurs pratiques dans un contexte où la parole religieuse est confrontée à la rationalité et au principe républicain de laïcité. L'objectif n'est pas de mesurer des opinions, mais de comprendre comment prêtres, soignants, fidèles et associations religieuses reformulent, justifient ou adaptent le discours ecclésial face aux transformations normatives introduites par le débat sur la fin de vie. Dans cette perspective, l'entretien a constitué un espace dialogique privilégié, permettant d'accéder aux tensions entre foi vécue, doctrine officielle et autonomie individuelle.

Le terrain d'enquête s'est porté sur la ville de Rouen, choisie pour sa pertinence historique, symbolique et institutionnelle. Marquée par une forte tradition religieuse, Rouen demeure un haut lieu du catholicisme français, à la fois par la majesté de sa cathédrale et par l'enracinement mémoriel de la figure de Jeanne d'Arc, exécutée sur sa place publique en 1431. Surnommée « la ville aux cent clochers », elle conserve une forte densité d'édifices religieux, témoins d'une identité urbaine longtemps façonnée par le christianisme. Cette mémoire, toujours vive, en fait un espace d'observation privilégié des recompositions contemporaines entre autorité spirituelle et norme séculière (Debray, 2002, p. 117). Le diocèse de Rouen, dirigé par Monseigneur Dominique Lebrun, regroupe plus de cinquante paroisses, un réseau d'aumôniers hospitaliers et plusieurs associations engagées dans l'accompagnement spirituel des personnes en fin de vie. Ce cadre institutionnel offre un terrain particulièrement propice à l'analyse des formes concrètes d'ajustement du discours religieux dans un espace public marqué par la sécularisation et la médicalisation du mourir.

L'enquête s'est déroulée entre juin et septembre 2025. Douze (12) entretiens semi-directifs ont été réalisés selon une méthode d'échantillonnage raisonné, visant à sélectionner des participants en fonction de leur pertinence et de leur diversité au regard des objectifs de la recherche. L'échantillon comprend quatre (04) fidèles pratiquants (deux hommes et deux femmes), deux (02) curés de paroisse, deux (02) prêtres, deux (02) représentants d'associations catholiques œuvrant dans le domaine des soins palliatifs et deux (02) infirmières en soin palliatif de croyance catholique. Les entretiens, d'une durée moyenne de trente (30) à trente-cinq (35) minutes, ont été enregistrés avec le consentement des participants, puis retranscrits à l'aide de la plateforme numérique Nootta. Les échanges ont porté sur la perception du débat autour de l'aide à mourir, sur la compréhension personnelle de la doctrine catholique relative à la fin de vie, ainsi que sur la manière dont les acteurs construisent leur discours dans un cadre laïc où la foi se doit d'être audible sans être prescriptive. En complément, un ensemble de ressources documentaires secondaires a été mobilisé, composé de textes doctrinaux (catéchisme, lettres pastorales, déclarations de la Conférence des évêques de France), de communiqués médiatiques et de huit (08) ressources vidéographiques issues de prises de parole publiques de représentants religieux et de fidèles.

L'analyse s'est appuyée sur la théorie du champ religieux développée par Bourdieu (1994, p. 112), qui permet d'appréhender le discours ecclésial comme un espace de luttes symboliques entre différentes formes de légitimité, doctrinale, morale et sociale. Dans le contexte du débat sur la fin de vie, cette approche met en évidence la manière dont l'Église cherche à maintenir sa position dans le champ moral face à l'autonomie croissante de la raison individuelle et du droit

positif. Le concept de capital symbolique éclaire particulièrement la façon dont les acteurs religieux mobilisent leur autorité spirituelle pour continuer à produire du sens dans un espace où leur pouvoir d'influence est institutionnellement limité. En complément, la conceptualisation durkheimienne du sacré et du profane (Durkheim, 1912, p. 287) permet d'interroger la mutation du rapport à la mort : d'objet sacralisé inscrit dans l'ordre divin, elle devient objet de régulation bioéthique et légale. L'articulation de ces deux cadres théoriques, le champ religieux chez Bourdieu et la dichotomie sacré/profane chez Durkheim, offre une lecture dynamique des recompositions discursives et symboliques à l'œuvre en mettant en lumière les stratégies de reformulation et de négociation par lesquelles les acteurs catholiques tentent de préserver la sacralité de la vie tout en maintenant une présence morale audible dans un espace laïc.

L'analyse des données s'est appuyée sur une démarche inductive, combinant codage thématique et interprétation progressive des significations émergentes (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 127). Chaque entretien a été lu et relu afin d'identifier les régularités discursives, les inflexions argumentatives et les registres symboliques mobilisés par les acteurs pour articuler foi et raison, fidélité doctrinale et autonomie morale. Cette posture analytique repose sur une neutralité compréhensive. Il ne s'agissait pas de juger les positions religieuses, mais de comprendre les logiques de sens et les dispositifs de justification qui structurent leur expression publique. Enfin, le protocole a respecté les principes éthiques de la recherche en sciences sociales : information claire des participants, consentement libre et éclairé, anonymisation de certaines données et neutralité dans le traitement des convictions spirituelles, compte tenu du caractère sensible du sujet.

## RÉSULTATS

### Une anthropologisation du discours ecclésial

L'analyse du discours de l'Eglise catholique française actuelle sur la fin de vie révèle une mise en relief importante : celle d'une anthropologie chrétienne longtemps enchâssée dans la structure théologique du message, mais aujourd'hui d'avantage réactivée dans l'arène publique. Il ne s'agit pas d'une inflexion doctrinale, encore moins d'une sécularisation du discours ecclésial, mais d'un déplacement du foyer d'énonciation. L'Eglise parle désormais à partir de l'humain pour dire le divin. Cette inflexion, en apparence discrète, engage une réécriture symbolique du rapport entre foi et société, où la sacralité n'est plus uniquement proclamée du haut d'un principe, mais aussi déployée dans l'épaisseur de l'expérience.

Cette dimension anthropologique n'est pas étrangère à la tradition catholique. Elle en constitue même l'un des fondements. En effet, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à la théologie du concile Vatican II, le christianisme se comprend comme une anthropologie du salut, une révélation de l'homme à lui-même par Dieu. Ce que la situation de la fin de vie rend visible, c'est la nécessité de mobiliser explicitement cette anthropologie, non plus principalement dans les traités ou homélies, mais dans le langage du soin, de la fragilité et de la compassion. En d'autres termes, le catholicisme ne découvre pas aujourd'hui l'humain, il en fait le principal lieu privilégié de la théologie, le point de jonction entre la foi et la raison publique. Un archevêque illustre cette dynamique de réactivation : « Encore à la liberté et à l'égalité, il me semble que, devant la mort et devant la vulnérabilité, l'enjeu de la fraternité est essentiel. La vulnérabilité est l'éclat de la perle précieuse qu'est la dignité. C'est par elle que nous redécouvrons ce qu'il y a de sacré dans la vie humaine ». Sous la simplicité apparente de ces propos, se joue un mouvement essentiel

où la sacralité n'est plus l'apanage du dogme, mais devient la texture même de l'expérience humaine. Ce que la tradition appelait « don de Dieu » s'exprime désormais comme « dignité de la vie ». Dans la logique bourdieusienne, l'Eglise effectue ici une conversion de son capital symbolique, en ces sens où, privée du monopole de la parole morale, elle reformule son message selon les codes de reconnaissance du champ laïc. Le sacré n'est pas renié, mais transposé dans un vocabulaire de l'universel, de la solidarité et de la compassion.

En outre, cette reformulation s'inscrit dans la place nouvelle accordée à la dignité humaine, concept-pivot où se rencontrent anthropologie religieuse et humanisme républicain. La dignité, enracinée dans la création divine selon la théologie chrétienne, devient aujourd'hui l'un des lieux d'un dialogue intersymbolique entre foi et droit, transcendance et citoyenneté. Une fidèle interrogée le formule ainsi : « La vie, je la vois comme un cadeau de Dieu. Même fragile, même malade, la vie a une valeur. Mais je comprends aussi que chacun ait peur de souffrir. Alors, pour moi, le plus important, c'est d'être accompagné. Accompagné, c'est être reconnu, pas jugé ». Cette déclaration ordinaire témoigne d'une anthropologisation du sacré dans laquelle la foi ne se dit plus dans le vocabulaire du commandement, mais dans celui de la relation. La transcendance ne se situe plus dans la verticalité, mais dans la reconnaissance mutuelle. Comme le suggérait Durkheim (op. cit.), le sacré ne disparaît jamais, mais il se déplace avec la société, migrant des temples vers les interactions humaines. Dans le contexte de la fin de vie, l'Eglise ne perd donc pas son langage religieux, elle en dévoile la portée anthropologique.

Par ailleurs, cette grammaire du dialogue s'exprime par l'usage d'un lexique partagé. Le triptyque fraternité, solidarité, dignité fonctionne comme une traduction séculière des catégories chrétiennes du prochain, de la charité et de la créature. En parlant la langue de la République, l'Eglise ne renonce pas à la sienne, elle s'y superpose. Un archevêque souligne avec justesse cette volonté d'ouverture : « Nous n'en appelons pas à une société fermée sur des principes du passé, mais à une société ouverte à davantage de solidarité et de fraternité ». Ce type d'énoncé manifeste une diplomatie du sens, par laquelle l'institution ecclésiale cherche moins à imposer qu'à participer, moins à détenir qu'à dialoguer. Dans la perspective bourdieusienne, cette opération correspond à une négociation du capital symbolique où l'Eglise convertit la verticalité de son autorité en horizontalité du partage, afin de demeurer audible dans un champ où la légitimité se conquiert par la contribution au bien commun. Une responsable catholique engagée dans les soins palliatifs résume ce déplacement avec une humanité lumineuse : « Je crois qu'on ne défend pas la vie contre quelqu'un, on la défend avec. Ce n'est pas de dire non à la mort, mais de dire oui à l'accompagnement. On est là pour tenir la main, pas pour imposer une morale ». Dans ce témoignage, la théologie se fait chair, le divin s'éprouve dans le geste, dans la main tenue, dans la proximité silencieuse. Le sacré cesse d'être un territoire réservé au clergé ou au croyant pour devenir une catégorie du vécu. Cette reformulation ne contredit pas la doctrine, elle l'accomplit dans la pratique en manifestant la vocation originelle du christianisme, celle de rendre Dieu présent dans la relation humaine.

Dans ce contexte, la sacralité de la vie se redéfinit. Elle n'est plus le domaine de l'interdit, mais celui de la présence partagée. Une infirmière catholique en témoigne : « Quand on est auprès de quelqu'un qui souffre, on ne pense pas au dogme. On pense à la main qu'on tient, à la respiration qu'on accompagne. C'est là que je sens Dieu, pas ailleurs ». Des propos qui contiennent une théologie implicite qui est celle d'une transcendance incarnée, qui ne se

proclame plus du haut du sanctuaire mais se vit dans la compassion. Dans un univers médicalisé et juridicisé, où la mort tend à se décider en protocoles, la foi se redéploie dans l'interstice ; là où il reste encore de l'humain à préserver. Dans cette logique, l'Église ne se retire pas du monde, elle s'y insinue autrement, en instance d'humanisation. Elle ne se pense plus en gardienne de la norme, mais en compagne du sens, fidèle à l'esprit plus qu'à la lettre.

Ce déplacement du religieux vers plus de relationnel ne constitue donc pas une rupture mais une fidélité réinventée. Le catholicisme, en mettant en avant la dignité, la vulnérabilité et la fraternité, ne découvre pas une nouvelle anthropologie. Il revivifie celle qu'il porte depuis toujours, celle d'un Dieu qui se fait homme pour révéler la valeur infinie de toute vie. Dans cette reformulation, la foi ne s'oppose pas à la modernité, mais elle l'habite, la traverse, la transfigure. Le sacré ne s'impose plus du ciel, il s'avance dans les gestes humains, dans la douceur du soin, dans la parole du proche. La théologie du commandement s'ouvre ainsi à une anthropologie de la présence. L'Église catholique, en redonnant chair à son propre humanisme théologique, ne cède rien de son essence, elle l'expose dans le langage du monde. En ce sens, le tournant anthropologique du discours ecclésial n'est pas une adaptation opportuniste, mais une épreuve de vérité qui est celle d'une foi qui, pour continuer à dire Dieu, doit savoir parler l'homme.

### Un langage d'universalisation morale et de dialogue laïc

Confrontée à un environnement symboliquement régi par la laïcité et oscillé par la revendication d'un « droit à mourir », l'Église catholique française ne cherche plus à imposer la transcendance comme norme absolue, mais à universaliser ses valeurs en les reformulant sous la forme d'un langage commun. Ce travail discursif ne traduit pas un effacement de la foi, mais une diplomatie du sens, une stratégie de traduction par laquelle le religieux s'inscrit dans la cité sans renoncer à son essence spirituelle. Dans ce contexte, la parole ecclésiale s'exprime moins comme un pouvoir normatif que comme une voix morale parmi d'autres, soucieuse de participer au débat démocratique. La théologie de la vie s'y reformule en une éthique du soin, de la fragilité et de la solidarité. L'Église se pense désormais comme partenaire du bien commun plutôt que comme gardienne d'un ordre moral. Ce passage d'une logique d'autorité à une logique de participation correspond à ce que Bourdieu (op. cit.) décrit comme une conversion symbolique. C'est-à-dire, lorsqu'une institution perd le monopole d'un capital spécifique, ici, celui de la légitimité morale, elle doit reformuler son langage selon les règles du champ dans lequel elle évolue. L'Église traduit donc sa théologie d'avantage en une grammaire humaniste fondée sur les catégories de la raison publique : liberté, fraternité, dignité, compassion. Un archevêque résume cette orientation avec sobriété : « Ce que je voudrais dire avec force, c'est que l'Église, avec d'autres croyants et avec des non-croyants, sur le sujet de la fin de vie, est d'abord pour les soins palliatifs, pour l'accompagnement digne de toutes les personnes en grande fragilité, et aussi de ceux qui les aident ». Dans cet énoncé, la foi ne se pose plus en extériorité du monde, mais en interlocutrice morale du pluralisme. L'Église ne revendique plus l'exclusivité du sens, elle propose une éthique partageable, au croisement du spirituel et du civique. Par ce processus de traduction, le catholicisme ne s'efface pas devant la laïcité, mais s'y insère, dans une posture de co-construction du sens collectif. La transcendance s'y fait intelligible par la proximité, la doctrine s'incarne dans le souci de l'autre.

Au cœur de ce langage partagé, la fraternité apparaît comme une catégorie-pont entre foi et République. Concept à la fois politique et spirituel, elle condense l'un des traits les plus remarquables de la recomposition du discours ecclésial qui est la transformation d'un idéal théologique en valeur civique universelle. La fraternité, héritée

de la devise républicaine, devient dans le langage des acteurs religieux un lieu de rencontre du sacré et du commun. Elle permet à l'Église de relire son anthropologie du « prochain » à la lumière du « citoyen ». Un évêque exprime ce glissement avec justesse : « Devant la mort et la vulnérabilité, l'enjeu de la fraternité est essentiel. Si l'on prend le temps d'écouter, on découvre que la vulnérabilité est l'éclat de la perle précieuse qu'est la dignité ». Ici, la fraternité cesse d'être un idéal politique et devient une catégorie morale transculturelle, un espace symbolique où la compassion religieuse et la solidarité civique convergent. Dans la perspective durkheimienne, elle représente l'un de ces transferts du sacré vers le social par lesquels les valeurs religieuses, désinstitutionnalisées, continuent de structurer la conscience collective. Le religieux se fait ici matrice du lien social, tandis que le civique, en retour, lui offre un cadre de légitimité renouvelé. Cette hybridation discursive révèle une sorte de porosité des frontières entre foi et raison publique. En s'appropriant la fraternité comme langage commun, l'Église inscrit sa théologie du lien dans une éthique de la co-présence. Comme le souligne un archevêque, pour reprendre ses propos cités dans la partie précédente : « Nous n'en appelons pas à une société fermée sur des principes du passé, mais à une société ouverte à davantage de solidarité et de fraternité ». Une telle rhétorique traduit une volonté d'audibilité plus que d'autorité en parlant non pour convertir, mais pour contribuer. Elle participe d'une horizontalisation du religieux par laquelle la foi se fait dialogue, la norme se fait relation. Le pouvoir du magistère s'efface derrière la persuasion éthique. La parole religieuse n'impose plus, elle invite. Dans le langage Bourdieusien, cette stratégie correspond à une détente normative. Autrement dit, lorsque l'institution ne peut plus contraindre, elle cherche à être reconnue par la justesse de son message.

En outre, dans cette dynamique, la dignité émerge comme le principe régulateur du discours. Véritable pivot entre foi et droit, elle assure la jonction entre anthropologie chrétienne et humanisme républicain. Dans ce débat sur la fin de vie, ce concept apparaît comme une langue de passage, un espace de compromis où le sacré se traduit sans se trahir. Une fidèle rencontrée en témoigne : « Même fragile, même malade, la vie a une valeur. Pour moi, c'est un pas trop loin, parce que ça touche directement au sens de la vie et à la dignité humaine ». Ces propos montrent que la dignité n'est plus énoncée comme un principe extérieur, mais vécue comme expérience intime. La théologie s'intériorise, se fait conscience éthique. Ce mouvement d'incorporation rejoint la logique durkheimienne du sacré comme relation dans laquelle la dignité devient le signe d'une sacralité immanente, une transcendance vécue dans le geste et la compassion.

Par ailleurs, les acteurs ecclésiaux, de leur côté, redéfinissent cette notion non comme un commandement, mais comme une expérience partagée du vulnérable. La dignité se vit dans la proximité : celle du soignant, du prêtre, du parent, de l'accompagnant. Elle s'éprouve dans le toucher, l'écoute, la co-présence. Dans ce glissement, la verticalité du dogme cède la place à la circularité de la reconnaissance. Une aumônière hospitalière confie ainsi : « Je crois que notre rôle, c'est d'être là. Pas pour dire ce qu'il faut penser, mais pour être témoin de la valeur de chaque vie, même dans la douleur. C'est une façon d'annoncer Dieu sans prononcer son nom ». Cette parole résume la dynamique du catholicisme actuelle marquée par une spiritualité du dialogue et une foi qui se rend visible non par le pouvoir mais par plus de présence. Dans un espace public structuré par le pluralisme des valeurs, la dignité devient la forme sécularisée du sacré, le terrain de rencontre entre conscience croyante et raison citoyenne. La foi, devenue langage commun, ne s'impose plus par le dogme, mais s'offre d'avantage comme mémoire vive de la dignité, comme partenariat spirituel au sein du vivre-ensemble républicain.

Par la fraternité et la dignité, le sacré trouve une nouvelle grammaire, celle de la relation, de la compassion et de la présence.

### Mobilisation de la réflexivité comme médiation morale

Les données collectées montrent que croire ne consiste uniquement plus à obéir, mais aussi, et surtout, à penser sa foi. Et, le débat sur la fin de vie permet de s'en rendre compte en agissant comme un révélateur d'une profonde mutation du croire. La foi ne se vit plus uniquement dans la certitude religieuse, mais dans l'épreuve du discernement. Certains croyants ne s'inscrivent plus dans un univers normatif clos, mais dans un espace de dialogue où la parole de l'Église conserve valeur de repère sans prétendre au dernier mot. Cette transformation, révélée par les enquêtes menées, marque l'émergence d'un régime de réflexivité croyante, où la fidélité n'exclut pas la pensée critique. Ce déplacement traduit ce que Bourdieu (op. cit.) qualifiait d'individualisation du champ religieux. C'est-à-dire, la légitimité symbolique ne procède plus du seul magistère, mais du rapport singulier que chaque croyant entretient avec le sens de sa foi. L'autorité se décentre et la conscience devient espace de médiation entre la norme et la liberté. Une enquêtrice exprime avec lucidité ce rapport intime entre croyance et responsabilité : « Je pense qu'on peut garder sa foi tout en respectant la loi, mais ça ne veut pas dire qu'on doit tout approuver. Personnellement, je ne choiserais pas l'aide à mourir, mais je ne condamnerais pas quelqu'un qui la demande. C'est une question trop intime ». Ce type de témoignage révèle une désacralisation intériorisée où le sacré ne s'impose plus du dehors, il se transpose dans l'espace moral du sujet. Le croyant ne rompt pas avec l'Église, mais il négocie son lien à elle, substituant au réflexe d'obéissance un travail de discernement. La foi devient alors un exercice de soi, une tension vers la cohérence entre héritage doctrinal et responsabilité citoyenne. En cela, le catholicisme contemporain ne s'éteint pas, il se repense à travers la pluralité des consciences qui l'habitent. En effet, ce processus n'est pas une rupture, mais une sécularisation vécue de l'intérieur par laquelle la norme religieuse subsiste, mais comme horizon interprétatif et non comme contrainte. La conscience devient de ce fait le lieu d'une autorité seconde, un espace où la loi divine se confronte à la raison morale. Comme l'avait pressenti Durkheim (op. cit.), la vitalité d'une religion tient à sa capacité à intégrer la diversité des consciences dans un même horizon symbolique. Le catholicisme, en laissant place à cette autonomie spirituelle, ne se délite pas ; il s'approfondit.

Cette dynamique réflexive trouve un terrain d'expression privilégié dans le débat public actuel sur la fin de vie. Loin d'un affrontement entre croyance et laïcité, ce débat devient un laboratoire de redéfinition morale. En s'exposant à la rationalité démocratique, les catholiques expérimentent un déplacement de leur rapport à la vérité à travers lequel la foi ne se retire pas du monde, mais s'y expose et s'y éprouve. Une participante à la Convention citoyenne sur la fin de vie confie : « Je ne voulais pas que ma foi me dicte ce que je devais penser. Moi, si je crois en ce Dieu-là, c'est avant tout parce que c'est une foi qui promeut la liberté. Et donc, si Dieu m'a donné une tête, c'est pour que je puisse m'en servir et réfléchir avec ». Ces propos illustrent une transformation du croire où la foi devient ressource critique, non contrainte intellectuelle. Le débat public agit ainsi comme une épreuve de vérité collective, où les croyants apprennent à conjuguer appartenance spirituelle et citoyenneté réflexive. Le religieux s'y politise sans se réduire au politique ; il s'y laïcise sans se dissoudre. Les gestes démocratiques, écouter, débattre, voter, argumenter, deviennent autant d'actes de foi civique, porteurs d'une transcendance diffuse. Durkheim aurait parlé d'une sacralisation du social par laquelle la modernité redistribue le sacré dans la délibération et dans la responsabilité collective. Dans cette dynamique, la figure du croyant interprète, chère à Paul Ricœur, prend tout son sens. Le fidèle n'est plus le récepteur d'une norme,

mais l'acteur d'une relecture ; il relie la tradition au présent, non pour la contester, mais pour la rendre intelligible. Dans la logique bourdieusienne du champ, cet ajustement correspond à un réinvestissement du capital religieux dans un espace symbolique pluraliste. L'Église ne se maintient pas par la contrainte doctrinale, mais par la reconnaissance de son autorité morale. Le croyant, quant à lui, ne revendique plus la vérité, mais il y contribue.

De plus, ce dialogue entre conscience et doctrine se matérialise dans des espaces concrets tels que l'hôpital, la paroisse, la maison de soins. Entre la norme et la vie, se déploie un champ d'invention morale, où la foi se traduit dans le geste et la relation. Une infirmière catholique décrit cette expérience du sacré au cœur de la vulnérabilité : « Je comprends la position de l'Église, mais quand on est auprès de quelqu'un qui souffre, on ne pense plus en termes de foi, on pense en termes d'humanité. Accompagner, c'est déjà croire en la vie, même quand elle s'éteint ». Par ce témoignage, la théologie devient éthique, la foi devient présence. Dans cet espace intermédiaire se construisent ce que l'on peut nommer des médiations morales : dispositifs symboliques par lesquels les acteurs ecclésiaux traduisent la doctrine en pratiques relationnelles. Et, ces médiations, en transformant l'autorité divine en crédibilité compassionnelle, permettent à l'Église de conserver une place dans une société dominée par l'autonomie individuelle, la rationalité médicale et juridique.

Elles inaugurent aussi une transformation des régimes de fidélité en ce sens que être fidèle, aujourd'hui, ce n'est plus reproduire la règle, c'est chercher le sens, c'est vivre la foi comme discernement, non comme conformité. Une journaliste catholique engagée résume ce déplacement : « Pour la plupart des catholiques, c'est moins un dogme qu'une attention aux plus fragiles. Ce qui les gêne, c'est cette idée qu'il y aurait des vies qui ne valent plus la peine d'être vécues ». Dans cette sensibilité, la foi s'incarne dans l'attention, la proximité, la sollicitude. Elle devient beaucoup éthique de la relation, forme moderne du sacré fondée sur la compassion plutôt que sur une doctrine chrétienne. Dans la perspective de Bourdieu (op. cit.), cette recomposition discursive manifeste une conversion du capital symbolique où le pouvoir de contraindre se mue en autorité morale reconnue. L'Église ne domine plus les consciences, elle les accompagne. Dans la même veine, Durkheim (op. cit.) voyait dans la morale le ciment de la vie sociale et le catholicisme français actuel prolonge cette intuition en réinvestissant la compassion comme principe de cohésion. Ces médiations morales, incarnées par les prêtres, les aumôniers, les bénévoles, les soignants croyants, forment une nouvelle sacralité du lien ; une sacralité sans dogme, faite de gestes, d'écoute et de présence. Par elles, la transcendance se fait humanité, et l'humanité, à son tour, devient lieu de la transcendance. Nous pouvons ainsi noter que le catholicisme français actuel ne se définit plus par la verticalité de la loi, mais par la transversalité du dialogue. Entre fidélité et responsabilité, les croyants recomposent un espace où la foi devient discernement, la morale compassion, et le sacré, relation. En ce sens, la religion n'a pas disparu ou ne disparaît pas, mais elle s'est déplacée, de la Bible aux consciences, des autels aux relations, de la certitude à la présence. Ce déplacement ne marque pas le déclin du croire chez les fidèles catholiques, mais sa maturation réflexive. Celle d'une foi qui, pour continuer à unir et exister, accepte de se penser.

## DISCUSSION

### Un discours du sacré à hauteur d'homme

La première partie des résultats de cette étude montre que le discours de l'Église catholique française sur le débat actuel de la fin de vie se déplace d'avantage d'une théologie du commandement

vers une anthropologie de la présence. Loin de signifier un effacement doctrinal, ce mouvement exprime une mutation du sacré ; un sacré qui relevait jadis de la verticalité doctrinale s'exprime désormais dans la densité des relations humaines. Les évêques, aumôniers et soignants croyants rencontrés ne cherchent plus à énoncer la vérité depuis le ciel de la norme, mais à la murmurer depuis la terre de la fragilité. À travers le vocabulaire de la dignité, de la vulnérabilité et de la fraternité, leur discours reformule la transcendance dans la langue du soin et de la compassion. Cette mutation, que l'on pourrait qualifier d'« anthropologisation du sacré », traduit une recomposition symbolique du mourir dans une société où la mort devient un objet médical et juridique.

Cette recomposition n'est pas sans écho dans la pensée de Durkheim, comme nous l'avons déjà souligné, pour qui la religion constitue avant tout un système solidaire de représentations et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées et interdites, qui unissent une communauté morale (Durkheim, op. cit.). L'enquête montre précisément que le catholicisme contemporain tente de préserver cette fonction intégrative, mais sous des formes nouvelles. La cohésion sociale ne se produit plus par l'adhésion à la foi, mais par la reconnaissance mutuelle au sein des situations de vulnérabilité. Le sacré, loin de disparaître, se déplace. Il migre des autels vers les interactions humaines, se sécularise sans se dissoudre, assumant une dimension éminemment relationnelle. Cependant, à la différence du cadre durkheimien où la religion constituait un socle collectif stable, le catholicisme d'aujourd'hui opère dans un environnement fragmenté, où la transcendance doit se redire au milieu des langages pluriels de la République, de la médecine et du droit. L'apport de cette recherche réside dans la mise en lumière de ce passage qui est celui d'un sacré institutionnel vers un sacré intersubjectif, reconstruit dans la proximité.

La mort, en tant que fait social, est au cœur de cette recomposition. Hertz (1960, p. 83) montrait déjà que le mourir ne concerne jamais un individu isolé, mais engage la communauté dans un processus de réintégration symbolique. Dans le catholicisme français, la pastorale de la fin de vies'inscrit dans cette lignée. Les acteurs religieux rencontrés se conçoivent comme des médiateurs du passage, des gardiens d'une continuité symbolique entre la vie et la mort. Pourtant, contrairement au cadre rituel classique décrit par Hertz, les sociétés contemporaines ne partagent plus un horizon spirituel commun. L'Église doit dès lors inventer des ritualités souples, inclusives, qui puissent accueillir la diversité des croyances et des sensibilités. Cette adaptation du rituel à la pluralité constitue l'un des apports majeurs de cette étude. Elle montre que l'institution ecclésiale ne se replie pas sur la défense d'un ordre ancien, mais s'efforce de reconfigurer la symbolique du mourir en termes universels, capables de parler à la conscience commune.

Cette tentative d'universalisation s'inscrit en outre dans une modernité qui, comme l'avait perçu Ariès (1977, p. 591), a profondément transformé la mort. Autrefois collective, communautaire et ritualisée, elle est devenue privée, silencieuse, souvent confinée aux murs des hôpitaux. Le catholicisme, face à cette invisibilisation, ne se contente pas de défendre la valeur de la vie, il cherche à rendre la mort à nouveau visible comme espace de lien. En parlant de dignité et de fraternité, les acteurs religieux rencontrés opèrent une résistance anthropologique à la technicisation du mourir. Cependant, cette résistance ne prend pas la forme d'une opposition frontale, mais d'un dialogue subtil avec la médecine et la loi. Ce n'est pas la foi contre la science, mais une théologie qui s'humanise pour rencontrer le monde.

Cette humanisation rejoint les analyses de Lock (2002, p.12), qui a montré comment les technologies biomédicales, en redéfinissant les

seuils de la vie et de la mort, bouleversent les certitudes culturelles. Les discours ecclésiaux analysés ici s'inscrivent dans cette tension. Ils tentent de réinscrire le mourir dans une économie de sens, de redonner une intelligibilité spirituelle à un processus désormais régi par des critères physiologiques. Là où Lock souligne l'incertitude et la déliaison symbolique qu'introduit la médecine, nos résultats révèlent un effort de réenchâtement discret par lequel la parole chrétienne agit comme une médiation entre le biologique et le symbolique, réintroduisant dans le champ médical une grammaire de la présence et de la reconnaissance.

Encore, cette dimension relationnelle du sacré trouve également un écho dans la pensée de Mbiti (1990, p. 106), pour qui l'homme n'existe que par les autres et avec eux. La fin de vie, telle que la conçoivent les acteurs ecclésiaux, réactualise cette ontologie communautaire dans un contexte pourtant individualiste : mourir, c'est être accompagné, reconnu, intégré dans le tissu humain. Toutefois, contrairement au paradigme communautaire africain où la continuité entre vivants et ancêtres fonde la cohésion, le catholicisme européen agit dans un espace où la transcendance ne s'impose plus. La présence spirituelle doit alors être vécue et non présumée. L'apport spécifique de cette étude réside précisément dans la mise en évidence de cette traduction anthropologique du christianisme. Un humanisme spirituel qui, sans renoncer à Dieu, se donne à voir à travers le geste, le soin et la parole.

Cette descente du divin dans l'humain rappelle de plus ce que Das (2007, p. 16) appelle « la descente de la transcendance dans l'ordinaire ». Les aumôniers et les soignants croyants rencontrés incarnent cette théologie du quotidien, où le religieux se manifeste dans la banalité signifiante des gestes : tenir la main, écouter, demeurer présent. Ces pratiques ne relèvent pas d'un discours dogmatique, mais d'une théologie vécue, diffuse, incarnée. Si Das voyait dans cette immanence un effacement du transcendant, nos résultats invitent à nuancer cette lecture, car ici, la transcendance ne disparaît pas, elle se reformule dans la proximité. Dieu ne se retire pas, il se fait compagnon silencieux du soin.

La comparaison entre ces différentes perspectives anthropologiques fait ressortir plusieurs apports. D'une part, cette étude met en lumière une transformation du religieux qui ne passe ni par la rupture ni par l'adaptation opportuniste, mais par une conversion symbolique. Le sacré n'est plus imposé, il est partagé. D'autre part, elle souligne que la théologie chrétienne, lorsqu'elle s'exprime dans le langage du soin, retrouve sa vocation anthropologique première : celle de révéler l'humain à lui-même. En cela, le discours ecclésial sur la fin de vie rejoint les grandes intuitions de Durkheim et de Hertz, tout en prolongeant les questionnements de Lock et de Das sur la transformation des seuils du vivant. Toutefois, des limites demeurent. Le terrain français, marqué par la laïcité et la rationalisation du mourir, favorise cette parole d'ouverture et de dialogue. Dans d'autres contextes, notamment en Afrique ou en Amérique latine, où la mort demeure un espace hautement rituel et communautaire, le tournant anthropologique pourrait prendre des formes différentes, voire contradictoires. De plus, si la présente étude éclaire la reformulation du discours ecclésial, elle ne mesure pas son effet sur les représentations sociales des fidèles, ni sur la réception par les non-croyants. Ces limites ouvrent des perspectives de recherche comparatives pour comprendre comment le sacré se redéploie selon les régimes culturels de la mort.

### Sociologie d'une diplomatie morale du religieux

Les résultats de la deuxième partie ont révélé que dans un espace public régi par la laïcité et confronté à la revendication du « droit à mourir » et la pluralité morale, l'Église catholique française reformule

son discours selon les codes de la raison commune. Elle ne cherche plus à imposer une vérité transcendante, mais à universaliser ses valeurs par un langage accessible à tous. Cette diplomatie morale n'est pas un renoncement à la foi, mais une stratégie de traduction symbolique par laquelle l'Église parle le langage de la société pour continuer à parler de Dieu. Sa parole n'a plus la forme d'un magistère, mais celle d'une participation au dialogue démocratique. Elle transforme la théologie du commandement en une éthique du soin, de la fraternité et de la dignité.

Ce déplacement rejoint, comme nous l'avons développé dans les premières parties de ce travail, la théorie du champ religieux développée par Pierre Bourdieu, pour qui toute institution spirituelle évolue dans un espace de luttes symboliques où la légitimité se conquiert et se reconvertit (op. cit.). Confrontée à la perte de son monopole moral, l'Église effectue, comme le note Bourdieu, une « conversion symbolique » en redéfinissant son capital de transcendance dans une économie du langage séculier. Les entretiens l'illustrent clairement. Les acteurs ecclésiaux emploient les catégories de la République telles que dignité, solidarité, fraternité comme autant de relais du message évangélique. Cette conversion discursive manifeste une tension créatrice, en ce sens que, pour rester audible dans un champ laïc, le catholicisme reconfigure la grammaire du sacré dans celle du bien commun. Mon apport à cette perspective bourdieusienne réside dans la mise en évidence du rôle de la vulnérabilité comme nouveau capital symbolique. Dans un monde marqué par la rationalité technicienne, l'Église trouve sa légitimité dans sa capacité à humaniser le vivre et le mourir.

Ce processus d'adaptation s'inscrit dans ce que Danièle Hervieu-Léger appelle la « chaîne de la mémoire » (1999, p. 125). Dans ses travaux sur la modernité religieuse, elle montre que le croire contemporain ne repose plus sur la contrainte institutionnelle, mais sur la continuité narrative : croire, c'est se situer dans une filiation de sens. Or, nos résultats prolongent cette intuition. En investissant le lexique du soin et de la fraternité, l'Église ne renie pas son passé, elle le raconte autrement. Elle transforme la mémoire du salut en langage de compassion, l'obéissance en participation. Ce faisant, elle maintient vivante la chaîne de la mémoire dans un espace pluraliste. La foi devient récit partagé, et non injonction d'appartenance.

En plus, ce travail de re-sémantisation du religieux rejoint également l'analyse de José Casanova (1994, p. 39), pour qui la religion moderne ne se retire pas du monde, mais entre dans la sphère publique sous la forme d'un discours moral. Loin d'être marginalisée, elle se reformule pour contribuer aux débats civiques. Le catholicisme français, en participant activement aux discussions sur la fin de vie, illustre cette « publicisation de la foi ». Il assume son rôle d'interlocuteur éthique sans chercher à régner. L'apport empirique de cette recherche consiste à montrer que cette publicisation ne passe pas par des déclarations religieuses ou des citations bibliques, mais par des gestes de dialogue : réunions interreligieuses, accompagnement des malades, interventions dans les comités d'éthique hospitaliers. L'Église devient un acteur de médiation morale, une voix qui s'adresse non seulement aux croyants, mais à la conscience collective.

Cette posture dialogique peut aussi être éclairée par la réflexion de Talal Asad (2003, p. 25) sur les conditions historiques de la sécularité. Asad montre que la modernité n'a pas fait disparaître le religieux, mais l'a reconfiguré dans un régime discursif où la foi doit se justifier dans les termes de la rationalité séculière. Les résultats de notre étude confirment cette analyse en montrant que la parole ecclésiale sur la fin de vie ne s'exprime plus depuis une

transcendance souveraine, mais dans une négociation permanente du sens. Parler de Dieu, aujourd'hui, c'est savoir parler l'humain. En se faisant audible à la République, l'Église accepte les conditions du champ sécularisé sans se dissoudre en lui. Elle traduit la théologie dans la langue du dialogue civique, accomplissant ce que Asad appelle une « politique de la traduction morale » (2003, p. 49).

Cette « politique du dialogue » trouve de plus une illustration concrète dans le contexte français décrit par Jean Baubérot (2017, p. 74), qui rappelle que la laïcité, loin d'être une hostilité envers le religieux, constitue un cadre de coexistence des convictions. Les discours ecclésiaux observés en témoignent. Ils n'entrent pas en conflit avec la République, mais cherchent à en épouser l'esprit. Loin de s'opposer à la laïcité, l'Église l'investit comme un espace de co-construction morale. En s'appropriant les valeurs de liberté et de fraternité, elle s'inscrit dans une logique d'interlégitimité, où le religieux et le civique se reconnaissent mutuellement. Mon analyse rejoint ici l'hypothèse de Baubérot selon laquelle la laïcité française n'exclut pas le religieux, mais l'oblige à se réinventer comme partenaire de l'éthique publique.

Enfin, cette dynamique de recomposition s'éclaire à la lumière de la philosophie de Taylor, pour qui la modernité ne se définit pas par la disparition du religieux, mais par la pluralisation des sources morales (Taylor, 2007, p. 513). L'Église, dans ce contexte, n'est plus la gardienne unique du sens, mais l'une des voix qui participent à la conversation éthique du monde. Les résultats montrent que cette mutation n'est pas une perte de substance, mais une nouvelle forme du croire : la foi, libérée de son hégémonie, retrouve une autre liberté de dialoguer. En reformulant ses valeurs sous des formes partageables, le catholicisme témoigne d'une transcendance devenue conversationnelle. C'est dans la cohabitation des voix, et non dans l'imposition d'une seule, que s'élabore désormais le sens du sacré.

La discussion de ces différents travaux met en exergue plusieurs apports de notre étude. D'abord, elle présente la capacité d'auto-traduction du religieux. C'est-à-dire, l'Église française parvient à articuler sa théologie dans la grammaire du pluralisme sans perdre sa substance spirituelle. Ensuite, elle montre que la laïcité, souvent perçue comme un cadre de marginalisation du religieux, devient paradoxalement un espace de légitimation. C'est parce qu'elle renonce à imposer qu'elle demeure audible. Enfin, cette étude souligne la valeur performative du langage. En adoptant les catégories de la raison publique, l'Église ne fait pas que s'adapter, elle agit sur le champ symbolique, reconfigurant la frontière entre foi et citoyenneté. Certaines limites doivent néanmoins être reconnues. D'une part, cette recomposition discursive reste principalement observable dans les sphères institutionnelles et intellectuelles ; sa réception par les fidèles ordinaires ou la majorité des acteurs médicaux demeure à explorer.

### La conscience comme nouvelle église du croire

Les résultats de la troisième partie ont permis de révéler une importante mutation de la foi catholique en France. Celle-ci semble ne plus être uniquement un assentiment passif ou abandon total à l'autorité doctrinale, mais un exercice de discernement intérieur, une expérience critique du sens. Le débat sur la fin de vie agit ici comme un révélateur. Il met à nu la capacité des croyants à confronter leur foi à la raison, leur fidélité au pluralisme, et leur héritage religieux à l'éthique de l'autonomie. Dans cet espace de tension, la foi n'est pas affaiblie, elle devient réflexive. Elle ne s'exprime plus seulement dans la certitude, mais dans la délibération ; elle ne cherche plus la pureté doctrinale ou biblique, mais la justesse du geste. C'est cette

transformation du croire, d'un acte d'obéissance à une conscience qui pense, qui fonde la modernité spirituelle du catholicisme français contemporain.

Ce mouvement correspond à ce que Habermas identifie comme une « translation communicationnelle » de la religion dans la modernité post-séculière (Habermas, 2008, p. 142). Dans la sphère publique, les croyants ne parlent plus « au nom de Dieu », mais « en présence de Dieu », c'est-à-dire dans une rationalité dialogique qui reconnaît la pluralité des convictions. Les résultats confirment cette hypothèse. Les catholiques interrogés ne revendiquent plus une autorité transcendante, mais cherchent à exprimer leur foi dans les catégories de la raison morale. La croyance devient ainsi un espace d'argumentation, où la conscience religieuse s'ouvre à la discussion, sans cesser d'être croyante. Cette ouverture ne marque pas un renoncement, mais une maturation réflexive. Croire, c'est désormais penser sa foi dans le langage du monde.

La conscience apparaît alors comme un lieu de médiation entre la fidélité et la liberté. Fassin (2012, p. 15) a montré que la morale contemporaine se construit moins autour de la loi que de la compassion, moins dans la norme que dans l'attention à l'autre. La foi catholique telle qu'elle s'exprime aujourd'hui épouse cette sensibilité. Elle s'incarne dans une éthique de la sollicitude plutôt que dans une morale de l'obligation. Le croyant moderne ne cherche pas à reproduire la règle, mais à préserver le sens humain qu'elle recèle. Cette intériorisation de la morale religieuse en compassion sociale manifeste une désacralisation humanisante. C'est-à-dire, la transcendance se loge de plus en plus dans le soin, dans la proximité, dans le refus de l'indifférence. Ce que Fassin nomme « raison humanitaire » trouve ici sa correspondance spirituelle, une foi qui s'éprouve dans la vulnérabilité de l'autre.

Cette anthropologie de la compassion entre également en résonance avec la pensée Mbembe (2019, p. 66) sur la « nécropolitique ». Dans un monde où les pouvoirs décident qui peut vivre et qui peut mourir, le discours de l'Église sur la dignité devient une résistance morale à la gestion technicienne de la vie. Mais, là où Mbembe montre la brutalité des systèmes qui administrent la mort, nos résultats soulignent le rôle de la foi comme contre-pouvoir symbolique. Elle oppose au pouvoir de trancher la liberté de comprendre, à la maîtrise du corps la reconnaissance du mystère. Dans ce dialogue entre biopolitique et spiritualité, le catholicisme français ne s'enferme pas dans une opposition rigide, il invente une politique de la présence, un art d'habiter humainement la finitude.

Dans le même ordre d'idée, l'expérience du mourir, analysée par Hannig (2022, p. 94) dans ses travaux sur l'aide médicale à mourir, montre que la mort n'est plus seulement un fait biologique, mais un choix éthique et une expérience sociale. Les catholiques rencontrés dans cette recherche vivent cette tension entre choix individuel et appartenance communautaire. Leur foi ne s'oppose pas au débat, elle le complexifie. En intégrant les arguments de la dignité, de la liberté et du soin, ils participent à une co-production morale où le religieux devient un langage parmi d'autres du vivre ensemble. Le catholicisme ne s'efface pas dans la laïcité, il s'y insinue comme voix de nuance et de prudence, rappelant que la liberté ne prend sens que dans la responsabilité partagée.

Dans une perspective africaine, Molefe (2020, p. 81) évoque une éthique de la personne fondée sur la relation, où la dignité de l'homme se comprend comme participation à une communauté morale. Cette approche éclaire le déplacement observé dans la foi catholique française où croire ne signifie plus s'isoler dans la certitude, mais s'ouvrir à la co-responsabilité du sens. La conscience

religieuse devient un espace de dialogue entre la singularité et le collectif, entre la loi de Dieu et la loi de la République. Ce qui émerge, c'est une spiritualité de la réciprocité, où la foi ne s'impose pas, mais se partage, un *Ubuntu chrétien*, pour reprendre le mot de Mbiti, prolongé ici par la conscience éthique moderne.

Enfin, les travaux de Lock (Op. cit., p. 17) sur les limites du vivant invitent à penser la mort non comme un seuil absolu, mais comme un territoire de négociation symbolique. La réflexivité croyante observée dans le catholicisme français relève de cette même dynamique : elle négocie, en permanence, entre le corps et l'esprit, entre la loi et la liberté, entre la science et la foi. Dans cette tension, la conscience devient un lieu de passage, un laboratoire de sens où la transcendance se reformule dans la lucidité humaine.

La confrontation de nos résultats à ces travaux fait apparaître une mutation essentielle du croire dans laquelle la foi s'intériorise, se pluralise et s'humanise. Elle se pense dans la conversation morale du monde. Loin d'un déclin, cette évolution montre une spiritualité critique, c'est-à-dire d'une foi capable de se confronter à la raison sans se perdre en elle. Habermas la décrirait comme une « modernité réflexive de la croyance » (Op. cit., p. 211) ; Fassin y verrait une morale humanitaire enracinée dans la transcendance du soin ; Mbembe, une résistance au cynisme des pouvoirs du vivant ; Molefe, une humanité relationnelle ; Hannig, une éthique du mourir partagé ; Lock, une anthropologie du seuil. À la lumière de cette polyphonie théorique, le catholicisme français contemporain apparaît de plus en plus comme une religion de la conscience, non de l'obéissance. Il ne se définit plus par la verticalité du commandement, mais par l'horizontalité du discernement. Entre fidélité et liberté, les croyants recomposent un espace symbolique où le sacré devient dialogue et la foi, délibération. En cela, la religion ne disparaît pas, mais se déplace, des autels vers les consciences, de la loi vers la relation, de la certitude vers la réflexion. Elle continue de dire Dieu, mais dans la langue du monde.

## CONCLUSION

Cette recherche avait pour objectif principal de comprendre comment l'Église catholique française, confrontée au débat sur la fin de vie, arrive à construire son discours morale dans une société façonnée par la laïcité et la rationalité. L'enjeu a été de saisir les logiques par lesquelles une tradition religieuse réinvente son langage pour demeurer audible dans un monde où la transcendance doit composer avec l'autonomie du sujet et la pluralité des valeurs. Autrement dit, il s'agissait d'explorer comment l'Église maintient sa légitimité symbolique sans s'opposer à la République, comment elle continue à dire Dieu dans un univers où la foi ne s'impose plus. Pour y arriver, une approche qualitative de tradition compréhensive a été mobilisée. Douze (12) entretiens semi-directifs ont été conduits auprès de prêtres, d'aumôniers, de fidèles ; soignants et de responsables d'associations catholiques de Rouen, ville emblématique par son histoire religieuse et sa densité symbolique. Ces récits ont été complétés par un corpus doctrinal et médiatique afin d'analyser, à travers la parole vécue et la parole publique, la manière dont se négocie aujourd'hui la présence du religieux dans l'espace laïc. L'interprétation, fondée sur la théorie du champ religieux de Pierre Bourdieu et la dialectique du sacré et du profane d'Émile Durkheim, a permis d'observer la dynamique des recompositions symboliques à l'œuvre, là où foi et raison s'éprouvent mutuellement.

Trois enseignements principaux se dégagent de cette enquête. D'abord, se manifeste un tournant anthropologique du discours ecclésial. Loin d'un reniement de sa doctrine, l'Église transpose la transcendance dans le langage de l'humain. La théologie du

commandement cède plus de place à une anthropologie de la présence : la sacralité ne se proclame plus uniquement, mais s'incarne. La dignité, la vulnérabilité et la fraternité deviennent d'avantage les nouvelles figures de la parole chrétienne, traduisant une conversion du capital symbolique vers une grammaire du soin et de la compassion. Ensuite, émerge une diplomatie morale fondée sur l'universalisation des valeurs. L'Église adopte le lexique de la République, liberté, solidarité, dignité, non pour se diluer, mais pour dialoguer. Elle ne revendique plus la primauté du sacré sur le droit, mais la complémentarité de la foi et du bien commun. Ce processus d'ajustement montre une Église consciente que, pour être entendue, elle doit s'exprimer dans une langue commune sans trahir son souffle spirituel. Enfin, la recherche met en évidence une réflexivité croyante dans laquelle la foi ne se vit plus comme simple obéissance, mais comme discernement. Les fidèles, entre fidélité et liberté, deviennent acteurs de sens. Le croire se déplace du domaine du dogme à celui de la conscience : il devient réflexion, éthique et dialogue. Le catholicisme contemporain se fait ainsi religion de la délibération, où la vérité n'est plus imposée, mais recherchée ensemble. Ces résultats confirment donc l'ensemble des hypothèses initialement énoncées.

Sur le plan scientifique, cette étude apporte plusieurs contributions majeures. Elle éclaire d'abord la résilience du religieux dans les sociétés pluralistes, en montrant que la sécularisation n'éteint pas le sacré : elle le déplace dans les interactions, les gestes et les relations humaines. Elle propose ensuite une typologie des recompositions discursives du catholicisme (anthropologisation du sacré, universalisation morale et réflexivité croyante) qui permet d'appréhender la transformation de la foi dans un contexte post-séculier. Enfin, elle offre une lecture empirique de la laïcité, surtout française, non plus comme exclusion du religieux, mais comme espace de co-légitimation morale où foi et raison s'enrichissent mutuellement. Sur le plan social, cette étude revêt une importance particulière dans un pays comme la France, marqué par une laïcité institutionnelle forte, une sécularisation avancée et une valorisation de l'autonomie individuelle. Elle montre que, même dans un tel contexte, la parole religieuse conserve une utilité publique en tant que ressource de médiation morale. En reformulant son message autour de la dignité, de la fraternité et du soin, l'Église catholique française offre un langage de la vulnérabilité et de la compassion là où dominent la technicisation du soin et l'individualisation des choix éthiques.

Toutefois, des limites demeurent. Le terrain, circonscrit au diocèse de Rouen, ne saurait rendre compte de la diversité du catholicisme français. Les acteurs interrogés, pour la plupart engagés, reflètent un discours institutionnel plutôt qu'une réception populaire. L'étude n'évalue pas plus l'impact réel de ces recompositions sur la perception sociale de la mort ou sur les pratiques médicales. Ces limites ouvrent néanmoins des pistes telles que des comparaisons interculturelles, notamment avec des contextes africains ou latino-américains où la mort conserve toujours une dimension communautaire et rituelle, permettraient d'élargir la compréhension de la circulation contemporaine du sacré.

## REFERENCES

Ariès Philippe, 1977, *L'homme devant la mort*. Paris, Éditions du Seuil.  
 Asad Talal, 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.  
 ASSEMBLÉE NATIONALE, 2025. « Texte adopté n°122 : Proposition de loi relative au droit à l'aide à mourir - Adoptée en première lecture », in Assemblée Nationale, Paris.

Baubérot Jean, 2017, *Histoire de la laïcité en France*. Paris, Presses Universitaires de France.  
 Bourdieu Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, pp. 295-334.  
 Casanova José, 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.  
 Catéchisme De L'Eglise catholique, 1992. Catéchisme de l'Église catholique, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana.  
 Das Veena, 2007, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.  
 Durkheim Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Félix Alcan.  
 Fassin Didier, 2012, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley, University of California Press.  
 Habermas Jürgen, 2008, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge, Polity Press.  
 Hannig Anita, 2022, *The Day I Die: The Untold Story of Assisted Dying in America*. Chicago, Sourcebooks.  
 Hervieu-Léger Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.  
 Hertz Robert, 1960, *Death and the Right Hand*. London, Cohen & West.  
 Jean-Paul II, 1995. *Evangelium Vitae*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana. française.  
 Lock Margaret, 2002, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley, University of California Press.  
 Mbembe Achille, 2019, *Necropolitics*. Durham, Duke University Press.  
 Mbiti John Samuel, 1990, *African Religions and Philosophy* (2e éd.). Oxford, Heinemann.  
 Molefe Motsamai, 2020, *An African Ethics of Personhood and Bioethics*. Cham, Palgrave Macmillan.  
 Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press.

\*\*\*\*\*