

revue
catholique
internationale



communio

Les magistères

Vous avez le nouveau et l'ancien Testament
Et le pasteur de l'Église qui vous guide ;
Que cela vous suffise pour votre salut.
Dante Divine Comédie, Paradis V v. 75-78



Fondation
des
Monastères

SOMMAIRE

Éditorial

- 7 Jean-Robert Armogathe : Les magistères, don de Dieu pour l'Église

Thème Les magistères

- 25 Jean-Robert Armogathe : Nicolas Poussin – le sacrement de l'Ordre
Nicolas Poussin a peint à deux reprises une série sur les sept Sacrements (1636-1640 et 1647). L'article étudie les deux représentations de l'Ordre (la remise des clés à saint Pierre), relevant des différences dues au contexte politique des commandes.
- 31 Roger Pouivet : Une épistémologie du magistère
Une approche logique et épistémologique du magistère catholique montre l'originalité de son autorité, qui n'est pas déontique (« fais ceci ! »), mais épistémique (« crois cela ! »). L'infaillibilité s'introduit alors comme une composante nécessaire de ce type d'autorité.
- 42 Philippe Blaudeau : La conception du magistère développée par Léon – Une initiative largement tournée vers l'Orient
La correspondance du pape Léon (440-461) montre son insistance à imposer le siège de Rome comme une autorité apostolique dans la controverse christologique.
- 51 Communio : La définition de l'infaillibilité à Vatican I – l'interprétation de Mgr Gasser
Mgr Gasser (1809-1879), évêque de Brixen (auj. Bressanone), a présenté au concile du Vatican la constitution Pastor Aeternus. Nous traduisons ici les pages de son rapport relatives à l'infaillibilité du Pape, ainsi que les versions successives du texte conciliaire.
- 65 Philippe Chenaux : L'exercice du Magistère pontifical depuis 1870
La « théologie du magistère » entraînée par la Constitution Pastor Aeternus (1870) a été rééquilibrée par Paul VI et le Concile : synodes des évêques, encycliques, documents des dicastères (dont la Congrégation pour la doctrine de la foi), travaux de la Commission théologique internationale, la communication magistérielles s'est diversifiée.

- 75 Bernard Pottier : Le magistère de l'Église catholique et les déviances doctrinales – Le cas du père Dupuis
L'auteur étudie la réorganisation des rapports entre le Magistère pontifical et les théologiens depuis Vatican II, ainsi que l'évolution des procédures de contrôle ; il présente le cas particulier du P. Jacques Dupuis dont le livre Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux fit l'objet en 2001 d'une Notification de la Congrégation pour la doctrine de la foi.
- 95 Federico Lombardi : Le magistère du pape François, entre continuité et innovation
L'ancien directeur de la salle de presse du Saint-Siège montre comment le pape François exerce son magistère dans la continuité de ses prédécesseurs, tout en ouvrant de nouvelles perspectives.

Signets

- 106 Patrick Kéchichian : La mission de Léon Bloy – Propos d'un entrepreneur en reconstruction
Cet essai situe l'œuvre de Léon Bloy, romancier, critique et pamphlétaire, dans la seule perspective qui permette de ne pas le réduire à ce qu'il donne à voir et à entendre à un lecteur facilement désorienté par le style et l'homme. Ses outrances, sa colère, sa démesure sont au service d'une vocation radicale : rappeler au monde combien il s'écarte, à chaque instant de son histoire, de la volonté divine, du message des prophètes et de l'Évangile. Cette « mission » entraîna pauvreté, solitude et douleurs, parfaitement assumées par l'écrivain, comme voies de sainteté.
- 115 Vincent Holzer : Le Christ devant la raison – La christologie dans tous ses états
Le Christ devant la raison entend reprendre la question du rapport entre théologie et philosophie sous l'angle inattendu de la christologie dans ses métamorphoses modernes et contemporaines. Le projet paraît ambitieux, mais ici il s'attache à un segment de temps qui correspond à une période que l'on peut qualifier de « seconde modernité », là où la christologie comme discipline de la théologie tend à se détacher de plus en plus du domaine où l'avait confinée l'apologétique défensive, celui de la preuve, pour s'épanouir en un domaine de signification jusqu'alors inédit et qui porte le nom très précis de Christozentrik : le Christ au centre d'un ordo rerum dont il est la synthèse idéale. Mais le « christocentrisme », né d'une intensification métaphysique en théologie, n'est pas sans ambivalences. Il pourrait mettre à mal la logique de la foi et le paradoxe fondamental qui la soutient et dont la christologie est précisément la forme intelligible. Les ambitions spéculatives de la christologie ecclésiale n'en demeurent pas moins intactes.

Les magistères, don de Dieu pour l'Église

« Comme tout ce qui est humain, le processus de définition de la vérité court le risque de l'erreur. Ce qui est garanti par la Providence est simplement qu'il n'y aura pas d'erreur dans la phase finale, dans la définition ou le dogme auquel on aboutit ». Newman, Lettre au duc de Norfolk (1874), *Difficulties ...*, t. 2, Longmans, 1900, p. 328.

« Le Saint Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'ils fassent connaître, sous sa révélation, une nouvelle doctrine, mais pour qu'avec son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi », Constitution *Pastor Aeternus*, Vatican I, 1870.

Le thème de ce numéro se situe dans la continuité avec plusieurs numéros antérieurs esquissant les grandes lignes de l'ecclésiologie après Vatican II. Après avoir étudié les notes théologiques de l'Église (unité, catholicité, sainteté, apostolicité¹), il nous a paru nécessaire de réfléchir sur son enseignement : le pape, les conciles, les évêques, les théologiens ont pour mission de dire la foi et d'enseigner le peuple de Dieu². Thomas d'Aquin distingue la *cathedra pastoralis* (ou *pontificalis*) du pape et des évêques de la *cathedra magistralis* des docteurs³. De leur création médiévale au XVIII^e siècle, les Facultés de théologie de Louvain, Paris et Salamanque ont constitué des pôles de référence magistérielles plus importants, et souvent plus dominants, que les institutions romaines.

À ces sources traditionnelles de l'enseignement, il convient d'ajouter les saints, dont trente-six ont été proclamés « docteurs de l'Église ». C'est pourquoi nous avons proposé un titre au pluriel. Une autre question a porté sur la lettre initiale : minuscule (*magistère*) ou majuscule (*Magistère*) ? Les traductions françaises du *Code de droit canon* (CDC) et du *Catéchisme de l'Église catholique* (CEC) ne sont pas cohérentes sur ce point (par exemple, le « magistère de l'Église » est parfois écrit avec une initiale majuscule, parfois une minuscule). Nous avons opté pour une initiale minuscule, sauf pour le Magistère (pontifical). Dernière précision pour les épithètes : l'enseignement solennel d'une vérité dogmatique relève du magistère *extraordinaire* (ou *solennel*) de l'Église (Concile, Pape) ; le magistère *ordinaire et universel* (les deux épithètes sont toujours liées) fonde les affirmations du Credo. Ces deux premiers magistères sont couverts par l'infailibilité. Il ne faut pas confondre le magistère ordinaire et universel avec le *magistère authentique*, celui des déclarations de la hiérarchie, qui doivent être accueillies avec respect, sans avoir le caractère contraignant des deux magistères précédents.

1 *Communio* 2010, 6 ; 2011, 5 ; 2012, 6 ; 2013, 6 ; 2014, 6.

2 Voir aussi le cahier *Communio* 2017, 5

(*La Tradition*).

3 THOMAS D'AQUIN, *Quodl.* III, 9 ad 3 et *In IV Sent.* D. 19, q. 2 a. 2 q^a 2 ad 4.

Éditorial ●

L'exercice du pontificat et la médiatisation de ses actes et discours ont conduit à privilégier aujourd'hui, dans le vocabulaire habituel, le Magistère du pape, souvent désigné comme le Magistère. Notre propos n'étant pas historique, nous n'étudierons pas ici les raisons et les moyens de l'accroissement du pouvoir pontifical dans l'Église catholique : nous souhaitons proposer une réflexion théologique et philosophique à la fois sur le statut actuel de la parole pontificale et sur la diversité des agents doctrinaux. Dans cette vaste perspective, ce cahier ne peut pas prétendre traiter toutes les questions, mais nous voudrions proposer quelques pistes de réflexion sur les magistères, comme un don de Dieu fait à son Église.

Un peu d'histoire ...

Texte fondateur du droit canon occidental, le Décret de Gratien (XI^e siècle) tend à substituer l'autorité du pape à celle de l'Empereur byzantin. Il n'en est que plus intéressant de le voir limiter l'exercice du Magistère pontifical « aux plus grandes et plus difficiles questions de l'Église », « qui concernent l'Église tout entière » (Gratien I, 17, 5 *Multis denuo*⁴). Dans la *Distinctio XX*, Gratien introduit, selon son habitude, des « canons discordants », c'est-à-dire deux opinions opposées, A et B :

A – « les décrétales [décisions des papes] sont égales aux canons des conciles [ce qui a été établi au canon précédent]. » Mais qu'en est-il des *expositores* de l'Écriture sainte⁵, sont-ils égaux ou inférieurs à ceux-ci ?

« Car il semble que les paroles de qui use de plus de raison ont une plus grande autorité. La plupart des traités, surpassant les autres écrits tant par une grâce plus grande de l'Esprit que par une science plus profonde, sont reconnus plus riches en raison. C'est pourquoi les écrits de Jérôme, d'Augustin et d'autres auteurs semblent devoir être préférés aux décrets de bien des pontifes ».

B – cependant (avis opposé) :

« Une chose est de mettre fin aux causes, autre chose d'exposer avec compétence l'Écriture sainte. Pour définir les affaires, il ne faut pas seulement la science, mais le pouvoir (*potestas*). C'est pourquoi Jésus qui dira à Pierre : ' Tout ce que tu auras lié sur terre sera lié au ciel etc.' lui a d'abord donné les clés du Royaume des cieux ; l'une pour lui donner le pouvoir de discerner entre lèpre et lèpre [Lévitique 14], et par l'autre lui donnant le pouvoir de chasser de l'Église ou d'y accueillir⁶.

4 Expressions reprises par THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* II-II, q. 1, a. 10, resp.

5 Les « correcteurs romains » (nommés

par Pie IV) ont corrigé : *expositiones*.

6 Il semble y avoir ici une interprétation originale des deux clefs.

Comme toute cause se termine soit par l'acquiescement des innocents soit par la condamnation des coupables, l'acquiescement ou la condamnation n'ont pas seulement besoin de science mais du pouvoir de qui préside. Il faut donc que ceux qui traitent des Saintes Écritures, même s'ils l'emportent par la science sur les Pontifes, cependant, parce qu'ils ne sont pas à leur hauteur en dignité, l'emportent sur eux pour l'exposition des Saintes Écritures, mais reçoivent un rang inférieur au leur pour la définition des causes.»

Devant ces deux opinions opposées, Gratien propose trois canons de concorde :

1 • Aucun écrit ne doit être placé avant les décrets des pontifes romains, mais si un cas inusité se produisait, qui ne pourrait pas être traité par les écrits des papes ni ceux des conciles, on peut alors recourir à Jérôme, Augustin ou Isidore ou à d'autres saints docteurs semblables.

2 • « Il faut blâmer ceux qui ou n'ont pas les décrets des Pontifes romains ou ne les observent pas »,

3 • À qui recourir en l'absence de l'autorité de l'Écriture ? « Le canon attribué à un pape Innocent [on ne sait pas très bien lequel : ni Innocent I ni Innocent II ...] dit qu'à défaut des livres sacrés, il faut recourir aux écrits des historiens, à ceux des théologiens, aux exemples des saints et enfin aux anciens ».

Au fil des siècles, on a assisté à la montée croissante de l'autorité de l'évêque de Rome (et de sa Curie), tandis que le développement doctrinal accentuait l'importance du Magistère pontifical⁷. La crise ouverte par la Révolution française, les humiliations subies par les papes Pie VI et Pie VII, puis la perte des États pontificaux en 1870, ont paradoxalement accru le prestige du Siège romain et de sa parole. Les théologiens insistaient cependant davantage sur l'*indéfectibilité* de l'Église (et de l'épiscopat), et émettaient des réserves sur une infailibilité attribuée au pape⁸. Mais les résistances nationales (le gallicanisme sous toutes ses formes, en France et ailleurs) furent défaits par les « ultramontains », partisans de l'infailibilité pontificale, qui finirent par triompher avec le vote, controversé, au Concile Vatican I, de la Constitution dogmatique *Pastor Aeternus* (juillet 1870). La suspension du Concile, due à la prise de Rome par l'armée savoyarde, n'a pas permis de compléter cette première Constitution sur l'Église (et le Pape) par la seconde Constitution, qui avait été préparée et qui portait sur les évêques. Cette situation bancal s'est maintenue jusqu'à Vatican II, entraînant un considérable déséquilibre des pouvoirs dans le fonctionnement de l'Église.

7 B. SESBOÛÉ, *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Éditions Les-sius, 2013.

8 F. X. BANTLE, *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik*, Herder, 1976.

Éditorial ●

Les Pères de Vatican II ont essayé, au chapitre III de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*⁹, de restituer à l'épiscopat une autorité fort affaiblie par un siècle d'interprétations de *Pastor Aeternus* :

Cette doctrine du primat du Pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, à sa perpétuité, à sa force et à sa conception, le saint Concile à nouveau la propose à tous les fidèles comme objet certain de foi. De plus, poursuivant la tâche commencée, il veut, devant tous, énoncer et expliciter la doctrine en ce qui concerne les évêques, successeurs des Apôtres qui, avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ, et chef visible de toute l'Église, ont charge de diriger la maison du Dieu vivant (LG, n. 18).

Cette introduction est suivie d'une définition dogmatique solennelle : la sacramentalité de l'épiscopat :

Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré (LG, n. 21).

Malgré les précautions de langage, une minorité de Pères trouva que ce texte risquait de porter atteinte au Magistère pontifical. Paul VI demanda donc l'insertion d'une *Nota explicativa praevia* (16 novembre 1964) qui affirme, entre autres :

En tant que Pasteur suprême de l'Église, le Souverain Pontife peut exercer à son gré son pouvoir en tout temps, comme cela est requis par sa charge même. Quant au collège [des évêques], il existe bien toujours, mais il n'agit pas pour autant en permanence par une action *strictement collégiale*, ainsi qu'il ressort de la Tradition de l'Église. En d'autres termes, il n'est pas toujours 'en plein exercice', bien plus ce n'est que par intervalle qu'il agit dans un acte strictement collégial et si ce n'est avec le *consentement de son chef* (*Nota praevia*, n. 4, italiques dans le texte¹⁰).

Les deux ouvrages mentionnés en notes font le point de cette affaire très complexe. Il suffit à notre objet de rappeler que le spectre du concré-

9 Indispensable commentaire de ce chapitre: Umberto BETTI, *ofm, La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Rome, 1984, 570 p. (réédition copieusement augmentée du volume de 1968).

10 Un dossier très précieux constitué à partir des Archives de Mgr Philips, se-

crétaire-adjoint de la Commission doctrinale, a été présenté par Jan GROOTAERS: *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*, Leuven, 1986. Voir aussi A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesiologia juridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologne, 1975 (p. 471-474).

liarisme, d'un pouvoir du Concile supérieur à celui du pape, ne cessa de hanter les couloirs de la Curie. On connaît la réaction du cardinal Pitra, dès 1866, lorsque Mgr Colet, alors évêque de Luçon, lui avait parlé de l'éventualité d'un Concile œcuménique: « Quoi! Convoquer un Concile! Mais les théologiens français et allemands viendront bouleverser nos Congrégations [= les dicastères romains¹¹]! » Un siècle plus tard, on a pu observer des réactions analogues.

Il nous a semblé nécessaire de traduire quelques pages de la grande intervention de Mgr Vincenz Gasser (1809-1879) à Vatican I: au nom de la commission doctrinale, l'évêque de Brixen (Bressanone) a en effet longuement précisé, avec bien des nuances, ce qu'il convenait d'entendre par « infailibilité pontificale », qui revient à transférer l'inerrance de l'Église à l'enseignement *solennel* du souverain Pontife.

On peut remarquer que cette définition, si lourde de conséquences, peut sembler parfaitement inutile, tant au regard de l'histoire qu'en considérant son usage: lorsque, dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* (1^{er} novembre 1950), le pape Pie XII a proclamé comme dogme l'Assomption de la Vierge Marie (largement reconnue et fêtée depuis des siècles), il n'a pas fait référence à la définition de *Pastor Aeternus*: entre 1854 et 1945, des millions de pétitions (dont celles de 80 % des sièges épiscopaux) avaient demandé cette proclamation. Bien plus, Pie XII, par l'encyclique *Deiparae Virginis* (mai 1946) avait demandé à tous les évêques du monde de se prononcer sur la question: 90 % des évêques y furent favorables. La plupart des 10 % restant s'interrogent sur l'opportunité d'une telle déclaration, six évêques seulement émirent des doutes sur le caractère « révélé » de l'Assomption de Marie. C'est entouré de huit cents évêques – presque un concile ! – que Pie XII proclama le dogme (dans un document où sa signature est suivie par celle de 39 cardinaux):

Puisque l'Église universelle, en laquelle vit l'Esprit de vérité, cet Esprit qui la dirige infailliblement pour parfaire la connaissance des vérités révélées, a manifesté de multiples façons sa foi au cours des siècles, et puisque les évêques du monde entier, d'un sentiment presque unanime, demandent que soit définie, comme dogme de foi divine et catholique, la vérité de l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie – vérité qui s'appuie sur les Saintes Lettres et ancrée profondément dans l'âme des fidèles, approuvée depuis la plus haute antiquité par le culte de l'Église, en parfait accord avec les autres vérités révélées, démontrée et expliquée par l'étude, la science et la sagesse des théolo-

11 *Souvenirs inédits* de Mgr Colet, cités Paris, 1964, p. 312.
par R. AUBERT, *Pie IX*, Bloud et Gay,

giens – nous pensons que le moment, fixé par le dessein de Dieu dans sa Providence, est maintenant arrivé où nous devons déclarer solennellement cet insigne privilège de la Vierge Marie.

L'infaillibilité

Le Magistère pontifical est réputé pouvoir porter, dans un acte solennel, un jugement infaillible¹² : cette notion d'infaillibilité peut paraître étonnante, non seulement en un temps de relativisme généralisé, mais au simple point de vue logique : est-il possible d'affirmer, et à quelles conditions, qu'un jugement est infaillible ? Le mot *infallibilis* est d'ailleurs difficile à traduire : le grec recourt à la métaphore visuelle (*alalèthos*, « à qui rien n'est caché¹³ ») tandis que les Slaves moralisent la notion (*niepagrechimosti*, « qui est sans péché »).

Roger Pouivet est spécialiste de l'épistémologie des religions¹⁴. Il précise la nature de l'autorité dans l'Église : une autorité *épistémique* (et non pas *déontique*, d'obligation), autrement dit, une autorité qui doit postuler comme vrai ce qu'elle enseigne. L'infaillibilité apparaît donc non seulement comme possible, mais comme nécessaire à ce type d'enseignement.

Il faut relever du reste que l'infaillibilité porte sur la vérité « définie », comme l'affirme l'ancien axiome : « jamais l'Église n'a pu se tromper ni n'a pu tromper », plus que sur l'immutabilité. En témoigne une intéressante correction de Thomas d'Aquin sur un manuscrit autographe (ms. Vat. Lat. 9851, f° 55r, l. 41). Il s'agit de son commentaire sur le III^e livre des *Sentences*, d. 23, q. 2, art. 4, sol.1a, ad 2um q : « la raison qui incline la volonté à croire les articles est cette même vérité ~~immu~~ première qui est ~~immuable~~ infaillible¹⁵ ».

Des exemples sont aussi proposés, par des historiens de l'Église : Philippe Blaudeau rappelle les difficiles conditions dans lesquelles le pape Léon (440-461) a tenté de faire prévaloir l'autorité du siège de Rome¹⁶. C'est un autre Léon, le pape Pecci (Léon XIII, de 1878 à 1903) qui ouvre l'enquête de Philippe Chenaux sur l'exercice du Magistère au xx^e siècle¹⁷. Enfin, le P. Lombardi, sj, qui fut pendant

12 J.-F. CHIRON, *L'Infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées ?* Cerf, 1999.

13 Par ex., chez Jean DAMASCÈNE, *De fide orth.* I, IX, PG 94, 837A.

14 R. POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013, et p. 31 du présent cahier.

15 B. D. DUPUY in *L'infaillibilité de l'Église*, Chevetogne, 1962, p. 85, n. 87.

16 Voir « La conception du magistère développée par Léon – Une initiative largement tournée vers l'Orient », p. 42 du présent cahier.

17 Voir « L'exercice du Magistère pontifical depuis 1870 », p. 65 du présent cahier.

longtemps le porte-parole du Saint-Siège, propose de situer l'exercice du magistère par le pape François « entre continuité et innovation¹⁸ ».

Le P. Bernard Pottier, sj, analyse la procédure de la Congrégation pour la doctrine de la foi en matière de régulation doctrinale. Les précisions apportées sur « l'affaire Dupuis » sont accompagnées de suggestions pour améliorer la fonction de promotion de la foi de la Congrégation¹⁹. Les lecteurs pourront se reporter à l'article que le P. Jacques Dupuis (1923-2004) avait donné à *Communio* en 1988 (XIII, 4, p. 76-86) : « Le Christ, sauveur universel : scandale pour les religions orientales²⁰ ».

Il convient d'ajouter que la notion d'infaillibilité, que Vatican I semblait avoir réservée au seul Souverain Pontife a été étendue par Vatican II au collège épiscopal (*Lumen Gentium* n. 25, 2) :

Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment. La chose est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Église, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges, aux définitions desquels il faut adhérer dans l'obéissance de la foi.

L'assentiment

Quelle réception est due à l'enseignement magistériel ? D'abord, il convient de distinguer l'autorité du document : une déclaration du magistère extraordinaire (d'un Concile ou d'un Pape) a plus d'autorité que la lettre d'une Congrégation romaine, ou même que l'exercice du magistère authentique (par exemple, les catéchèses des audiences papales du mercredi). En particulier pour le magistère authentique, le plus fréquent, il faut tenir compte du caractère du document, de la manière de s'exprimer, de l'insistance, de la récurrence de l'enseignement. Enfin, comme le remarque dans son article le P. Pottier, la Commission théo-

18 Voir « Le magistère du pape François, entre continuité et innovation », p. 95 du présent cahier.

19 Voir « Le magistère de l'Église catholique et les déviations doctrinales – Le cas du père Dupuis », p. 75 du présent cahier.

20 Sur la déclaration *Dominus Iesus*,

Communio a publié deux articles : Jean-Robert ARMOGATHE, « Épouse du Christ et mère des fidèles : à propos de la déclaration *Dominus Iesus* », *Communio* XXV, 6, 2000, p. 67-80 et le cardinal Christoph SCHÖNBORN, « *Dominus Iesus* et le dialogue interreligieux » *Communio* XXVII, 3, 2002, p. 109-12.

Éditorial ● logique internationale et la Commission biblique pontificale, instances supérieures du magistère des théologiens, n'ont aucune autre autorité que celle des experts qui les composent.

Mais les théologiens sont plus précis : d'amples discussions ont eu lieu – au fil des siècles – sur la réception, et donc l'obéissance, que les fidèles devaient accorder aux magistères, en particulier à ceux du pape et des évêques. Pour s'en tenir aux documents récents, la question est traitée en 1964 à Vatican II dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (n. 25²¹) et dans le Code de droit canonique (1983), en particulier à l'article 750. Cet article a été complété en 1998 d'un second § par le *motu proprio* de Jean-Paul II *Ad tuendam fidem* (voir annexe II).

La Profession de foi (1989) distingue bien trois degrés d'adhésion :

« A – (Après la profession du Credo de Nicée-Constantinople:) **Je crois** [...] toutes les vérités qui sont contenues dans la Parole de Dieu [...] proposées par l'Église pour être crues comme divinement révélées, soit en vertu d'un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel;

B – **J'embrasse** fermement et **je tiens** toutes et chacune des vérités que l'Église propose de manière définitive concernant la doctrine sur la foi et les mœurs;

C – De plus, avec une soumission religieuse de la volonté et de l'entendement, **j'adhère** aux doctrines qui sont énoncées, soit par le pontife romain, soit par le collège des évêques, quand ils exercent le magistère authentique, même s'ils n'ont pas l'intention de les proclamer par un acte définitif».

La croyance de foi ferme aux affirmations du Credo ne pose pas de problèmes ; le respect dû à l'enseignement authentique du pape et des évêques non plus. Les difficultés apparaissent dans la « troisième corbeille » des vérités : les « faits dogmatiques », connexes aux vérités révélées²². Leur territoire est ici imprécis²³, et susceptible d'élargissements arbitraires. Comme l'a souligné le P. Sesboüé, « le second paragraphe introduit une catégorie nouvelle de vérités, intermédiaires entre les deux autres²⁴ » (l'ob-

21 Voir le texte en annexe.

22 Chr. THEOBALD, « Le développement de la notion des 'vérités historiquement et logiquement connexes avec la révélation', de Vatican I à Vatican II », *Cristianesimo nella storia*, 21, 2000, p. 55-69.

23 Voir J.-F. CHIRON, *op. cit.*, p. 220-273

sur les débats à Vatican I, et la substitution de *tenendam* (la doctrine doit être « tenue ») à *credendam* (doit être « crue »), maintenue par Vatican II.

24 B. SESBOÜÉ, *op. cit. supra* n. 7, aux pp. 281-283, où l'on trouvera aussi le commentaire « autorisé » du P. U. BETTI (probablement un des rédacteurs du texte).

jet secondaire de l'infaillibilité). Le Magistère a donc élargi, ici, de façon ambiguë, l'exercice de son autorité, en introduisant un nouvel adjectif: *définitif*, qui pourrait être un synonyme d'*infaillible* (et pas seulement *irréformable*).

Magistères et œcuménisme²⁵

Les contributions de ce cahier proviennent d'auteurs catholiques; il était difficile de traiter le thème dans toute son ampleur et le statut œcuménique des magistères pourrait nécessiter un autre cahier. Les lignes qui suivent se veulent seulement une balise de rappel et d'attente.

La question œcuménique des magistères est parasitée par l'infaillibilité attribuée par Vatican I au Siège de Rome :

Le service particulier [de l'évêque de Rome] a été la source de difficultés et de malentendus entre les Églises²⁶.

Néanmoins, la rédaction des Confessions de foi et des actes de concorde a montré, dès les origines des Réformes protestantes, la nécessité d'une autorité d'enseignement. Mais cette autorité ne peut exercer qu'une fonction de régulation pour permettre le dialogue théologique. Aucun magistère, fût-ce celui des docteurs, ne peut se substituer à celui que le Christ exerce par les Écritures.

Le dialogue entre l'Église d'Angleterre et l'Église catholique romaine a progressé grâce aux travaux de l'ARCIC (*Anglican-Roman Catholic International Commission*²⁷). Le rôle magistériel des évêques a fait l'objet d'un consensus :

Lorsque les évêques tiennent conseil ensemble, ils cherchent à la fois à discerner et à articuler le *sensus fidelium* présent dans l'Église locale et dans la plus large communion des Églises. Leur rôle est magistériel: c'est-à-dire que dans cette communion des Églises ils ont à déterminer ce qui doit être enseigné comme fidèle à la Tradition apostolique. Catholiques romains et anglicans partagent cette compréhension de la synodalité, mais ils l'expriment de différentes façons (§ 38).

25 Voir Roland MINNERATH, *Le Pape, évêque universel ou premier des évêques?*, Paris, Beauchesne, 1978.

26 Rapport ARCIC-II, 1999, § 47.

27 La Commission a été créée en 1967 à la suite de la rencontre du pape Jean XXIII et de l'archevêque Michael

Ramsey. L'ARCIC-III a démarré en 2011, sous la conduite de l'archevêque (catholique) de Birmingham Bernard Longley et l'archevêque (anglican) de Nouvelle-Zélande David Moxon (sa septième réunion s'est tenue en mai 2017 à Erfurt).

Éditorial ● Sur le Magistère pontifical, l'« infaillibilité » du pape n'est jamais séparée de l'indéfectibilité de l'Église. Avec justesse, la Commission ARCIC-I déclarait :

On doit tenir présent à l'esprit que la doctrine de l'infaillibilité est environnée par de très rigoureuses conditions mentionnées par le premier Concile du Vatican. Ces conditions écartent l'idée que le Pape serait un oracle inspiré communiquant une nouvelle (*fresh*) révélation ou qu'il pourrait parler indépendamment de ses frères les évêques ou sur des questions ne concernant pas la foi ou la morale (§ 24).

Néanmoins, toutes les difficultés n'ont pas été levées. La Congrégation pour la doctrine de la foi rappelait en effet à ce propos en 1982 :

La manière dont les anglicans comprennent l'infaillibilité ne concorde pas encore avec la foi que professent les catholiques. L'ARCIC insiste justement sur le fait que « l'enseignement de l'Église est proclamé parce qu'il est vrai ; et il n'est pas vrai simplement parce qu'il a été proclamé » (*Autorité II*, n. 27). Toutefois, le terme *infaillibilité* ne se réfère pas directement à la vérité, mais à la certitude : en effet, il signifie que la certitude de l'Église au sujet de la vérité de l'Évangile est manifeste sans aucun doute dans le témoignage du Successeur de saint Pierre quand il exerce sa charge de *confirmer ses frères dans la foi*²⁸ (§ B, III-3).

La position des Églises orthodoxes est la plus complexe, et ne peut pas être traitée en quelques lignes. Leur rapport à des instances magistérielles s'est longtemps posé en contraste avec l'Église romaine. L'autorité de ces instances (patriarche, synode, évêque) varie selon les Églises, mais une constante revient à opposer une « ecclésiologie eucharistique » à une « ecclésiologie universelle » (qui serait celle de Rome²⁹). Chaque Église locale (y compris celle de Rome) est infaillible quand elle témoigne de la vérité qui est en l'Église de Dieu. Il nous faudra revenir sur le débat actuel, dans les Églises orthodoxes, sur l'autorité des magistères.

Le magistère des saints

Le magistère des saints a souvent été oublié : par la canonisation, l'Église enseigne la certitude de leur doctrine, et cela est encore plus

28 *Luc* 22, 32 ; voir *Lumen gentium* n. 25.

29 Nicolas Afanassieff (1893-1966) a beaucoup développé cette opposition (*L'Église du Saint-Esprit*, publ. posthume, en russe, traduit en français Cerf, 1975 et 2012). Voir aussi « L'Église qui pré-

side dans l'amour » dans le vol. collectif *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neufchâtel, 1960, p. 7-64. Fine analyse chez Paul McPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1993.

exact des saints docteurs : aux côtés des quatre « grands docteurs » d'Occident (Augustin, Jérôme, Ambroise et Grégoire le Grand) et de ceux d'Orient (Athanasie, Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome), l'Église catholique a conféré ce titre à vingt-huit autres saints, en premier lieu, au xvi^e siècle, à Thomas d'Aquin et Bonaventure et en dernier lieu, sous Benoît XVI, à Jean d'Avila et Hildegarde de Bingen, et sous François à Grégoire de Narek³⁰. Avec Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux, quatre femmes figurent dans cette liste. Comme ces nominations, proposées par la Congrégation pour la doctrine de la foi et celle des causes des saints, relèvent de la décision personnelle du pape, on peut y voir une extension de son Magistère. On peut aussi au sens large estimer que la sainteté reconnue, par l'exemple donné, remplit une fonction magistérielle.

Hans-Urs von Balthasar a souvent souligné l'importance de la « théologie des saints » : les plus grands théologiens sont les saints, qui ont la meilleure connaissance du dessein divin :

Il [Jésus] s'abaissait vers moi, il m'instruisait en secret des choses de son amour (Thérèse de Lisieux, Ms A, 49 r^o).

La théologie était, en tant que c'était une théologie des saints, une théologie agenouillée et priante (*eine betende, eine kniende Theologie*³¹).

Les saints, et plus précisément les docteurs, sont des maîtres, qui exercent donc un magistère : on a récemment relevé comment l'enseignement de Thérèse de Lisieux sur la miséricorde était original³² ; le *Catéchisme de l'Église catholique* (n. 795) cite un mot de Jeanne d'Arc à ses juges, qui résume la foi des saints Docteurs et exprime le bon sens du croyant :

De Jésus-Christ et de l'Église, il m'est avis que c'est tout un, et qu'il n'en faut pas faire difficulté (Jeanne d'Arc, procès).

Conclusion : les magistères, un don de Dieu pour l'Église

Les difficultés soulevées par l'infailibilité portent la réflexion théologique à une analyse restrictive du magistère pontifical, où l'on est

30 J.-P. MAHÉ, « Grégoire de Narek, trente-sixième docteur de l'Église universelle », *Communio* XLI, 2, 2016, p. 111-118.

31 Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in : *Verbum Caro. Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln, 1960, p. 195-224 (d'abord paru dans *Wort und Wahrheit* 3, 1948, p. 881-897). On verra

aussi François Marie LETHEL, *La Théologie des Saints* (Venasque, 1989, éd. du Carmel).

32 Cl. LANGLOIS, *Thérèse de Lisieux et la miséricorde*, Cerf, 2016 ; voir aussi H.U. von BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Mediaspaul, 2005 (1^{re} éd. allde., Cologne, 1950).

Éditorial ● appelé à en souligner les limites³³. Il suffit de les résumer en disant que *l'infailibilité du Magistère extraordinaire du pape n'est absolument pas identique à l'inspiration*³⁴.

Ce serait cependant une erreur de se limiter à cette *pars destruens* : il convient en effet de considérer que les magistères sont un don de Dieu à son Église, à commencer par celui du Souverain pontife.

L'assistance de l'Esprit saint promise dans l'exercice de la fonction magistérielle ne peut pas manquer à l'évêque de Rome, successeur de l'Apôtre Pierre. Cette assistance est d'abord une garantie d'*inerrance*. Partagée par l'ensemble des fidèles, les évêques, les théologiens, les saints, l'inerrance de l'Église s'applique aussi au Pape, comme lien de la charité et garant de l'unité.

Elle a une fonction de conseil : le Magistère du Pape est assuré par cette assistance et doit donc être reçu par les fidèles avec la plus grande révérence, la plus grande confiance. C'est pourquoi, même quand l'infailibilité n'est pas formellement engagée, un texte du Pape comporte pour les catholiques une valeur suprême qui requiert, comme dit le droit canonique (§ 750), une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté. À cet enseignement ordinaire, les fidèles doivent « donner l'assentiment religieux de leur esprit » (LG 25) qui, s'il se distingue de l'assentiment de la foi, le prolonge cependant :

« Le Magistère possède évidemment dans son exercice la liberté que lui garantissent sa nature et son institution. Cette liberté ne va pas sans une grave responsabilité. Aussi est-il souvent difficile, encore que nécessaire, d'en user de telle manière qu'aux yeux des théologiens et des autres fidèles cet exercice ne paraisse pas arbitraire ou exorbitant. D'autre part, parmi les théologiens, il en est qui revendiquent la liberté scientifique de manière outrancière, sans tenir un compte suffisant du fait que le respect à l'égard du Magistère constitue un des éléments spécifiques de la science théologique » (Thèse VIII de la CTI, 1975).

Cette confiance est significativement placée dans le Pape comme *définiteur*, celui qui distingue, comme l'écrit Gratien, *inter lepram et lepram* : cette fonction de définition est essentielle, et partagée par d'autres magistères.

Mais le Pape comme *prescripteur* jouit aussi de cette assistance : il ne s'agit pas seulement de définir, mais de *prescrire* : la validation est alors la

33 Sous sa forme la plus radicale, Hans KÜNG, *Infailible? Une interpellation*, DDB, 1971 (1^{re} éd. allde., Benziger Vlg. Einsiedeln, 1970). Le théologien suisse aurait reçu en avril 2016 une lettre encourageante du pape François (non publiée), en réponse à une lettre ouverte qui

lui demandait de « dédier un espace de discussion libre au dogme de l'infailibilité papale ». Voir aussi, en dernier lieu, Hans KÜNG, *Sieben Päpste. Wie ich sie erlebt habe*, Piper-Verlag, 2015.

34 G. PERRONE, *Praelectiones theologiae*, t. 2, Rome, 1842, p. 253.

conformité au *depositum fidei*. L'hypothèse d'un pape hérétique a conduit les théologiens à affirmer qu'il a alors perdu sa charge : il n'y a plus de pape, il est comme mort (il n'y a donc pas de pape *hérétique* : s'il est hérétique, il n'est plus pape). Il reste nécessaire que l'assistance de l'Esprit saint puisse être accordée non seulement à des collectivités, mais aussi à une personne, sous les conditions énoncées par *Pastor Aeternus*.

C'est alors que l'infaillibilité du Siège apostolique (et non l'infaillibilité personnelle du pontife) apparaît comme un don extraordinaire, en rapport avec la vérité : comme Claude Bruaire (1932-1986), cofondateur et directeur de la rédaction de cette revue, l'expliquait déjà en 1970, il convient de réviser le sens « négatif et privatif » d'une infaillibilité réduite à une impuissance de se tromper afin de recouvrer le sens positif de l'infaillibilité, puisé au sein de la vie divine³⁵.

Mais ce Magistère « suprême » ne se comprend précisément que parce qu'il achève l'enseignement des autres magistères et, en l'assumant, assure l'infaillibilité garantie par l'inerrance de l'Église (« *Ecclesia nunquam erravit nec errabit* ») ; les magistères des évêques, des docteurs et les saints, chacun à leur manière et dans leur ordre, convergent vers le Magistère pétrinien, le nourrissent, le vivifient et en sont eux-mêmes confortés (*Luc* 22, 32 : « fortifie tes frères »).

Les Actes des Apôtres rapportent au chapitre 8 divers épisodes de la mission du diacre Philippe. Un officier supérieur du royaume africain des Kushites lit le prophète Isaïe : l'intervention de Philippe, mû (physiquement) par l'Esprit, lui explique le sens messianique (et christologique) du passage. Non-judéen, mutilé de surcroît (donc inapte au culte : *Deutéronome* 23, 2), l'homme reçoit le baptême et poursuit, « tout joyeux », son chemin. Ainsi les magistères, l'enseignement, appartiennent à la plus haute tradition catéchétique. Don de Dieu, ils permettent à l'Église de se renouveler sans cesse sans jamais perdre son identité.

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe est directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Cofondateur de l'édition francophone, il est le coordinateur international des rédactions. Il a dirigé la partie thématique de ce cahier, en collaboration avec Elio Guerriero, ancien rédacteur en chef de la revue italienne.

35 Claude BRUAIRE, « Le problème de Dieu dans l'explication de l'erreur » dans E. Castelli, éd., *L'infaillibilité. Son aspect*

philosophique et théologique, Paris, Aubier, 1970, p. 79.

La constitution *Lumen Gentium*, traitant de la fonction doctrinale des évêques, affirme (n. 25a) :

Les fidèles doivent se mettre en accord avec le jugement exprimé par leur évêque au nom du Christ en matière de foi et de mœurs et doivent y adhérer avec une religieuse soumission de l'esprit (*religioso animi obsequio*). Cette soumission religieuse de la volonté et de l'intelligence (*hoc religiosum voluntatis et intellectus obsequium*) doit être accordée, à un titre particulier, au magistère authentique du Pontife romain, même quand il ne parle pas *ex cathedra*, à savoir de façon telle que son magistère suprême soit reconnu avec déférence, et qu'on adhère sincèrement aux jugements qu'il exprime, compte tenu de la pensée et de la volonté qu'il manifeste et que l'on peut déduire principalement, soit du caractère des documents (*indole documentorum*), soit de la proposition répétée de la même doctrine (*ex frequenti propositione eiusdem doctrinae*), soit de la façon de s'exprimer (*ex dicendi ratione*).

Un auteur érudit³⁶ s'est livré à une analyse méticuleuse de la rédaction de cette péricope et de son insertion dans la Constitution dogmatique. Il en résume ainsi le cheminement tortueux : « Mise au point dans le schéma préparatoire (juin 1961-19 juin 1962), elle disparaît avec celui-ci (6 décembre 1962), mais, après élagage, la formule est reprise dans le schéma allemand (février 1963), avant d'être introduite dans le schéma Philips en cours d'élaboration (mars 1963). Dans le nouveau schéma conciliaire, la péricope déménage (23 janvier 1964) et trouve enfin sa place, celle du texte définitif promulgué (21 novembre 1964) ».

Annexe II: Le Code de droit canonique (1983)

Can. 750, § 1. On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition, c'est-à-dire dans l'unique dépôt de la foi confié à l'Église et qui est en même temps proposé comme divinement révélé par le Magistère solennel de l'Église ou par son Magistère ordinaire et universel, à savoir ce qui est manifesté par la commune adhésion des fidèles sous la conduite du Magistère sacré; tous sont donc tenus d'éviter toute doctrine contraire.

Un second alinéa a été ajouté par le pape Jean-Paul II en 1998 à la suite de la publication de la « Profession de Foi et du Serment de fidélité à uti-

liser au moment d'assumer une charge que l'on exercera au nom de l'Église» (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 9 janvier 1989 [AAS 81 (1989) 104-106]). Constatant une lacune juridique (*lacuna legis*), le Pape a publié une Lettre apostolique sous forme de *Motu proprio* «Ad tuendam fidem» (Osservatore Romano, 30 juin - 1^{er} juillet 1998), qui insère diverses normes dans le Code de Droit canonique (et dans le Code des Canons des Églises orientales), afin de faire correspondre réglementation et sanctions avec ce que demande et prescrit cette Formule de la «Profession de Foi», à propos surtout du devoir d'adhérer aux vérités proposées par le Magistère de l'Église de manière définitive. Ce *motu proprio* a été accompagné le même jour d'une Note doctrinale de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, signée par le cardinal Ratzinger³⁷.

Cet article 750, 2 est ainsi rédigé :

Canon 750, § 2. On doit aussi adopter fermement et faire sien tous les points (*firmiter amplectenda ac retinenda*) et chacun d'eux, de la doctrine concernant la foi ou les mœurs que le Magistère de l'Église propose comme définitifs, c'est-à-dire qui sont exigés pour conserver saintement et exposer fidèlement le dépôt de la foi ; celui qui repousse ces points qui doivent être tenus pour définitifs (*propositiones definitive tenendas*) s'oppose donc à la doctrine de l'Église catholique.

Sans entrer dans les détails qui ont été scrutés avec attention³⁸, il faut relever que le mot *infaillible* n'est pas utilisé, mais remplacé par *définitif* (deux occurrences). Le § 1 demande de croire de foi divine et catholique à l'unique dépôt de la foi, alors que le § 2 demande d'adopter fermement et faire sien les enseignements du magistère sur des points connexes aux vérités de foi (on passe de *credere* à *tenere*).

Il faut compléter ce canon par le canon 752 :

Can. 752 - Ce n'est pas vraiment un assentiment de foi (*fidei assensus*), mais néanmoins une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté (*religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium*) qu'il faut accorder à une doctrine que le Pontife Suprême ou le Collège des

37 Textes sur le site de la Congrégation.

38 Entre autres : U. BETTI, «Lossequio al Magistero Pontificio 'non ex cathedra' nel n. 25 della Lumen Gentium» *Antoniano* 62, 1987, p. 423-461 ; Gustave THILS, «La nouvelle "profession de foi" et *Lumen gentium* 25», *Revue Théologique de Louvain* 20, 1989, p. 136-143 (accessible sur *Persée*) ; Bernard SESBOÛÉ «À propos du *motu proprio* de Jean-Paul II

Ad Tuendam Fidem», *Études* 389, 1998, p. 357-367 (critique : le m. p. et surtout la Note doctrinale durcissent *Lumen Gentium* 25) ; Davide SALVATORI, *Loggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m. p. Ad tuendam fidem : il can. 750 visto attraverso i Concili vaticani*, Gregorian Biblical BookShop, 2001 (plus positif : le nouveau § n'apporte rien de nouveau par rapport à la jurisprudence existante).

Éditorial

● Évêques énonce en matière de foi ou de mœurs, même s'ils n'ont pas l'intention de la proclamer par un acte décisif; les fidèles veilleront donc à éviter ce qui ne concorde pas avec cette doctrine.

La traduction française (officielle) permet trois remarques: elle a omis un fragment important: *cum magisterium authenticum exercent* (« dans l'exercice du magistère authentique »); elle traduit par *décisif* l'adjectif *definitivum*, renvoyant à une décision plutôt qu'à une définition; enfin elle rend *obsequium* par *soumission*. Dans la publication du m.p., l'*Osservatore Romano* de langue française avait traduit par *respect*, puis *soumission* a été adopté dès la publication dans la *Documentation catholique*. Plusieurs experts ont proposé, comme plus exacte, la traduction par *assentiment*. Le *Dictionnaire de latin chrétien* de Blaise donne tous ces sens (*complaisance, soumission, déférence, respect*); relevons que la Vulgate traduit par *obsequium* le grec *leitourgia* (*Philippiens*, 2, 30: « le service » BJ, TOB).

Annexe III: L'interprétation du chapitre VIII d'*Amoris Laetitia* (2016)

Les § 300-305 de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris Laetitia* ont donné lieu à des problèmes d'interprétation; les plus connus sont les « doutes » (*dubia*) exprimés par quatre cardinaux à l'automne 2016, réitérés en juin 2017 et apparemment laissés sans réponse par le pape François. Celui-ci avait écrit le 5 septembre 2016 une *Lettre apostolique* à Mgr Fenoy, délégué de la région pastorale de Buenos Aires approuvant les Critères d'application du chapitre VIII de l'exhortation (un texte daté curieusement du même jour que la lettre d'approbation³⁹). Publiés dans le volume 2016, 10 des *Acta Apostolicae Sedis* (p. 1071-1074), ces deux textes espagnols sont suivis p. 1074 de quatre lignes latines signées par le cardinal Parolin, secrétaire d'État, sous le titre « Rescrit *ad audientiam SS.mi* » (autrement dit un document revêtu de l'approbation du Saint-Père, qui est une forme habituelle de prise de décision):

« Le Saint-Père a décidé que les deux documents qui précèdent soient publiés sur le site et dans les *Acta* comme magistère authentique ».

Dans l'attente de commentaires autorisés, on peut remarquer: en l'absence de l'expression *motu proprio*⁴⁰, l'autorité de la lettre apostolique reste régionale, ce qui expliquerait que le cardinal Parolin ait omis « et

39 Cette lettre avait été qualifiée de « privée » par l'*Osservatore romano* du 13 septembre 2016.

40 Forme utilisée pour les *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* et *Mitis et Misericors Iesus* (15 août 2015), des-

tinés à mettre en œuvre la justice et la miséricorde quant à la vérité du lien des personnes en échec matrimonial, ou encore pour la *Lettre apostolique en forme de motu proprio Magnum principium* (9 septembre 2017).

universel» après «authentique» (il s'agit d'une réponse à la sollicitation d'une conférence épiscopale). Par ailleurs, le Souverain pontife n'a pas modifié l'article 1134 du Code de droit canonique: «Du mariage valide naît entre les conjoints un lien de par sa nature perpétuel et exclusif». Il semblerait que de nouvelles formes d'enseignement soient en train d'être adoptées par le Magistère pontifical.

Pour aller plus loin (outre les travaux cités en notes):

- Yves CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*», «Brève histoire des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs», RSPT 1976, p. 85-98 et 99-112, repris (ch. XI et XII) dans *Église et papauté*, Cerf, 2002.
- «Magisterium: the Theologian and the Educator», *Chicago Studies* 17, 2, 1978 (art. d'Avery DULLES, «The Magisterium in History», repris avec d'autres articles dans *A Church to Believe In*, New York Crossroad, 1983, p. 103-133).
- John P. BOYLE, «The Ordinary Magisterium: Toward a History of the Concept», *The Heythrop Journal* 20, 1979, p. 380-398 et 21, 1980, p. 14-29.
- M. SECKLER, «Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft», in W. Kern, éd., *Die Theologie und das Lehramt*, QD 91, Frib/Br 1982, p. 17-62.

La revue *Communio* a souvent abordé la question des magistères, en particulier dans deux anciens cahiers, qui contiennent des articles encore actuels sur l'autorité de l'évêque, en 1981 (parmi les auteurs, Jean-Marie Lustiger, Claude Dagens et Georges Chantraine) et en 1982 sur le message de l'Église aux sociétés (articles de Jean-Luc Marion, Paul Valadier, Georges Cottier, Bernardin Gantin): ces deux cahiers sont consultables et téléchargeables en PDF sur le site communio.fr

Nicolas Poussin – le sacrement de l'Ordre Jean-Robert Armogathe

Nicolas Poussin a peint à deux reprises une série sur les sept Sacrements : une première fois en 1636-1640, à la demande de son « patron » italien Cassiano dal Pozzo (ce qu'on appelle la « série I ») et une seconde fois, en 1647, pour satisfaire le collectionneur parisien Paul Fréart de Chantelou (la « série II »).

Conservée dans le palais de famille à Rome, la série I se transmet par héritage jusqu'à son acquisition, en 1785, par Charles Manners, 4^e duc de Rutland. Elle fut ensuite divisée à plusieurs reprises : la *Pénitence* disparut dans un incendie en 1816, le *Baptême* fut vendu à Samuel H. Kress en 1939. Enfin l'*Ordre* fut mis en vente chez Christie's à Londres en 2010, et se trouve désormais aux États-Unis (Kimbell Art Museum à Fort Worth, Texas). Propriété des Rutland, les quatre tableaux restant de la série I sont exposés à la National Gallery, à Londres.

La série II a eu plus de chances : passée dans les collections des Orléans, qui furent dispersées en Grande-Bretagne, elle est depuis 1798 la propriété des Sutherland ; on peut la voir, magnifiquement présentée, au Musée d'Édimbourg.

Les historiens de l'art ont beaucoup étudié ces deux séries (et les dessins préparatoires). Pour Anthony Blunt et d'autres critiques, l'originalité des représentations retenues par Poussin permettrait de douter de son orthodoxie :

Les sacrements représenteraient alors la vérité fondamentale qui est commune à toute forme de religion, qu'elle soit chrétienne ou païenne, et renverraient donc à une foi religieuse au-delà de toute secte ou confession¹.

Nous pensons, au contraire, qu'une lecture théologique précise peut être proposée. C'est ce que nous allons essayer de montrer sur les deux tableaux de l'*Ordre* (en couverture, celui de la série I ; en p. 2 de couverture, celui de la série II).

1 A. BLUNT, *Nicolas Poussin*, Londres-New York 1967, p. 187.

Poussin a choisi pour illustrer ce sacrement la remise à Pierre des clefs du Royaume (*Matthieu 16*). Dans *Ordre I*, le Christ est à gauche, les Douze apôtres disposés sur la droite : un apôtre, à genoux, est dissimulé par les autres (serait-ce Judas ?), un autre (saint Jean ?) ne regarde pas la scène, mais est tourné vers ses deux voisins. On a identifié saint Paul avec le personnage au second plan, en train de lire. D'autres figures sont allongées en haut du rocher qui domine la scène, figurée au milieu des bois, en pleine nature.

Dans *Ordre II*, Poussin a modifié la position des personnages : le Christ est au centre, les Apôtres en deux groupes de six de part et d'autre. La scène se déroule sur un fond urbain. On note à gauche une haute colonne portant la lettre (ou le signe) « L ».

Pour le présent cahier sur les magistères, c'est la remise des clefs, la *traditio*, qui va nous retenir. Son interprétation a en effet souvent été négligée des commentateurs. Or elle a été profondément modifiée d'une série à l'autre. Dans *Ordre I*, Jésus lève vers le ciel l'index de sa main gauche, et, tenant les deux clefs dans sa main droite, il en a déjà confié une (d'argent) à Pierre, l'autre clef (d'or) restant dans sa main, un lien réunissant d'ailleurs les deux clefs. Dans *Ordre II*, au contraire, Jésus indique le sol de sa main droite, levant vers le ciel sa main gauche, qui tient, semble-t-il, une seule clef (ou les deux réunies).

Thème

Dans *Ordre I*, Pierre a déjà la clef d'argent dans sa main gauche et semble vouloir avec la droite se saisir de la clef d'or. Dans *Ordre II*, sa main gauche est à plat, sa main droite levée dans un geste curieux. Les Douze dispersent leur regard, certains parlant entre eux, d'autres regardant le ciel.

Pour ne pas copier simplement son précédent tableau, Poussin semble avoir voulu illustrer des stiques différents du chapitre 16 de Matthieu : dans *Ordre I*, c'est la remise des clefs (*Matthieu 16, 19a* : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux »), tandis qu'*Ordre II* paraît renvoyer à 19b : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux ». Le déplacement opéré entre les deux séries me semble correspondre aux attentes et désirs des patrons respectifs qui ont commandé les tableaux.

Un dessin, très intéressant (n° 264), est daté du début de 1647, année où *Ordre II* fut exécuté. Le groupe des Apôtres est à peu près mis en place, mais la position des têtes fait l'objet de nombreux repentirs², tandis que la ville en arrière-plan (Césarée de Philippe ?) sera modifiée dans la peinture.

2 « On a l'impression d'une vibration continue entre les différentes figures », (ROSENBERG-PRAT, t. 1, p. 514).

Désormais, c'est Rome qui compose le fond du tableau. Antonio Bosio (érudit romain, 1575-1629) parle d'un « pont triomphal » et d'une colline surmontée de deux temples, ainsi que du tombeau pyramidal de Scipion l'Africain : tout cela se retrouve en arrière-plan, tandis que l'apôtre à la droite du Christ pourrait bien être saint Paul. La vérité historique et la vérité doctrinale se rejoignent ici : la porrection³ des clefs prend place là où Pierre connaîtra le martyre et où sera construite l'église qui lui est dédiée.

Surtout le dessin 264 comporte à droite un poteau (ou ruine?) en forme de T, posé en oblique pour accroître la perspective : c'est celui qu'on retrouve de face avec le signe « L » dans *Ordre II*. Le sens de cette lettre reste inexpliqué : on l'a rapprochée de l'E (*epsilon*) du temple de Delphes, qui fait l'objet d'un dialogue de Plutarque⁴. Après plusieurs explications de cette lettre, Plutarque conclut sur celle de son maître Ammonios : c'est l'abréviation de « ei », la deuxième personne du singulier du verbe être : *tu es* :

Cette lettre est une manière d'interpeller et de saluer le dieu, qui se suffit à elle-même et qui donne à celui qui prononce ce mot, au moment même où il le fait, l'intelligence de l'essence divine. En effet, au moment où chacun de nous approche d'ici, le dieu lui adresse, comme pour l'accueillir, la maxime : « Connais-toi toi-même » qui vaut bien sans doute la formule de salutation : « Réjouis-toi ». Et nous, en retour, nous disons au dieu : « Tu es », lui donnant ainsi une appellation exacte et véridique, la seule qui ne convienne qu'à lui seul, et qui consiste à déclarer qu'il est.

Jean-Robert
Armogathe

Mais on peut aussi penser à l'explication qu'Antonio Bosio donne du « V » de Vatican, provenant des *vates* ou *vaticinii*, les derniers devins de la Rome païenne qui se trouvaient sur la colline à l'époque romaine (Bosio 1659, t. I, p. 135). Quoi qu'il en soit, la lettre semble un code mystérieux.

Quant à la colonne, il pourrait s'agir d'un monument funéraire symétrique de celui de Scipion, mais chrétien (celui de Pierre). La scène est transposée de Césarée de Philippe au Vatican, cette antique nécropole où se trouvera la tombe vénérée de l'Apôtre Pierre. Enfin, pour accentuer la localisation, la pente boisée sur la gauche d'*Ordre II* rappelle un fameux lavis de Poussin conservé aux Offices (Florence, n° 116), qui représente une vue de l'Aventin depuis la rive Nord du Tibre (et l'église de droite ressemble au prieuré de l'Ordre de Malte).

Le cadre d'*Ordre II* est typiquement romain. Mais qu'en est-il du thème central, la remise des clefs ? Que Poussin ait attaché une im-

3 La *porrection* est un terme liturgique : pour l'ordination des prêtres, l'évêque présente et fait toucher à l'ordinand

le calice.

4 Dans les *Dialogues delphiques*, tr. Frédérique Ildefonse, Paris, Garnier, 2006.

portance particulière à la *porrection* des clefs est devenu une évidence depuis qu'on a eu connaissance des dessins préparatoires⁵ d'Ordre II. Soucieux en effet de proposer une autre scénographie, Poussin a paru abandonner les clefs : il avait en effet trouvé dans la *Roma sotterranea* d'Antonio Bosio (une grande étude illustrée sur les catacombes, parue à Rome en 1632⁶) une planche (tirée d'un sarcophage du Musée du Latran, n° 85) où le Christ, assis, tend à Pierre un rouleau déplié. Il en a d'abord exécuté une copie à la plume (Rosenberg-Prat n° 244), datée de 1644-1646, puis un lavis d'étude pour Ordre II, où le Christ, debout à droite de la feuille, déploie un long manuscrit devant Pierre agenouillé.

De quoi s'agit-il ? Le cardinal Congar a étudié dans un long article cette représentation de la *traditio legis*, du *don de la Loi*, dans l'art paléo-chrétien⁷ : le *Dominus legem dat* représente le Christ ressuscité apparaissant à Pierre et lui confiant la Loi nouvelle. Poussin a pu être tenté de reprendre cette figuration, comme en témoigne le lavis. Mais, comme Yves Congar l'a montré, cette loi royale, *basilikos nomos*, donnée par le Christ s'impose aux monarques de la Terre ; elle est signe du pouvoir que le Christ confie à Pierre sur les princes temporels. Les milieux romains peuvent ainsi y voir le *dictatus papae*, ces vingt-sept propositions (les *dits du Pape*) attribuées à Grégoire VII (1075) et qui affirment de manière péremptoire le pouvoir du Pape sur tous les princes de la Terre, l'Empereur compris. On comprend alors le changement de position adopté par le peintre : la remise des clefs d'Ordre I convenait parfaitement à l'attente du milieu romain autour du pape Urbain VIII Barberini. Beaucoup d'auteurs tenaient l'autorité du pape comme absolue, *summa absolutaque potestas ac auctoritas*⁸. *La clé d'argent que tient déjà l'Apôtre est celle qui permet de dominer la terre. La clé d'or est celle du ciel, que le Christ désigne de son bras gauche.*

Le contexte d'Ordre II est différent : la commande est française, et si le cadre romain du tableau était acceptable, la remise des clefs à Pierre devenait délicate. On comprend que le peintre ait abandonné la *traditio legis*, qui pouvait heurter les convictions gallicanes. Le geste du Christ est inversé : il désigne du bras droit la terre et lève au ciel les clefs (ce qui

5 P. ROSENBERG et L.-A. PRAT, *Catalogue raisonné des dessins*, 2 vol., Leonardo, Milan, 1994, n° 261 à 265.

6 Le grand historien Emile Mâle a rapproché avec sagacité le recueil de planches d'Antonio Bosio (1632) des *Annales ecclesiastici* de Baronius (1588-1607) : deux formes, artistique et historique, du même retour aux origines chrétiennes (*L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932 p. 122 sv), l'une et l'autre provenant du milieu de l'Oratoire de Philippe Neri.

7 Y.-M. CONGAR, « Le thème du 'don

de la Loi' dans l'art paléo-chrétien », *Nouvelle Revue Théologique*, 1962, p. 915-933 ; voir aussi Charles DEMPSEY, « Poussin's Sacrament of Confirmation, the Scholarship of Roma Sotterranea et dal Pozzo's Museum chartaceum », p. 247-261, in *Cassiano dal Pozzo. Atti del Seminario Internazionale di Studi*, De Luca, Roma, 1989.

8 Formule de François Luc de Bruges (1552-1619), *In sacro sancta Quatuor Jesu Christi Evangelia Commentarius*, Anvers, 1606, t. 1, p. 245.

correspond mieux à *Matthieu 16, 19b* : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux »).

Le contexte français est double : d'une part la polémique calviniste a profité de la résistance gallicane (le don des clefs ne signifie plus nécessairement reconnaître au récipiendaire une autorité suprême : dans son *Traité de l'Église* (1649, p. 267 sv), le pasteur Jean Mestrezat ne manque pas d'expliquer que si les clefs peuvent être données à un souverain en signe de soumission d'une ville, elles peuvent aussi être confiées à un intendant, qui a pour tâche de veiller au bien de la maison, mais n'en est pas lui-même le maître. Il distingue bien entre la *puissance* d'une part et l'*économie* de l'autre, autrement dit : l'intendance). D'autre part, les théoriciens parlementaires et ecclésiastiques du gallicanisme affirmaient que « la puissance infinie et absolue du pape n'avait point lieu en France », et que « les papes ne peuvent par conséquent rien commander ni ordonner de ce qui concerne les choses temporelles⁹ ». La querelle battait son plein pendant le travail de composition de Poussin : retenons seulement qu'en 1635, un parlementaire du Dauphiné, Marc de Vulson publie à Genève *De la puissance du pape et des libertés de l'Église gallicane*, tandis que l'érudit Pierre Dupuy compose et publie peu après son *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane* (1639).

Jean-Robert
Armogathe

La ligne de partage théologique entre les deux tableaux nous paraît claire désormais : dans *Ordre I*, Pierre reçoit le pouvoir suprême, dans *Ordre II*, c'est le ciel qu'ouvre la clef (les clefs ?) que Jésus tient. Le magistère que Pierre exerce peut donc être compris de deux manières : le don sans réserve de l'autorité confiée par le Seigneur, ou bien un service confié à l'Église comme puissance spirituelle. L'autorité absolue de Pierre et de ses successeurs d'une part, l'indéfectibilité de l'Église d'autre part, dont Pierre et ses successeurs sont les dépositaires. C'est autour de ces deux lignes, que représentent les deux tableaux successifs de Poussin, que s'est développée la réflexion sur les magistères dans l'Église. La persistance de ces deux courants a été reconnue dans les explications données à Vatican I par Mgr Gasser aussi bien que dans les discussions de Vatican II ; loin d'être une faiblesse, cette tension entraîne un dynamisme des magistères dans l'Église : la hiérarchie, les docteurs et les saints enseignent au peuple de Dieu la route à suivre.

Jean-Robert Armogathe

9 PIERRE PITHOU, *Les libertés de l'Église gallicane*, 1594.

Une épistémologie du magistère Roger Pouivet

L'autorité épistémique du magistère

Le magistère désigne l'autorité du pape et des évêques, particulièrement dans l'enseignement des conciles¹.

Une autorité *déontique* porte sur des injonctions. Un père dit à un enfant : « Range ta chambre ! ». L'enfant doit obéir. Cependant il n'a pas à croire que c'est une bonne chose de ranger sa chambre, et la plupart du temps il ne le croit pas. Une autorité déontique ne demande en effet pas de croire quelque chose, mais de faire quelque chose. En revanche, l'autorité du magistère n'est pas seulement déontique mais *épistémique*. Une personne est une autorité épistémique pour une autre, dans un domaine donné, si et seulement si la seconde doit croire ce que, dans ce domaine, la première affirme². Certes, le magistère peut éventuellement énoncer des injonctions ou des interdictions, mais son autorité n'est déontique ou pratique qu'en étant d'abord épistémique ou théorique. L'autorité épistémique requiert dès lors une *obéissance* non pas tant pratique qu'*intellectuelle*.

Une autorité épistémique présente nécessairement comme vrai ce dont elle requiert la croyance. En le présentant comme faux, elle ne pourrait requérir la croyance. (Il est absurde de dire : « C'est faux, mais croyez-le ». Il est aussi absurde de dire : « C'est probablement faux, mais croyez-le ».) Plus encore, dans le domaine théologique et moral du magistère, l'affirmation n'est pas seulement que les propositions que le magistère énonce sont nécessairement présentées comme vraies, mais qu'elles *sont* nécessairement vraies. Le magistère affirme en effet qu'il est infallible – immunisé contre l'erreur.

Le magistère requiert ainsi notre croyance en affirmant être guidé infalliblement dans la vérité par le Saint-Esprit. Il convient cependant

1 Voir Francis A. SULLIVAN, s.j., *Magisterium, Teaching Authority in the Catholic Church*, Wipf & Stock Publishers, Engene, Oregon, 2002.

2 En la modifiant à peine, je reprends

une définition proposée par J. M. BOCHENSKI dans *Qu'est-ce que l'autorité? Introduction à une logique de l'autorité*, Éditions universitaires et Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1979, p. 66.

de distinguer la justification de l'infaillibilité du magistère et la légitimité de la croyance en l'infaillibilité du magistère. La question examinée ici n'est pas de savoir s'il est vrai que le magistère est infaillible, mais si nous avons le droit de croire qu'il possède sur nous une autorité épistémologique comprenant son infaillibilité. (C'est la même distinction que celle entre: « Dieu existe-t-il ? » et « Avons-nous le droit de croire que Dieu existe ? ». La première est métaphysique, la seconde est épistémologique.)

Quatre arguments épistémologiques contre l'autorité du magistère

Premièrement, est-il légitime de croire le magistère quand la raison de croire ou de prétendre savoir que le magistère est crédible et communique des vérités, c'est que le magistère l'affirme ? Répondre positivement, c'est affirmer que la raison pour laquelle l'autorité du magistère est acceptée est la même que celle pour laquelle on croit que le magistère est une autorité. Ce qui a l'apparence d'une pétition de principe.

Le dogme de l'infaillibilité pontificale se veut une réponse à cette pétition de principe. Les catholiques pensent que le pape reçoit de Dieu l'autorité épistémologique de les guider dans leur foi sans que le Peuple de Dieu soit jamais obligé de croire ce qui est contraire à l'Évangile. Mais nombre d'épistémologues diraient qu'on n'échappe pas si aisément à la pétition de principe. Si le magistère affirme que nous n'avons pas accès à la vérité indépendamment de lui, c'est encore sur le fondement du magistère que nous devons croire qu'il est le guide *infaillible* de notre foi comme interprète autorisé du Verbe lui-même.

Deuxièmement, un argument d'autorité n'est-il pas faible pour justifier une croyance ou prétendre savoir quelque chose ? Est-ce même simplement un argument ? Pour la justification de nos croyances et pour nos connaissances, nous dépendrons alors non pas de nos propres efforts épistémiques, mais d'un environnement intellectuel approprié, la relation au magistère, qui pourrait faire défaut. C'est ainsi accepter que nous soyons justifiés ou que nous connaissions par chance, celle d'être soumis, par le hasard de la naissance et de l'appartenance à une certaine communauté humaine, à la bonne autorité. Or, si le fait que nous ayons une croyance est accidentel ou fortuit, quand bien même serait-elle vraie, elle n'est pas justifiée. Si je crois à dix heures dix qu'il est dix heures dix, mais que ma montre est arrêtée, par hasard, sur cette heure-là, personne ne dira que j'ai une bonne raison de le croire, et moins encore que je connais l'heure. De même, la chance d'être tombée sur une autorité fiable ne justifie en rien une croyance. C'est une prétention induite à la connaissance.

Thème

Troisièmement, la légitimité d'une croyance ne requiert-elle pas l'autonomie épistémique de celui qui croit quelque chose ? Dans le domaine moral, Kant a montré – au moins, certains pensent qu'il est parvenu à le montrer – que la moralité d'une action suppose que le sujet de cette action soit à lui-même son propre législateur. L'autonomie du sujet rationnel serait une condition nécessaire, voire suffisante, de sa moralité. Transposons dans le domaine de l'épistémologie. L'autonomie du sujet épistémique suppose alors qu'il soit *intellectuellement* son propre législateur. Il doit exercer un contrôle sur sa croyance en fonction de constats empiriques ou d'évidences rationnelles faits en première personne. Dès lors, on ne pourrait rien savoir et l'on ne devrait rien croire sur la seule base d'un témoignage. Car, pour savoir quoi que ce soit, il conviendrait d'accéder, indépendamment du témoignage, aux raisons pour lesquelles le témoin lui-même sait quelque chose. Sur ce modèle, nous ne pouvons rien savoir ni même croire légitimement sur la seule base de ce qui nous est dit, qu'il s'agisse d'un témoin ou d'une autorité. Kant dit ainsi :

La vraie et unique religion ne contient que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques tels que nous pouvons être conscients de leur nécessité inconditionnée, et que par suite nous les pouvons reconnaître comme révélés par la seule raison pure (non empiriquement³).

Kant en vient à dire :

Le *cléricalisme* est donc la constitution d'une Église pour autant qu'en elle règne un *culte fétichiste* et on le rencontre chaque fois que ce ne sont pas des principes éthiques, mais des commandements statutaires, des règles de foi et des observances, qui en constituent le fondement et l'essentiel⁴.

Quatrièmement, même si force est de reconnaître que nous tirons nos croyances de témoignages ou d'une autorité, y a-t-il en cela un argument en faveur de la valeur épistémique du témoignage ou de l'autorité ? Certes la majeure partie de ce que nous présentons comme nos connaissances et nos croyances légitimes trouve sa source dans un témoignage ou une autorité. Par exemple, l'autorité épistémique du professeur de physique convainc les élèves qu'un photon n'a pas de masse, même si le professeur renonce à se justifier en l'affirmant, arguant que ce serait trop compliqué pour les élèves et qu'il faut avancer dans le programme. Les élèves considèrent pourtant savoir qu'un photon n'a pas de masse puisque leur professeur l'a dit. Le témoignage et l'autorité jouent ainsi dans l'acquisition

3 Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), dans *CŒuvres philosophiques*, III, Bibliothèque

de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1986, p. 201.

4 *Ibid.*, p. 216.

de croyances vraies – voire, si on tient à parler ainsi, de « connaissances » – un rôle à la fois considérable et inévitable. Mais ne devrions-nous pas plutôt en conclure à la relativité de notre prétention à la connaissance ? Nous croyons savoir par le témoignage, mais par ce biais savons-nous vraiment quoi que ce soit ? Doit-on prendre le savoir si fragile de l'élève qui accepte ce que dit le professeur comme le paradigme de la justification et d'une connaissance bien fondée ? Finalement, nous ne satisfaisons généralement pas aux exigences épistémologiques d'une justification par des raisons *authentiquement* probantes qui devraient s'imposer dans notre vie intellectuelle. Ce n'est guère mieux quand nous acceptons des dogmes parce que le magistère s'est prononcé.

Ces quatre arguments semblent fatals à la possibilité que le magistère soit une source épistémologiquement légitime de croyances justifiées et de connaissances. Devons-nous alors en conclure que les fidèles ne doivent pas croire ou prétendre savoir quelque chose en invoquant l'autorité épistémique du magistère ? Ne sont-ils pas même irrationnels en croyant sur l'autorité du magistère ? Et, demanderont les plus remontés, le magistère n'exerce-t-il pas un chantage mental au salut des âmes ? Nous pourrions être tentés de répondre positivement, et la pensée moderne et post-moderne a souvent suivi cette voie critique.

Thème

Déontologie et fiabilité

Les quatre arguments avancés insistent sur la faiblesse épistémique de toute croyance dont la source serait une autorité épistémique ou un témoignage. Ils reposent sur un certain modèle de l'épistémologie. Dans ce modèle, l'épistémologie est comprise comme la recherche de normes universelles que les croyances doivent satisfaire pour être légitimes et, pour certaines d'entre elles, prétendre au statut de connaissance⁵.

Le modèle est déontologique⁶. La vie intellectuelle légitime satisfait un cahier épistémique des charges de justification. L'une des règles fondamentales de la vie épistémique correcte serait que les raisons de croire sont non seulement individuelles mais *intransmissibles*. Si *A* croit que *p* parce que *A* croit que *B* sait que *p*, *A* n'a aucune bonne raison de croire que *p*. Nos raisons légitimes de croire ne peuvent pas être reçues de la part d'une autorité. (Un témoignage n'est jamais une bonne raison de croire.)

5 Je reprends ici, à nouveaux frais, des analyses développées dans Roger POUIVET, *Qu'est-ce que croire?* (Paris, Vrin, 2^e éd. 2006) et dans *Épistémologie des croyances religieuses* (Paris, Le Cerf, 2013).

6 Pour une défense du modèle déon-

ologique, voir le livre de Pascal ENGEL, *Va savoir! De la connaissance en général*, Hermann, Paris, 2007; et la discussion de l'application du modèle déontologique à la religion dans Roger POUIVET, «Le droit de (ne pas) croire. Une réponse à Pascal Engel», *Philosophia Scientiæ*, 21 (3), 2017.

Le modèle déontologique a dominé la philosophie moderne. Mais un autre s'est récemment substitué à lui. C'est le *modèle de la fiabilité*. Il met l'accent non pas sur des règles de contrôle des connaissances, mais sur la fiabilité dans l'acquisition des croyances et des connaissances. Une croyance acquise par un processus fiable est *justifiée*. Mais en quoi consiste la fiabilité? Un processus est épistémologiquement fiable s'il engendre une croyance vraie. Par exemple, s'il y a une tasse sur la table, la perception visuelle engendre pour une personne la croyance vraie qu'il y a une tasse sur la table (tout comme un thermomètre qui fonctionne correctement indique la bonne température par un processus fiable). Nous pourrions dire aussi qu'une personne est justifiée dans sa croyance si elle possède des raisons qu'elle n'aurait pas si ce qu'elle croit n'était pas vrai. Une personne serait fiable si elle n'aurait pas aisément la croyance qu'elle a si cette croyance était fausse. Cela vaut-il pour une croyance testimoniale ou celle acquise par le truchement d'une autorité? Certes oui, à condition que la croyance en la fiabilité de l'autorité soit elle-même acquise par un processus fiable sans trouver sa source dans une autorité. Dès lors, aucune croyance n'est justifiée par sa source dans une autorité – et aucune connaissance n'est acquise de cette façon.

Dans les deux modèles, déontologique et fiabiliste, en dernière instance, un contrôle *en première personne* doit s'exercer sur le bien-fondé de la croyance (une évidence est personnelle), ou un processus fiable (lui aussi personnel) doit garantir la croyance. Pas plus que le témoignage, l'autorité n'est dès lors une source *sui generis* de la justification épistémique ou de la connaissance.

Roger
Pouivet

L'*autonomie épistémique* est la thèse selon laquelle aucune croyance n'est justifiée sans contrôle direct, *en première personne*, de ce qui la justifie. Le modèle déontologique et le modèle fiabiliste promeuvent l'autonomie épistémique parce qu'ils majorent l'importance du contrôle des croyances ou d'une relation causale fiable entre ce qui rend vrai une croyance et la croyance elle-même. Une croyance justifiée ne suppose aucun intermédiaire.

L'autonomie épistémique est l'idéal des Lumières selon Kant :

La *minorité* est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est *due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere Aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières⁷.

7 Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784), dans : *CŒuvres philosophiques*, II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

Rien n'est plus contraire apparemment à l'acceptation de l'autorité du magistère que cet idéal. L'accepter semble même être une faute grave, un manque coupable de résolution et de courage. Le magistère demanderait ainsi aux fidèles de renoncer à leur majorité intellectuelle, voire à leur dignité cognitive.

C'est bien ainsi que l'obéissance au magistère est souvent décrite, et souvent critiquée, voire moquée, aujourd'hui. La prétention du magistère à régenter les esprits est condamnée épistémologiquement au nom des Lumières et de la Modernité. Elle est aussi condamnée moralement, comme une attitude intellectuellement non seulement conformiste mais lâche. Vous ne faites pas l'objet d'opprobre en affirmant qu'il y a un réchauffement climatique parce que les journaux et les télévisions l'affirment en se faisant eux-mêmes l'écho des experts. En revanche, si vous croyez que l'avortement est un meurtre sur la base de l'enseignement de l'Église, vous risquez d'être considéré comme un béni-oui-oui, ayant abdiqué toute autonomie intellectuelle. Dans un cas, l'indépendance d'esprit vous conduisant à être circonspect au sujet de ce que les médias répètent témoignerait d'un aveuglement coupable ; dans l'autre, l'obéissance à l'expertise morale et théologique du magistère sera jugée veule et coupable.

Thème

Épistémologie des vertus

Esquissons un autre modèle épistémologique, différent des deux autres, déontologique et fiabiliste, qui ont été esquissés. C'est le *modèle des vertus*. Tel qu'il est entendu ici⁸, il revient à légitimer les croyances par l'exercice de certains traits de caractère des personnes, comme la prudence ou l'humilité, par exemple. Ce qui garantit une croyance, c'est alors la motivation propre aux vertueux, qui sont la norme (morale ou intellectuelle) en acte. Quand nous excellons dans notre vie intellectuelle, nos croyances sont légitimes et nos connaissances garanties. Ce ne vient pas d'abord d'un contrôle selon des règles (déontologie)

8 En gros, il existe deux grandes conceptions dans l'épistémologie des vertus. Dans l'une, soutenue en particulier par Ernest Sosa (*Epistemology*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2017) ou John GRECO (*Achieving Knolwedge*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010), les vertus sont des facultés (la perception, la mémoire, l'introspection, le raisonnement inductif ou déductif) à l'œuvre dans le processus d'acquisition des croyances. Cette conception peut être comprise comme une hybridation du modèle fiabiliste et du modèle des vertus. Dans l'autre, ce qui

importe ce sont les vertus comprises plutôt comme des motivations plutôt que des facultés. On la trouve par exemple chez Linda ZAGZEBSKI (*Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; *On Epistemology*, Wadsworth, Belmont, California, 2009). L'article « Virtue Epistemology » de Heather BATALY (*Philosophy Compass* 3/4 (2008): 639–663) donne une claire idée de ces enjeux. On ne manquera pas de consulter également le cours sur « Les vertus épistémiques » donné par Claudine TIERCELIN en 2015-2016 au Collège de France : <http://tiny.cc/tiercelin>

ou d'un processus fiable dont résulte la légitimité des croyances (fiabilisme), mais avant tout des qualités intellectuelles du croyant.

Dans le modèle des vertus en épistémologie, savoir si les croyances possèdent certaines propriétés (qui les justifient ou les qualifient comme connaissances légitimes) n'est plus l'essentiel. Le modèle met l'accent sur des qualités humaines des *croyants* plutôt que sur des caractéristiques des croyances, comme l'évidence ou l'origine dans un processus fiable. Ces qualités humaines sont des vertus grâce auxquelles la nature intellectuelle se réalise et se perfectionne. Le désir (ou l'appétit) intellectuel d'une personne est ainsi, par sa vertu, ordonné au bien épistémique qu'est la vérité. Le désir rationnel, ordonné ou vertueux, *garantit* la valeur épistémique des croyances. La légitimité épistémique d'une croyance tient aux vertus épistémiques du croyant, à ce qu'il est, à *qui* il est.

Ce n'est pas affirmer que, pour parvenir à la connaissance, nous n'aurions en rien à respecter des règles épistémologiques ou à suivre un processus d'acquisition fiable des croyances. Les trois modèles sont moins en concurrence ni incompatibles qu'ils ne portent sur des aspects différents de la vie intellectuelle. Cependant les deux premiers tendent à réputer accessoire ou auxiliaire ce qui est, en réalité, constitutif dans la vie intellectuelle bonne. L'inquiétude à l'égard des fautes épistémiques suppose une disposition vertueuse, l'amour de la vérité⁹. Et donc, *in fine*, il est possible de tenir le troisième modèle comme le fondement des deux autres. Notre appétit intellectuel, notre désir épistémique, doit être ordonné au bien épistémique, pour que nous soyons sensibles à l'absence d'évidence ou au défaut d'un raisonnement.

Roger
Pouivet

Le modèle des vertus permet d'expliquer la légitimité épistémologique de croire quelque chose sur l'autorité du magistère. En revanche, considérés absolument, les deux autres modèles nous orientent plutôt vers une condamnation épistémologique d'une telle croyance. Dans certaines circonstances et dans certains domaines, pas seulement religieux, l'attitude vertueuse est d'attendre d'une autorité la vérité plutôt que d'espérer, seul, y parvenir. Ainsi il est rationnel que des êtres tels que nous sommes, avec nos limitations cognitives, attendent de Dieu, par l'intermédiaire de son Église, un secours intellectuel que lui apporte l'autorité du magistère, comme un don gracieux.

Faisons une analogie. Une personne veut savoir quelque chose sur le réchauffement climatique. Elle ne peut accéder à la vérité en ce domaine autrement qu'en faisant un choix entre des experts en désac-

9 La thèse du caractère auxiliaire des vertus comme l'amour de la vérité ou l'humilité est défendue par Ernest Sosa,

Epistemology, chap. 12, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2017.

cord. Ce qui est essentiel alors est la « vertu testimoniale¹⁰ » de cette personne, sa capacité acquise de choisir les experts, ceux auxquels il est raisonnable d'accorder sa confiance. Cette vertu est aussi celle de reconnaître la bonne autorité. De la même façon, il est légitime de croire le magistère s'il est reconnu comme possédant l'autorité. Cette reconnaissance suppose ainsi une excellence cognitive, celle d'accorder sa confiance à bon escient – mais c'est tout autre chose que le contrôle des croyances selon des normes ou des règles épistémologiques.

L'égoïsme épistémique et la vertu d'obéissance

La légitimité d'une croyance reçue comme un don de l'autorité du magistère suppose le rejet d'une attitude intellectuelle égoïste selon laquelle une personne n'est tenue de croire que ce à quoi elle est parvenue seule, à partir de ses seules facultés cognitives, de ses capacités d'enquête et de raisonnement. L'égoïste épistémique pense qu'il n'a pas besoin d'autres pour avoir une croyance justifiée ou une connaissance. Pour lui, il n'est pas légitime de recevoir une vérité comme un don – et surtout pas de passer par les enseignements du magistère pour recevoir la *révélation* transmise dans les Saintes Écritures.

Thème

Une forme modérée d'égoïsme épistémique reviendrait à soutenir cette thèse : certaines vérités peuvent bien être reçues ou révélées, cependant il convient que nous puissions nous assurer, en termes d'évidence sensible ou rationnelle, que certains discours sont des révélations. Ainsi, qu'une affirmation soit révélée supposerait qu'elle soit validée en tant que révélation selon nos propres forces cognitives. C'est la stratégie de Locke pour lequel c'est à nous de déterminer si ce que la révélation nous transmet est ou non raisonnable, et si ce qui se présente comme une révélation en est bien une¹¹. Pour Locke, la raison est un juge possédant des critères à sa main ; elle a, en tout domaine, et y compris s'agissant des vérités surnaturelles, ses propres mesures de vérité. À sa suite, c'est en gros ce que diront les philosophes des Lumières.

Cependant, dans le modèle des vertus, ce n'est pas en réduisant la révélation aux normes de la rationalité déontologique ou de la rationalité fiabiliste que nous pouvons rendre compte de la légitimité épistémique du magistère. C'est en faisant appel aux vertus grâce auxquelles nous excellons dans notre vie épistémique. S'agissant de l'accès aux vérités surnaturelles, les vertus de prudence ou d'humilité intellectuelle sont certainement à acquérir. Comme dans la vie intellectuelle en général,

10 Je reprends cette expression à Emily ROBERTSON, « Testimonial Virtue », *Intellectual Virtues and Education, Essays in Applied Virtue Epistemology*, ed. by

Jason Baehr, Routledge, London, 2016.

11 John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (1689), L. IV, chap. XVIII.

l'amour de la vérité est essentiel. Mais, plus sans doute que dans d'autres cas, la vertu de docilité et celle d'obéissance sont alors fondamentales.

La vertu de docilité consiste, comme l'enseigne Thomas d'Aquin¹², à se rendre enseignable : être capable de recevoir ce qu'on ignore, en particulier quand il n'est pas possible d'y parvenir par ses seules forces intellectuelles. C'est une partie intégrante de la prudence – qui est une vertu à la fois intellectuelle et pratique. La docilité témoigne du lien étroit entre foi et obéissance. La foi suppose en effet non seulement une disposition de la volonté mais aussi une disposition vertueuse de l'intelligence. La réception des vérités suppose ainsi une docilité de l'intelligence, sans laquelle nous risquerions de verser dans le vice de paresse intellectuelle (d'acédie, s'agissant des vérités surnaturelles) et dans le vice d'orgueil. Personne ne se suffit à soi-même, mais moins encore s'agissant des vérités surnaturelles.

La vertu d'obéissance dépend de celle de religion et en dernier ressort de celle de justice – puisque, dans la religion, justice est rendue par les hommes au Créateur. L'obéissance consiste à reconnaître Celui à qui l'homme, par nature, est redevable de son être; mais aussi redevable de croyances qui le perfectionnent. Le magistère est ainsi l'instrument du perfectionnement par des vérités supérieures. La vertu d'obéissance suppose bien sûr une obéissance rationnelle. Elle participe à l'excellence dans la reconnaissance d'une vérité *donnée*. Comme le dit le Père Marie-Michel Labourdette :

Roger
Pouivet

L'Église est constituée par Dieu maîtresse de vérité dans l'ordre de la foi; sans doute n'est-elle pas le motif de notre foi, mais elle nous en transmet et nous en propose l'objet; il lui appartient de nous en enseigner les déterminations objectives, avec une autorité que garantit le charisme de l'infaillibilité¹³.

Objection et réponse

Un objecteur pourrait contester cette conception en s'exprimant ainsi: « Vous avez présenté la croyance dans l'enseignement du magistère, l'autorité épistémique de l'Église par la voix du Pape et des évêques comme une attitude rationnelle, voire la plus rationnelle qui soit. Mais comment accepter pareille chose? La pensée critique, l'exigence de raisons objectives, impersonnelles, contrôlables, la rigueur de l'enquête, les normes de justification de la croyance sont abandonnées dans cette épistémologie, celle des vertus. N'est-elle pas taillée pour justifier le *dogmatisme* du magistère et la crédulité paresseuse et même intellectuellement lâche des fidèles? Les

12 *Somme Théologique*, II-II, 49, 3.

13 R. P. Marie-Michel LABOURDETTE, o.p., « La vertu d'obéissance selon saint

Thomas », *Revue Thomiste*, octobre-décembre 1957, p. 645, note 24.

vertus d'obéissance et de docilité à l'égard du magistère se prétendant infaillible ont peut-être une valeur religieuse – même si d'aucuns en douteraient – mais une valeur épistémologique, certainement pas ! En quoi les vertus de docilité et l'obéissance peuvent-elles garantir l'accès à la vérité ? »

Certes, une proposition fautive ou absurde n'acquiert aucune légitimité épistémique parce que nous l'acceptons docilement. C'est en ce sens que le magistère n'est pas d'abord une autorité pratique, qui oblige, mais une autorité intellectuelle, attirante par les vérités qu'elle propose. Le magistère demande à être obéi dans l'intelligence. La compréhension ne prend pas alors la forme d'un contrôle des affirmations selon des critères comme ceux d'évidence ou de fiabilité. Face au magistère, l'attitude intellectuelle appropriée n'est pas celle d'un correcteur face à la copie d'un élève, ni celle de l'enquêteur contrôlant des informations. Nous n'avons pas à nous demander : « Alors, voyons si c'est correct ! »

Mais, demande encore l'objecteur, comment pourrions-nous jamais être certains que le magistère est investi par Dieu et infaillible ? Si la certitude doit résulter de l'application d'une règle ou d'un processus fiable, s'agissant des enseignements du magistère la réponse est forcément négative. La réponse à lui faire est qu'il devrait se demander si ce n'est pas la demande épistémologique déontologique ou fiabiliste qui conduit à la réponse négative. Car, en passant d'un modèle épistémologique déontologique ou fiabiliste à celui d'une épistémologie des vertus, la question devient : Est-il intellectuellement vicieux d'être intellectuellement docile et obéissant ? Or, la réponse suppose de tenir compte de la nature des vérités rendues accessibles. Le mode de connaissance doit être approprié à la vérité à connaître, comme le suggère Aristote au début de l'*Éthique à Nicomaque*. Dans le cas des choses divines, c'est la connaissance divine elle-même qui est la cause de la connaissance. De Dieu, nous recevons les vérités révélées. Dès lors, cette obéissance à une autorité épistémique, investie par un Dieu qui ne nous a pas laissés sans ce secours, ne manque vraiment pas de rationalité.

L'égoïsme épistémique, le refus de toute dépendance épistémique, le rejet de toute autorité en matière intellectuelle, ce sont là des obstacles épistémologiques que le fidèle doit surmonter.

Historiquement, le modèle déontologique fait de l'obéissance épistémique au magistère une faute intellectuelle. Si l'on fait de toute justification épistémique une affaire de réflexivité de la conscience, d'une relation de l'esprit à lui-même, d'une méditation, alors toute autorité épistémique semble un abus. Le recours à une autorité épistémique serait seulement légitime au regard de son utilité épistémique. Une personne reconnaît qu'il est préférable pour elle, dans une certaine circonstance épistémique, de recourir à une autorité ; c'est sur la base de sa propre autonomie épistémique

Thème

qu'elle reconnaît une autorité épistémique et une certaine hétéronomie intellectuelle. Notre recours à l'expert – le médecin, le juriste, mais aussi le plombier ou le professeur de tennis – est alors dicté par l'impossibilité de rester égoïste. Mais c'est par défaut. L'idéal reste l'autonomie épistémique.

Ce n'est pas ce dont il s'agit dans le cas de l'autorité du magistère. « Parce que cette autorité est incomparable par rapport aux autorités humaines, elle appelle déjà, à ce seul titre, en même temps qu'une entière obéissance, une docilité beaucoup plus grande¹⁴ », dit le Père Labourdette. Il précise : « Moins que par rapport à toute autorité purement humaine, l'erreur ici ne peut se présumer, parce que, face à l'enseignement de la foi et à la direction qui nous conduit au salut, nous sommes toujours ici-bas, des enfants, des apprentis, nous sommes "à l'école"¹⁵ ».

L'épistémologie moderne a promu un modèle déontologique en norme de toute certitude. Le modèle fiabiliste ne fait guère mieux, même s'il renonce au contrôle interne des raisons de croire. Le modèle arétique, en revanche, insiste sur des vertus, c'est-à-dire l'ordonnement de l'être humain au bien et au vrai. « La raison humaine est en effet très insuffisante en matière de réalités divines [...] ; pour qu'il y ait parmi les humains une connaissance sur Dieu qui soit indubitable et certaine, il fallait que les réalités divines leur soient transmises par mode de foi, comme étant dites par Dieu qui ne peut mentir¹⁶ ».

Après et avec le Christ, le magistère est le pédagogue de la connaissance de Dieu et de sa volonté. Le don de la foi avait besoin d'un porteur.

Roger Pouivet, né en 1958, est professeur à l'Université de Lorraine et membre senior de l'Institut Universitaire de France. Il a longtemps dirigé les Archives Henri-Poincaré de Nancy. Ses travaux se situent dans les domaines de la philosophie de l'art, de l'épistémologie des croyances (notamment religieuses), de la métaphysique et de la philosophie polonaise.

Parmi ses publications récentes : Épistémologie des croyances religieuses, Éditions du Cerf, coll. Philosophie & Théologie, Paris, 2013. « La liberté de croire : une question épistémologique », P. Cappelle-Dumont et Y. Courtel (sous la direction de), Religion et Liberté, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2014. « L'irrationalisation de la religion », C. Tiercelin (dir.), La Reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse, Publications du Collège de France, Paris, 2014. L'Art et le désir de Dieu, une enquête philosophique, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

14 « La vertu d'obéissance selon saint Thomas », p. 645, n. 24.

15 « La vertu d'obéissance selon saint Thomas », p. 646, n. 24.

16 *Somme Théologique*, II-II, 2, 4, r.

Philippe
BlaudeauLa conception du magistère*
développée par Léon –

Une initiative largement tournée vers l'Orient

Sans doute, Léon de Rome (440-461) a-t-il d'abord marqué l'histoire en raison de son intercession protectrice auprès d'Attila (452) ou de Genséric (455). Mais son œuvre ne se limite pas, tant s'en faut, à ces seules démarches, plus tard muées en exploits. Durant l'époque ancienne, il est l'un des deux seuls évêques de Rome à bénéficier du qualificatif de Grand. Or ce titre illustre l'ampleur de son action, révélée encore par l'abondante matière épistolaire qu'il nous a transmise. Elle s'avère sans égale jusqu'au pontificat de Grégoire, à l'instar de son expression homilétique. D'ailleurs elle entretient souvent avec celle-ci un étroit rapport de communication (ainsi du sermon 82 sur le siège de Pierre). Remarquablement conservée, ce qui n'est pas un hasard, la correspondance de Léon s'élève en effet à un total de 173 courriers (adressés et reçus). Cet ensemble se caractérise par un certain ordre de priorité. Ainsi parmi ces missives, 143 sont des lettres émises par le pape, dont 115 sont envoyées vers l'Orient et 112 d'entre elles ont été catégorisées par les frères Ballerini comme des lettres dogmatiques. Surtout elles fixent un cap christologique et définissent un mode d'action que le pape cherche à rendre plus efficace grâce à la mobilisation d'un réseau étendu mais inégalement dense et fragile.

Thème

Un magistère exercé par correspondance

Non sans emprunter au modèle de gouvernement à distance des vastes entités régionales de l'Empire, Léon donne sa pleine mesure à une pratique, remontant à l'époque apostolique certes, mais qui a connu entretiens de profondes transformations. Car depuis le IV^e siècle, tous les sièges dont l'autorité tend à s'exercer au-delà de la simple province, donnent à la lettre une acception nouvelle. Ils l'associent volontiers à d'autres instruments décisionnels, tel le concile, et lui attribuent non plus une valeur seulement occasionnelle, mais lui confèrent progressi-

* D'après la définition commune, précisée dans le *Petit Robert*, le magistère consiste « en une autorité doctrinale, morale ou intellectuelle s'imposant de façon absolue ». Et le dictionnaire de donner comme exemple le magistère du pape. On comprend l'inconfort éprouvé face à cette proposition de sens lorsqu'il est question

d'Antiquité tardive. Sans trop jouer sur les mots, il conviendrait sans doute mieux de qualifier l'expression de la sollicitude revendiquée par le pape, comme d'un ministère universel, ordonné autour de la mission pétrinienne de *praedicatio* qui engage à une série de conséquences prescriptives ici décrites dans l'ordre théologique et juridique.

vement un statut durable. C'est à Rome que ce mouvement est le plus spécialement perceptible. La réponse du pape aux questions venues des évêques d'Italie, de Gaule et d'Espagne principalement, comparable à bien des égards au rescrit impérial, s'accompagne d'une spécification stylistique et sémantique où l'énoncé de la volonté personnelle s'efface devant ce qui est présenté comme la tradition du Siège apostolique.

Ainsi donc, par la missive, s'impose en espace latin d'Occident (avec des réceptions différenciées, voire des résistances comme en Afrique du Nord) comme une forme de production du droit ecclésiastique – sur ce que les synodes des Églises locales n'ont pas décidé – qui s'articule à l'idée que la forme que détient l'Église de Rome (*forma quam tenet ecclesia romana*) doit prévaloir. Dans le même temps en Orient, ces décrétales sont ignorées ou déconsidérées et n'entrent aucunement en ligne de compte quand sont rassemblées des compilations intéressées au droit ecclésiastique. Sans doute les décrétales, ayant pour objet la discipline, n'ont vocation à s'appliquer que dans l'espace où la tradition les reçoit. Mais, pour être juste en général, cette conception n'est pas absolument limitative dans l'esprit même des pontifes. En outre la décrétale imprime à l'instrument épistolaire romain tout entier une orientation prescriptive marquée. Autrement dit, quand Rome exploite toutes les ressources que lui confère le moyen épistolaire en direction de l'Orient, un premier décalage d'appréciation, lié à la valeur applicative de ses recommandations, existe. Ô combien plus lorsqu'à l'échelle du monde chrétien, Rome prétend assurer une mission imprescriptible. Alors l'écart peut se muer en véritable divergence. Car Léon entend assumer pleinement la tâche qui revient par excellence au Siège apostolique, la *praedicatio*, conformément à l'authentique annonce de l'Évangile.

Philippe
Blaudeau

Le fondement pétrinien

Rappelons tout d'abord quelques étapes permettant de mieux comprendre le principe idéologique qui fonde une telle revendication. La prétention à convertir en termes d'autorité ecclésiologique dévolue à l'évêque de Rome les promesses du Christ faites à Pierre (spécialement le *Tu es Petrus...* de *Matthieu* 16, 18) a été clairement énoncée sous le pontificat d'Étienne (254-257). Elle s'enracine dans un processus d'auto-affirmation dont la figure de référence, l'initiateur peut-être, semble bien avoir été son prédécesseur Victor (v. 189-v. 199). L'expression *Siège apostolique* en marque un nouveau développement. Si elle figure dans une lettre de Libère à Eusèbe de Verceil (354¹), c'est durant l'épiscopat

1 Dans EUSÈBE DE VERCEIL, *Opera quae supersunt*. Appendix II B, 1, éd. V. Bulhart, Turnhout, 1957, p. 121₃₋₄;

«fides tua, qua secutus evangeliorum praecepta nullo genere a consortio sedis apostolicae discrepasti...».

de Damase que son usage se répand tandis que son contenu est précisé. Le pape confirme en effet aux clercs d'Orient (378-379) qui l'ont sollicité que l'apollinariste Timothée de Beyrouth a été déposé à Rome par un jugement du Siège apostolique en présence de Pierre d'Alexandrie. Pour que la formule ne prête pas à équivoque, le pontife a pris soin de se présenter comme le successeur de Pierre dès le début du même courrier. Le rapport causal ainsi énoncé est explicité à l'occasion du concile tenu à Rome en 382. Le passage des *acta* synodaux qui en fait foi mérite d'être cité :

[...] la sainte Église romaine n'a pas été placée en avant des autres par quelque décision synodale mais a obtenu le premier rang par la voix évangélique de notre Seigneur et Sauveur, puisqu'il dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur elles, et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux et tout ce que tu auras lié sur terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur terre sera aussi délié dans les cieux » (*Matthieu* 16, 18). La société du très bienheureux Paul, le vase d'élection, lui a été ajoutée, lui qui, combattant, n'a pas été couronné à un (moment) différent, comme les hérésies (le) coassent, mais (l'a été) au même moment, en un seul et même jour, par une mort glorieuse, avec Pierre, dans la ville de Rome, sous le César Néron. Ils consacrèrent également la susdite sainte Église romaine au Seigneur Christ et la placèrent devant toutes villes dans le monde entier par leur puissance (*praesentia*) et leur triomphe à vénérer. Le premier rang de l'apôtre Pierre revient donc à l'Église romaine, qui n'a ni tache, ni ride, ni rien de ce genre (voir *Éphésiens* 5, 27). Le deuxième siège a été consacré au nom du bienheureux Pierre par son disciple et évangéliste Marc à Alexandrie, lui qui, envoyé par l'apôtre Pierre, a prêché la parole de vérité et a consommé le glorieux martyre en Égypte. Et c'est du bienheureux Pierre qu'à Antioche on tient l'honorabilité du troisième siège, parce que c'est là-bas qu'il s'était rendu avant d'habiter à Rome et (parce que) c'est là-bas que pour la première fois le nom de chrétiens s'est manifesté (*Actes* 11, 26) (comme celui d') une nouvelle nation (*gens*²).

Face à un Orient où la mémoire de la présence et de l'évangélisation des apôtres est encore vive, le principe pétrinien est donc jugé seul recevable à Rome pour fonder la hiérarchie ecclésiale. Comprenons : seuls les sièges qui peuvent s'honorer d'une présence missionnaire durable de Pierre ou de son envoyé peuvent revendiquer à bon droit d'occuper

2 Texte tiré du *Decretum Gelasianum*, 3, éd. E. von Dobschütz, Leipzig, 1912, p. 7 = "Latin Lists of the Canonical Books. I. The Roman Council under Damasus,

A.D. 382", introd. et éd. C. H. Turner, *Journal of Theological Studies*, 1, 1899, p. 560.

un rang principal. Mais c'est au détenteur du siège de Rome uniquement que revient le pouvoir objectif de l'Apôtre parce que celui-ci lui en a transmis le testament authentifié par le sang de son martyr (dation que l'auteur de la lettre pseudo-clémentine à Jacques de Jérusalem [III^e s.] met en scène, permettant de la sorte le déploiement d'une réflexion régulièrement approfondie de Damase à Gélase). C'est encore parce que Marc a été délégué par Pierre depuis Rome, dans l'exercice plénier de ses attributions que le siège alexandrin figure à la deuxième et non à la troisième place, dévolue quant à elle à Antioche.

L'effort de définition consenti par Damase en 382 constitue la plus ferme des réponses à la conception ecclésiale alternative qui transparaît dans l'interstice des formules. Si la sévère dénonciation romaine reste allusive, elle n'en dénote donc pas moins la vive actualité du modèle réprouvé. Supposant l'autonomie juridictionnelle de chaque *pars* ecclésiale (Orient/Occident), le principe d'ordonnement concurrent vient en effet d'être vigoureusement défendu par Basile de Césarée. Bientôt le concile de Constantinople I (381) énonce même le principe d'un ordre dont le fondement ressortit en dernière instance à l'histoire politique. Il demeure officiellement ignoré à Rome. Léon³, puis Grégoire encore⁴, prétendent même que leur siège n'en a jamais rien su, officiellement bien sûr. Ainsi la chancellerie pontificale exclura-t-elle l'expression « Nouvelle Rome » qui figure en bonne place dans les canons 3 (du concile de 381), puis 28 (du synode chalcédonien) pour désigner Constantinople.

Philippe
Blaudeau

Montrant un splendide mépris à l'endroit de la décision canonique de 381, le concile cyrillien d'Éphèse (431) offre en revanche à l'un des légats du pape Célestin, le prêtre Philippe, l'occasion de "chanter le péan de la primauté romaine"⁵. Mais l'illusion n'en est que plus grande. Car même pour l'assemblée majoritaire, une telle affirmation ne vaut nullement pour adhésion au modèle pontifical. Au contraire du principe d'accommodement qu'un certain réalisme politique accrédite, l'exclusivisme apostolique demeure en effet étranger aux conceptions formées en Orient. C'est alors, par la voix et par le geste, que Léon (440-461), le pape de Rome déploie et déclame pleinement le discours pétrinien, jusqu'à l'ériger en *pétrinologie* quitte au passage à reléguer davantage la figure de Paul dans une position secondaire. Au nom de ce principe, dans sa ville même, il s'en prend sévèrement aux Manichéens, contre

3 *Epistula* (ci-après Ep) 106, ACO II-4, éd. E. Schwartz, Berlin, 1932, p. 6113-15.
4 Ep VII, 31 (juin 597 à Euloge d'Alexandrie et Anastase d'Antioche), *Registrum epistularum*. I, éd. D. Norberg, Turnhout, 1982, (CCL 140), p. 493.
29-34'

5 L'expression est de Ch. PIETRI, *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, 1976, p. 1383.

lesquels il développe une véritable ecclésiologie de la surveillance. Plus largement, son système de pensée articule de plus en plus fermement Bible et histoire et emprunte à son devancier Innocent I^{er} (401-417) la conviction suivante :

Dans toute l'Italie, les Gaules, les Espagnes, l'Afrique et la Sicile ainsi que les îles qui sont intercalées, personne n'a institué d'Églises, si ce n'est ceux que le bienheureux Pierre ou ses successeurs ont établis comme évêques (Ep 25, PL, 20, col. 552).

Puisque Alexandrie a été évangélisée par Marc le disciple de Pierre, elle doit elle aussi entrer dans cette même catégorie. Perspective absolument refusée par l'archevêque du lieu, Dioscore. Il n'entend pas voir la causalité pétrinienne, exaltée par Léon, venir perturber l'agencement logique de sa justification à l'exercice d'une présidence sur l'Église impériale, pas moins en 445, au moment de son élection, qu'en 449, en plein cœur de la crise christologique suscitée par le moine Eutychès, qu'il soutient.

À l'épreuve de la controverse christologique

Thème

Aussi surprenant, à première vue, que cela puisse paraître, le premier à prendre contact avec le pape Léon au tout début de l'affaire n'est autre que le vieil higoumène. S'il se croit autorisé à signaler d'abord au siège romain le risque d'un retour du nestorianisme, c'est sans doute parce qu'il s'estime revêtu d'une notoriété ascétique éprouvée et précédé d'une réputation cyrillienne sans faille. Bientôt condamné par le synode de Constantinople (novembre 448), Eutychès connaît assez bien les règles de l'appel susceptibles d'être le mieux reçu à Rome : outre le libelle, il transmet au pape un dossier de pièces à décharge. Conservé avec précaution par les services pontificaux, avant d'être exploité à charge en synode (octobre 449), ce premier ensemble suppose pour le pape d'être confronté aux *acta* et aux explications de l'archevêque Flavien qui jusque-là avait souhaité un règlement sans intervention romaine. Léon invite vivement son confrère à lui communiquer le dossier utile au plus vite. Sans doute le reçoit-il bientôt, accompagné de lettres de soutien de la pieuse sœur de l'empereur, Pulchérie, et de nombreux higoumènes adversaires d'Eutychès que Flavien a également mis en branle. Ainsi le rapport de force se dessine-t-il nettement aux yeux du pontife. Aussi, en fonction de sa propre intelligence christologique, Léon peut-il appliquer deux premiers principes de distribution ordonnée de l'information orientale : la priorité donnée aux arguments de l'évêque Flavien et aux décisions d'une assemblée épiscopale sur la protestation d'un moine, la considération respectueuse mais seconde seulement de l'implication de l'autorité impériale.

C'est donc en fonction de celle-ci qu'il prend parti, au moment où doit se tenir le concile d'Éphèse (449) qu'il dénoncera plus tard comme un brigandage (*latrocinium*, Ep 95, p. 51, 4). Léon énonce alors une certitude sans faille : le *Tome* à Flavien (13 juin 449) constitue l'expression complète et indépassable de la christologie orthodoxe, à laquelle il convient simplement d'adhérer pour que toute expression hérétique soit décisivement réfutée. Et le pape de bien insister : sa lettre dogmatique contient la plénitude de la foi concernant le mystère de l'Incarnation (Ep. 29, p. 9⁻¹⁰) : fondée sur la confession de Pierre à Césarée-de-Philippe et la³² tradition des Pères, elle est suffisante pour tous (Ep. 31, p. 14²⁷⁻²⁸, Ep. 32, p. 13¹⁶). C'est bel et bien cette plénitude de sens qui explique, à en croire le pape, que l'on empêcha qu'elle fût lue à Éphèse. Une fois livrée à la connaissance de tous les participants en effet, elle aurait « permis que le tumulte de toute controverse s'apaisât » (Ep. 44, p. 19¹⁹⁻²¹). Aussi, lorsqu'à l'extrême fin du règne de Théodose II, le pape entrevoit la possibilité de reprendre l'initiative sur le terrain doctrinal, il ne manque pas d'exiger de son nouveau confrère, Anatole, qu'il souscrive au *Tome*, dont le contenu s'accorde en tout point avec la version cyrillienne du concile d'Éphèse, telle qu'elle est connue à Rome, ainsi qu'avec la seconde lettre adressée par Cyrille à Nestorius (Ep. 69, p. 31⁷⁻¹¹, Ep. 70, p. 29³⁴-30²). Mise en perspective par un florilège patristique adjoint dans l'envoi du 16 juillet 450, la lettre dogmatique est donc censée s'imposer comme le parangon de la doctrine chrétienne. Mieux, le pape tend bientôt à confondre la réception de son *Tome*, grandement facilitée par l'avènement de Marcien, avec la reconnaissance du statut qu'il lui attribue. C'est pourquoi le pontife estime que la réouverture des débats doctrinaux est inutile et dangereuse (Ep. 90, p. 48²²⁻³⁰, Ep. 93¹³⁻¹⁶). Or, si l'avis du pape rencontre l'opinion la plus répandue dans le collège épiscopal de l'Empire d'Orient, qui éprouve les plus grandes réticences à l'idée de devoir définir la foi de l'Église, au risque de contrevenir à une prescription du premier concile d'Éphèse (431) (ACO, II-1-2, p. 78), il n'est pas suivi. Toutefois, la mise en conformité du texte conciliaire avec la christologie diphysite placée sous le patronage de Léon par les commissaires impériaux (*ibid.*, p. 123-124.), selon les exigences des légats (*Ibid.*, p. 123²⁴⁻²⁸), permet à Léon de propager l'idée que les décisions chalcédoniennes attestent le fait que l'Église a reconnu la foi commune telle que le Siège apostolique, au travers de la lettre à Flavien, l'a prêchée⁶. Ces accents triomphalistes, réduisant l'*horos* à ne constituer guère plus que l'expression d'un assentiment synodal massif à la *praedicatio* romaine que le pape ne saurait qu'agréer, cède bientôt la place à une évaluation plus positive de l'apport conciliaire. Il revient à M. Wojtowysch d'avoir mis en évidence

Philippe
Blaudeau

6 Ep. 102, p. 54²³⁻²⁴, Ep. 103, p. 155¹⁹, p. 70^{22-23, 29-30},
20⁷, voir aussi Ep. 105, p. 57¹⁹, Ep. 114,

l'évolution du discours romain à cet égard⁷. Qu'il suffise ici d'en rappeler les éléments centraux : Léon, surpris sans doute de la vigueur avec laquelle la contestation palestinienne s'en prend à la doctrine diphysite, ne retire rien à l'entière pertinence de son *Tome* mais envisage qu'il ait pu être mal traduit (Ep.124, p. 159³⁻¹⁴). Aussi s'emploie-t-il à souligner sa pleine congruité avec l'enseignement alexandrin, citant au besoin de larges extraits de la lettre d'Athanase à Épictète de Corinthe (Ep. 109, p. 137³³⁻³⁶, Ep. 117, p. 69³⁹ -70²). En outre, le pape signifie désormais que les décisions dogmatiques du concile corroborent sa confession de foi (Ep. 123, p. 77²³⁻²⁵). Suggérée seulement, l'idée que *Tome* et définition de foi du concile (*horos*) se confirment réciproquement n'en est pas moins instructive. Gagnant dès lors en autonomie, la définition de foi établie en 451 voit son statut spécialement mis à l'honneur à mesure que les événements d'Alexandrie (457) sont portés à la connaissance de Léon. Le pape souligne désormais qu'elle a été établie sous l'action de l'Esprit-Saint⁸ et la promet comme « fondement de l'orthodoxie⁹ ». Ce changement notable, en forme de transfert relatif d'autorité, est sans nulle doute destiné à faciliter la mobilisation du collège épiscopal pour l'amener à défendre une doctrine qu'il a professée solidairement. Il a également pour but d'engager plus avant le nouvel empereur dans la défense de la politique religieuse menée par son prédécesseur. Sur-tout, il est censé garantir le *Tome* plus que jamais mis en cause (Ep. 152, p. 99¹⁸⁻²²). Car, en dépit de ses protestations, qui visent à assurer la parfaite satisfaction doctrinale assurée par sa lettre, le pape se voit bientôt contraint par le questionnaire impérial à élaborer une deuxième explication doctrinale pour prévenir tout nouveau débat dogmatique.

Thème

Le *Tome II*, comme il est convenu de l'appeler, marque donc l'effort ultime de Léon pour rendre son expression doctrinale plus intelligible à ceux qui se sont opposés à son enseignement. Empruntant pour ce faire à la lettre « pastorale » adressée aux Palestiniens en juin 453, le discours du pape montre un effort conciliatoire plus affirmé, puisque la formule « en deux natures » est évitée. Pour autant, le contenu de cette lettre n'est nullement négociable. Insistant tout à la fois sur les communications des idiomes dans l'unique *persona* du Christ et sur la stricte répartition des propriétés selon les natures, ce courrier constitue la conclusion et en quelque sorte le testament dogmatique du pape, en même temps qu'il forme le *compendium* de la première énonciation christologique post-chalcédonienne. Le florilège qui l'accompagne, reprenant celui qui avait été ajouté au *Tome I*, compte douze citations supplémen-

7 Voir M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.* (441-461). *Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*, Stuttgart, 1981, p. 345-348.

8 Ep. 144, p. 13835-37, Ep. 145, p. 961-6, Ep. 146, p. 971-2.

9 Selon l'expression de M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum*, p. 346.

taires pour atteindre un total de trente passages. Parmi les auteurs qui apparaissent dans le nouvel ensemble, Athanase et Théophile figurent en bonne place : aux côtés de Cyrille, ils sont censés démontrer la pleine intégration romaine de l'apport alexandrin et accréditer l'idée que la clarification de Léon fait justice à la vénérable tradition transmise par les célèbres docteurs qui ont occupé le siège de saint Marc.

Frontale, l'opposition de l'Alexandrin est à ce point crainte à Rome que Léon prépare même une riposte apostolico-canonique pour éviter tout nouveau désagrément lors du déroulement du concile de Chalcédoine (451). Simultanément, le pape donne quelques gages apparents à l'Église de Constantinople, laissant croire à une acceptation de la législation de 381. Suscitant de faux espoirs du côté constantinopolitain, cette stratégie est sans doute à l'origine de la remarquable initiative qui trouve son expression, quelque peu contournée¹⁰, dans le décret conciliaire plus connu sous le nom de 28^e canon. Mais l'absence de la moindre référence à l'origine pétriniennne du siège de Rome ruine d'emblée ses chances de réception en Occident.

Ainsi Léon le Grand réaffirme-t-il sans tarder une conception apostolique de l'ordre ecclésial dont les légats conciliaires avaient pu laisser imaginer, fors la prééminence romaine, qu'elle n'était pas indiscutable. Dans sa lettre à l'évêque de Constantinople Anatole (22 mai 452), le pape expose longuement ses reproches à son confrère, bénéficiaire indu d'une décision étrangère aux raisons de la convocation conciliaire et précise :

Philippe
Blaudeau

Qu'on n'ébranle pas les droits des primats (*primatum*) provinciaux ni ne frustre les évêques (*antistites*) métropolitains de leurs privilèges institués depuis les temps anciens. Que pour le siège alexandrin rien de la dignité qu'il a méritée par saint Marc l'évangéliste, le disciple du bienheureux Pierre, ne soit perdu ni que la splendeur d'une telle Église ne soit obscurcie par les ténèbres étrangères après que Dioscore s'est effondré dans l'obstination de son impiété. Que l'Église d'Antioche aussi, où pour la première fois le nom de chrétien est apparu alors que le bienheureux apôtre Pierre y prêchait, demeure (à sa place) dans l'ordre de la constitution des pères et que, établie au troisième rang, jamais elle ne soit rétrogradée (Ep 106, p. 61₂₃₋₃₀).

10 Ce qui révèle que la lettre du texte est le fruit de négociations entre les représentants de l'espace appelé à devenir le patriarcat de Constantinople et l'archevêque de la capitale, Anatole, dont les droits nouvellement énoncés sont cependant encadrés. Voir notre *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, 2006, p. 401-

402, 427-428. [Le 28^e canon assignait une primauté d'honneur au siège de Constantinople, « Nouvelle Rome », en raison de la présence de l'Empereur : le décret écartait de la primauté les autres sièges orientaux (Antioche, Alexandrie) et établissait une autorité ecclésiale disputant à Rome le caractère œcuménique – NdR].

Déjà énoncée par Damase, cette conception confère les trois premiers rangs aux seuls sièges très étroitement mis en rapport avec la prédication de Pierre et fonde la prétention à la primauté de Rome dont le titulaire est institué héritier des pouvoirs objectifs du vicaire du Christ. Dans une telle répartition, aucune place d'importance ne peut être réservée à Constantinople. Aussi y joue-t-on l'apaisement en reléguant le 28^e canon dans le silence mais non l'oubli. Au reste, l'ordre pétrinien souffre d'autres troubles attentés à Chalcédoine. Ainsi, averti par l'archevêque d'Antioche regrettant d'avoir perdu la juridiction sur trois provinces autrefois placées sous son ressort, Léon dénonce l'empiètement du siège de Jérusalem, même s'il le sait honoré par la tradition constatée à Nicée. Espérant relancer une relation de partenariat entre Rome et Antioche à un moment où les rapports avec Protérius d'Alexandrie sont compliqués par la question pascale, Léon entend définitivement invalider la création du patriarcat de Jérusalem, pourvu que Maxime lui apporte les pièces attestant la violation des dispositions canoniques de 325. Car à ses yeux, celles-ci, parfaitement conformes au principe d'ordonnement pétrinien, l'emportent sur toute autre décision postérieure. Mais dans la mesure où sa démarche met en péril en Orient même l'essentiel du dispositif supra-métropolitain élaboré à Chalcédoine, Maxime ne peut recueillir le fruit de son entreprise : un grave péché, de mœurs sûrement, lui est imputé, entraînant une déposition sûrement jugée opportune à Constantinople et Jérusalem.

Thème

Nullement réglée dans un sens qui mît fin au dilemme, nonobstant les espoirs de Léon, la question la plus grave à la longue, celle du statut de Constantinople, signale les limites du modèle pontifical. Un siècle plus tard environ, un empereur latin d'origine, tire d'ailleurs les enseignements du discours de Léon, durci par Gélase (492-496) pour mieux en détourner le sens. Sans doute Justinien reconnaît-il bien au siège de Rome d'être « le trône très saint et apostolique » (*Novelle* 131, 2), mais il s'inscrit dans le registre obligatoire de la pentarchie des patriarches dont seule l'expression unanime récapitule en toute légitimité l'autorité du Sacerdoce.

Ancien élève de Ecole française de Rome, Philippe Blaudeau est Professeur des Universités en histoire romaine (Université d'Angers, MRGT 117) et membre junior de l'Institut universitaire de France. Il a publié *Alexandrie et Constantinople (451-491)*. De l'histoire à la géo-ecclésiologie, *Rome, École française de Rome*, 2006, 810 p. et, en dernier lieu *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536)*. Étude géo-ecclésiologique, *Rome, École française de Rome*, 2012, 419 p.

La définition de l'infaillibilité à Vatican I – l'interprétation de Mgr Gasser



Communio

Tout enseignement sur le magistère pontifical doit affronter une question controversée: l'infaillibilité du magistère romain. Il s'agit d'une question qui a soulevé des arguments contradictoires au cours des siècles. Mais elle a finalement été définie en 1870 dans la constitution dogmatique Pastor aeternus du premier concile du Vatican. Pour traiter la question de manière convenable, il est nécessaire d'étudier la préparation et la discussion de la constitution ainsi que l'interprétation officielle qui en a été donnée. Il est inhabituel pour notre revue de publier des documents. Néanmoins l'importance de la question et la difficulté de diffusion des textes nous ont convaincus de l'intérêt de les présenter ici. Jean-Robert Armogathe a assuré le choix, la traduction et l'annotation du dossier.

*

Les évêques ont élu au début du Concile diverses commissions, parmi lesquelles la plus importante fut sans doute la commission doctrinale. Elle comptait 24 membres majoritairement favorables à une définition de l'infaillibilité. Le seul représentant de la minorité semble avoir été le primat de Hongrie, Mgr Janos Simor (1813-1891). La commission comptait un Français, Mgr Pie (Poitiers). Le rédacteur le plus actif semble avoir été l'évêque de Paderborn, Mgr Konrad Martin (1812-1879), assisté de son expert, le grand théologien jésuite Josef Kleutgen (1811-1883).

On oublie souvent que deux constitutions de Ecclesia Christi avaient été préparées, celle qui a été promulguée (Pastor aeternus) et une autre (intitulée Tametsi Deus), rédigée par le P. Kleutgen, qui n'a pas pu être discutée¹. Mais un troisième document avait d'abord été préparé, avant même qu'il ait été décidé d'élaborer une constitution particulière sur le primat du pape et son infaillibilité (qui ne fut proposée que le 9 mai 1870), le schéma Supremi pastoris, transmis aux Pères dès le 21 janvier 1870. Ce premier texte ne mentionnait pas l'infaillibilité du pape et ne traitait du primat qu'au chapitre 11. Ce premier schéma fut repris dans le projet de Constitutio secunda de Ecclesia (Tametsi Deus). Le schéma Supremi pastoris avait

1 Elle est étudiée en détail par A. CHAVASSE, «Ecclesiologie au Concile du Vatican. L'infaillibilité de l'Église», Revue des Sciences Religieuses, 34, 1960.

p. 233-245 (sur persee.fr). Les dossiers sont dans Mansi, voll. 49, 50, 51. Extraits traduits dans R. Aubert, Vatican I, Orante, 1964.

été examiné et corrigé par la Commission antepréparatoire entre le 5 mars 1868 et le 10 juin 1869, puis accepté en octobre par la Commission cardinale. Le chapitre 9 traitait De l'infaillibilité de l'Église.

La Constitution Pastor aeternus a été adoptée comme Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi. La commission doctrinale avait exigé ce titre (Mansi 53, 238BC), pour souligner la complémentarité avec la Constitutio secunda. Sur décision de la commission doctrinale (27 avril 1870), le schéma de cette première constitution fut divisé en quatre chapitres ; la première rédaction fut soumise à la commission le 2 mai, amendée du 3 au 7 et remise aux Pères le 9. La discussion commença le 13 mai, la commission introduisit des amendements le 9 juillet, Mgr Gasser fit son rapport (relatio) le 11 juillet, puis intervint de nouveau le 16 et le texte fut adopté le 18 juillet.

La relatio présentée au nom de la Commission doctrinale par Mgr Vincent Gasser, évêque de Brixen (Bressanone, alors en Autriche), le 11 juillet 1870, occupe 26 colonnes in-f° dans l'édition des Conciles de Mansi et sa lecture dura presque quatre heures. Nous présentons ci-dessous une analyse et traduisons des extraits².

La relatio comprend deux parties : une présentation générale (col. 1204-1218) et un examen particulier des amendements proposés (col. 1218-1230).

Thème

Mgr Gasser étudie d'abord les arguments présentés pour définir l'infaillibilité : l'Écriture sainte (brièvement, car le ch. 3 les a déjà présentés à propos de la primauté), puis la Tradition. En passant, il récusé un peu vite l'objection d'une autojustification du magistère par le magistère : « L'autorité de l'Église enseignante ne peut être prouvée que par l'Église enseignante ». Après des « témoignages indirects » des Pères qui, s'ils attestent la prééminence de l'Église de Rome, ne parlent pas de l'infaillibilité du magistère, il cite trois conciles œcuméniques (Constantinople IV, Lyon et Florence). Enfin, il répond à une dernière objection : si le magistère pontifical est déclaré infaillible, il n'y aura plus besoin de conciles œcuméniques. Mais, dit Gasser, le pape a toujours été infaillible, la définition se contente d'en prendre acte ; or il y a eu des conciles œcuméniques et il y en aura encore, car ils montrent de manière solennelle l'unité de doctrine entre le Pape et les évêques. La fin de la partie générale est consacrée à la définition qui conclut le chapitre : en quel sens, dit Gasser, l'infaillibilité peut-elle être dite « personnelle », « séparée » et « absolue » (trois adjectifs qui n'apparaissent ni dans le schéma ni dans le texte adopté) ?

*

« 1. En quel sens l'infaillibilité du Souverain pontife peut-elle être dite personnelle? Elle est dite personnelle pour exclure toute distinction entre le Pontife romain et l'Église. En vérité, elle est dite personnelle afin d'exclure par là toute distinction entre le Siège et son titulaire. Cette distinction n'ayant été soutenue par personne dans les congrégations générales, je m'abstiens d'en parler. Donc, ayant rejeté la distinction entre l'Église romaine et le Pontife romain, entre le Siège et son titulaire, autrement dit entre la série universelle et les Pontifes romains se succédant dans cette série, nous défendons l'infaillibilité personnelle du Pontife romain en tant que cette prérogative appartient, de par la promesse du Christ, à chaque et à tout successeur légitime de Pierre dans sa chaire ».

« Cela étant dit, la notion d'infaillibilité papale n'est pas suffisamment définie. L'infaillibilité personnelle du Pape doit être définie plus précisément de la manière suivante: elle n'appartient pas au Pontife romain en tant que personne privée, ni même en tant que docteur privé puisque, comme tel, il est l'égal des autres docteurs privés et, comme Cajetan le remarque avec justesse, l'égal n'a pas de pouvoir sur l'égal, et son pouvoir n'est donc pas celui que le Pontife romain exerce sur l'Église universelle. Nous ne parlons donc pas d'infaillibilité personnelle, bien que nous défendons l'infaillibilité de la personne du Pontife romain, non pas en tant que personne individuelle, mais en tant que personne du Pontife romain, ou personne publique, c'est-à-dire en tant que chef de l'Église, dans sa relation à l'Église universelle. En vérité, on ne peut pas dire que le pontife est infaillible seulement par l'autorité de la papauté, mais plutôt en tant qu'il est certainement et sans aucun doute soumis à l'autorité de l'assistance divine. Par l'autorité de la papauté, le Pape est toujours le juge suprême dans les matières de foi et de mœurs, et le père et le docteur de tous les Chrétiens. Mais il ne bénéficie de l'assistance divine qui lui a été promise, et par laquelle il ne peut pas se tromper, que lorsqu'il exerce réellement et actuellement son devoir comme juge suprême et docteur universel de l'Église dans les questions de foi. Ainsi la phrase "le Pontife romain est infaillible" ne doit-elle pas être dite erronée, car le Christ a promis cette infaillibilité à la personne de Pierre et de ses successeurs, mais elle est incomplète, car le Pape n'est infaillible que lorsque, par un jugement solennel, il définit une matière de foi et de mœurs pour l'Église universelle.

Vincent
Gasser

2. En quel sens l'infaillibilité du Pape peut-elle être dite séparée? Elle peut être appelée séparée, ou plutôt distincte, parce qu'elle repose sur une promesse spéciale du Christ et donc sur une assistance spéciale du Saint Esprit, assistance qui n'est pas identique à celle dont bénéficie le corps entier de l'Église enseignante uni à sa tête. Car puisque saint Pierre et ses successeurs sont le centre de l'unité ecclésiale, dont

la tâche est de conserver l'Église dans une unité de la foi et de la charité et de la consolider quand elle est menacée, ses conditions et sa relation à l'Église sont tout à fait particulières. Et à cette condition particulière et distincte correspond un privilège particulier et distinct. En ce sens, le Pape bénéficie donc d'une infaillibilité séparée. Mais en disant cela, nous ne séparons pas le Pape de son union ordonnée à l'Église. Car le Pape n'est infaillible que lorsque, en exerçant sa fonction de docteur de tous les Chrétiens et donc représentant l'Église tout entière, il juge et définit ce qui doit être cru ou rejeté par tous. Il n'est pas plus susceptible d'être séparé de l'Église universelle que le fondement d'un édifice peut l'être de l'édifice qu'il doit supporter. En vérité, nous ne séparons pas le Pape, quand il définit, de la coopération et du consentement de l'Église, du moins en ce sens où nous n'excluons pas cette coopération et ce consentement de l'Église. Cela est clair en raison de ce pour quoi cette prérogative a été divinement accordée.

Cette prérogative a été accordée pour préserver la vérité dans l'Église. L'exercice particulier de cette prérogative intervient lorsqu'il surgit quelque part dans l'Église des scandales contre la foi, c'est-à-dire des hérésies et dissensions telles que les évêques des Église individuelles ou même rassemblés dans un concile provincial ne puissent pas les réprimer sans faire appel au Siège apostolique, ou quand les évêques eux-mêmes sont atteints par la triste souillure de l'erreur. La raison pour laquelle, par cette doctrine, nous n'excluons pas la coopération de l'Église est que l'infaillibilité du Pontife romain ne lui vient pas sous forme d'inspiration ou de révélation, mais par l'assistance divine. Le Pape, en raison de sa charge et de la gravité de la matière, est donc tenu d'utiliser les moyens convenables pour discerner la vérité de façon appropriée et l'énoncer avec justesse. Ces moyens sont les conciles, l'avis des évêques, des cardinaux, des théologiens, etc. En vérité, les moyens sont divers, selon la diversité des situations, et la piété nous oblige à croire que dans l'assistance divine promise à Pierre et à ses successeurs par le Christ il y a aussi en même temps une promesse concernant les moyens nécessaires et convenables d'élaborer un jugement pontifical infaillible.

Enfin, nous ne séparons absolument pas le Pape du consentement de l'Église, pour autant que ce consentement n'est pas posé comme une condition antécédente ou conséquente. Nous ne pouvons pas séparer le Pape du consentement de l'Église parce que ce consentement ne peut jamais lui faire défaut. Et en vérité, puisque nous croyons que le pape est infaillible en vertu de l'assistance divine, nous devons par cela même croire aussi que le consentement de l'Église ne peut jamais faire défaut à ses définitions, car il ne peut pas arriver que le corps des évêques soit séparé de sa tête, et puisque l'Église universelle ne peut

Thème

pas errer. Car il n'est pas possible qu'une obscurité générale soit répandue sur les plus importantes vérités de la religion, comme l'a prétendu le synode de Pistoia³.

3. Il est demandé en quel sens l'infaillibilité du Pontife romain est absolue. Je réponds et j'admets ouvertement: on ne peut absolument pas dire que l'infaillibilité pontificale est absolue, car l'infaillibilité absolue n'appartient qu'à Dieu seul, qui est la vérité première et essentielle, et qui ne peut jamais tromper ni être trompé. Toute autre infaillibilité, communiquée pour un but précis, a ses limites et ses conditions de validité. Cela vaut pour l'infaillibilité du Pontife romain. Car cette infaillibilité est liée par un certain nombre de limites et de conditions. Ces conditions ne peuvent pas être déduites *a priori*, mais découlent de la promesse même ou manifestation de la volonté du Christ. Quelle est la conséquence de la promesse du Christ faite à Pierre et à ses successeurs, pour autant que ces conditions sont concernées? Il a promis à Pierre le don d'inerrance dans sa relation à l'Église universelle: "Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur elle" (*Matthieu 16, 18*). "Pais mes brebis, pais mes agneaux" (*Jean 21, 13-17*).

Hors de cette relation à l'Église universelle, Pierre ne jouit pas dans ses successeurs de ce charisme de vérité qui découle de cette ferme promesse du Christ. Donc, en réalité l'infaillibilité du Pontife romain est limitée en raison de son sujet, c'est-à-dire quand le Pape, dans la chaire de Pierre, centre de l'Église, parle en tant que docteur universel et juge suprême; elle est limitée en raison de son objet, c'est-à-dire concernant des matières de foi et de mœurs, et enfin en raison de l'acte lui-même, c'est-à-dire quand le Pape définit ce qui doit être cru ou rejeté par tous les fidèles.

Vincent
Gasser

Néanmoins, quelques-uns des Vénérables Pères, peu satisfaits de ces conditions, vont plus loin et veulent inclure dans cette Constitution des conditions qui se trouvent dans divers traités de théologie et qui concernent la bonne foi et la diligence du Pontife pour rechercher et énoncer la vérité. Néanmoins ces choses-là, qui concernent la conscience du Pontife plutôt que sa relation [à l'Église], doivent être considérées comme relevant de la morale plutôt que du dogme. Car Notre Seigneur a voulu avec grand soin que le charisme de la vérité ne dépende pas de la conscience du Pontife, qui est privée – et même très privée – dans chaque personne, et connue de Dieu seul, mais plutôt

3 PIERRE VI, dans la Constitution *Auctorem fidei* (1794) contre les évêques réunis à Pistoia, en Toscane, a déclaré hérétique la proposition: « Dans ces derniers siècles, un obscurcissement général a été

répandu sur des vérités de grande importance relatives à la religion et qui sont la base de la foi et de la doctrine morale de Jésus Christ » (Denzinger 2601).

de la relation publique du Pontife à l'Église universelle. S'il en était autrement, ce don de l'infaillibilité ne serait pas un moyen efficace de préserver et réparer l'unité de l'Église. Mais on ne peut craindre d'aucune manière que l'Église universelle puisse être conduite dans l'erreur par la mauvaise foi et la négligence du Pontife. Car la protection du Christ et l'assistance divine promises aux successeurs de Pierre sont une cause si efficace que le jugement du Pontife suprême serait empêché s'il devait être erroné et nuisible à l'Église, ou, si le Pontife atteint une définition, cette définition restera infaillible.

Mais quelques-uns vont insister et dire: il reste le devoir du Pontife – extrêmement grave en l'espèce – d'adhérer aux moyens les plus aptes pour discerner la vérité, et bien qu'il ne s'agisse pas au sens strict d'un fait de dogme, c'est néanmoins intimement lié au dogme. Car nous définissons: les jugements dogmatiques du Pontife romain sont infaillibles. Nous devons donc aussi définir la forme dont le Pontife doit user pour émettre un tel jugement. Il me semble que c'est ce qu'ont voulu dire plusieurs des Vénérables Pères en prenant ici la parole. Mais, Révérends et Vénérables Pères, cette proposition ne peut simplement pas être reçue, parce qu'il ne s'agit pas ici de quelque chose de nouveau: des milliers de jugements dogmatiques ont été émis par le Siège apostolique; où est la loi qui prescrivait la forme à observer pour ces jugements?

Thème

Quelqu'un objectera peut-être: s'il n'y a pas de loi, faisons-en une. Mais gardons-nous bien de faire cela, sous peine de tomber dans cette loi condamnée qui prétend que le Concile est supérieur au Pape. De surcroît, quelle serait l'utilité d'une telle loi? Ne serait-elle pas complètement inutile, puisqu'elle ne pourrait jamais être vérifiée par les fidèles et les évêques dispersés dans le monde entier? Et ce serait même quelque chose de dangereux, car cela ouvrirait la voie à d'innombrables et vaines objections et tracasseries. Laissons donc Pierre se ceindre lui-même selon la parole de Notre Seigneur [*Jean 21,18*], car Pierre ne vieillit pas tandis que le monde vieillit, mais il rajeunit sa vigueur comme celle de l'aigle [*Psaume 103, 5*].

Mais quelqu'un poursuivra peut-être en insistant: qu'en est-il des moyens humains, de l'aide de l'Église, du consentement de l'Église, à savoir que le témoignage et l'avis des évêques non seulement ne doivent pas être exclus de la définition de l'infaillibilité mais doivent figurer dans la définition comme une des conditions qui sont objet de foi. Mais on dit que cette condition est objet de foi, et comment le prouve-t-on? Est-elle contenue dans la promesse du Christ? Il me semble que non seulement elle n'est pas contenue dans la promesse, mais que c'est plutôt le contraire qui est promis. On ne peut nier, en effet, que dans la relation de Pierre à l'Église, où Jésus a inséré l'infaillibilité de Pierre, soit contenue une relation spéciale de Pierre aux autres Apôtres et

donc aux évêques, puisque Jésus a dit à Pierre: "J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas, et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères" [Luc 22,32]. C'est donc ici la relation du Pontife aux évêques qui est contenue dans la promesse du Christ. Si ces mots du Christ doivent avoir leur force nécessaire, il me semble qu'on doit conclure que les frères, c'est-à-dire les évêques, pour rester fermes dans la foi, ont besoin de l'aide et de l'avis de Pierre et de ses successeurs, et non pas l'inverse. Il se trouve donc que ceux qui favorisent cette opinion ne s'appuient pas sur la sainte Écriture, mais sur certains axiomes qui leur paraissent conclusifs. Quels sont ces axiomes ?

Premier axiome: les membres doivent être joints à la tête et la tête aux membres. Ils déduisent de cet axiome que le Pape, pour définir des dogmes de foi, ne peut rien faire sans recourir à l'avis et consentement de ses frères. Avant de répondre à cette objection, il peut être bon de rappeler que dans cette objection, il s'agit de nécessité stricte et absolue de l'avis et de l'aide de l'épiscopat dans tout jugement dogmatique du Pontife romain, de sorte que cela devrait trouver place dans la définition même de notre constitution dogmatique. C'est dans cette nécessité stricte et absolue que réside toute la différence entre nous. La différence ne consiste pas dans l'opportunité ou une nécessité relative totalement laissée à l'appréciation du Pontife romain lorsqu'il se détermine en fonction des circonstances. Comme telle, ce type de nécessité ne peut pas trouver place dans la définition d'une constitution dogmatique.

Vincent
Gasser

Cela dit, je reviens à l'axiome sur la tête et les membres, et je réponds. Une figure de style n'est pas un argument, ou, comme on dit, toute analogie est boiteuse. Et que cette comparaison, appliquée de la sorte, soit vraiment boiteuse, on peut le prouver de la sorte: les laïcs, parmi lesquels se trouvent tant de gens remarquables par le savoir et la piété, et, plus encore, les prêtres, qui ont le devoir d'enseigner leurs paroissiens, ne sont-ils pas tous des membres de l'Église? Qui pourrait en douter? Ne devraient-ils pas dès lors aider le Pape par leur avis et leur aide lorsqu'il émet un jugement dogmatique? Aucunement. Mais pourquoi pas? N'est-ce pas parce qu'ils n'appartiennent pas à l'Église enseignante? Certes, mais il est donc évident que l'analogie de la tête et des membres est boiteuse. Mais demandons-nous maintenant si les évêques – bien qu'ils soient constitués par Dieu témoins, enseignants et juges de la foi chrétienne – ne sont pas associés au Pape comme les disciples à leur maître, lorsqu'il émet une définition pour l'Église tout entière, en exerçant son devoir de docteur universel. Tel est le cas. Car c'est bien cela que les mots du Christ, "juge suprême", "docteur universel", "pasteur de tout le troupeau du Christ" signifient. Sur ce point aussi, la comparaison est boiteuse, et la conséquence sur la nécessité de l'avis des évêques disparaît.

Venons-en à la fin, nous y sommes presque. Mais quelques-uns persistent encore et disent : ce que vous avez dit d'une définition solennelle du Pape est vrai *post factum*, après coup, car alors non seulement les laïcs, mais les prêtres et les évêques sont tenus de se soumettre à l'autorité infaillible du Pape. Mais ce n'est pour autant vrai avant que la définition soit prise : pour prendre une telle définition, il est nécessaire de recourir à l'avis des évêques. Car (et ceci est le deuxième axiome) tout comme les évêques ne peuvent pas faire quoi que ce soit en matière dogmatique sans le Pape, de même le Pape ne peut rien faire sans les évêques. Examinons cet axiome sous ses deux faces : les évêques ne peuvent rien faire sans le Pape en matière de définition dogmatique. Cela est vrai, puisque même un concile général ne peut rien affirmer de ferme et infaillible en matière de foi sans la confirmation du Pape.

La raison de cela n'est pas celle qui, je regrette de le dire, a plusieurs fois été indiquée depuis ce pupitre, à savoir que toute l'infaillibilité de l'Église se trouve dans le Pape seul et est communiquée par le Pape à toute l'Église. De fait, selon un système théologique très célèbre, cela est vrai de la juridiction, puisque la nature de la juridiction est telle qu'elle est capable d'être – et même doit être – communiquée aux autres. Mais comment l'infaillibilité peut-elle être communiquée ? Je ne le comprends pas. La vraie raison pour laquelle les évêques, même réunis dans un concile général, ne sont pas infaillibles en matière de foi et de mœurs sans le Pape, se trouve dans le fait que le Christ a promis l'infaillibilité au magistère de l'Église tout entier, c'est-à-dire à tous les Apôtres avec Pierre. Il le fit lorsqu'il déclara : "Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps" (*Matthieu 28, 20*). Donc les évêques ne peuvent rien faire en la matière sans le Pape. Mais l'autre côté de l'axiome est-il vrai, autrement dit que le Pape ne peut rien faire en la matière sans les évêques ? Cette proposition est dépourvue de valeur, puisque c'est à Pierre seul que le Christ a dit : "Tu es Pierre" (*Matthieu 16, 18*) ... "J'ai prié pour toi pour que ta foi ne défaille pas" (*Luc 22, 32*).

Mais on insiste en disant (troisième axiome) : le consentement des Églises est une règle de foi que le Pape lui-même doit suivre, et il doit donc consulter ceux qui président aux Églises avant de poser une définition, afin de s'assurer du consentement des Églises. Je réponds : nous en sommes au point extrême et nous devons discerner entre le vrai et le faux de peur de faire naufrage en entrant au port. Il est vrai que le Pape dans ses définitions *ex cathedra* a les mêmes sources que l'Église, à savoir l'Écriture et la Tradition. Il est vrai que le consentement de l'actuel enseignement de tout le magistère de l'Église, uni à sa tête, est une règle de foi, même pour les définitions pontificales. Mais de tout cela on ne peut d'aucune manière conclure qu'il soit de nécessité stricte et absolue de consulter les chefs des Églises ou les évêques. Je

Thème

dis cela parce que ce consentement peut souvent être déduit du témoignage clair et manifeste des Écritures, du consentement de toute l'antiquité, c'est-à-dire des Pères de l'Église, de l'opinion des théologiens et d'autres moyens particuliers, ce qui suffit amplement pour s'informer du consentement de l'Église.

Enfin, il ne faut pas sous-évaluer que le Pape dispose de la Tradition de l'Église de Rome, c'est-à-dire de cette Église inaccessible à l'incrédulité, et avec laquelle, en raison de sa primauté si puissante, toute Église doit s'accorder. Cette nécessité stricte et absolue, qui est requise pour une constitution dogmatique, ne peut donc pas être démontrée. Il peut arriver qu'un cas si difficile se présente que le Pape pense nécessaire, pour son information, de demander de manière ordinaire aux évêques ce qu'en pensent les Églises, ce qu'il fit, par exemple, dans le cas de l'Immaculée Conception. Mais un tel cas ne saurait être établi comme une règle.

De surcroît – et il convient de bien le remarquer –, chacun sait que cette règle du consentement des Églises dans leur enseignement actuel n'est valide que dans son sens positif et non pas dans son sens négatif. Ce qui veut dire que tout ce que l'Église universelle, en l'acceptant, reçoit et vénère dans son enseignement présent comme révélé est certainement vrai et catholique. Mais qu'arrive-t-il si des désaccords s'élèvent entre les Églises particulières et dégèrent en controverses sur la foi? Alors, selon la règle de Vincent de Lérins, il faut recourir au consentement de l'antiquité, c'est-à-dire à l'Écriture et aux Pères; et le consentement de l'antiquité permet de résoudre les oppositions dans l'enseignement actuel.»

Vincent
Gasser

Mgr Vincent Gasser (1809-1879), évêque de Brixen (auj. Bressanone), a présenté au Concile du Vatican la constitution Pastor Aeternus.

Texte proposé
à la Députation
de la foi

19 juin 1870

Texte de la Constitution
Pastor Aeternus, ch. IV
18 juillet 1870

Le magistère infaillible
du Pontife romain

La primauté apostolique que le Pontife romain a reçue sur toute l'Église comprend aussi le pouvoir suprême de magistère: c'est ce que le Saint Siège, instruit par la tradition divine, a toujours sincèrement et humblement tenu et ce qu'ont affirmé les conciles œcuméniques, surtout ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité

La primauté apostolique que le Pontife romain, en tant que successeur de Pierre, prince des apôtres, a reçue sur toute l'Église comprend aussi le pouvoir suprême de magistère: le Saint Siège l'a toujours tenu, l'usage perpétuel des Églises le prouve et les conciles œcuméniques, surtout ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité, l'ont déclaré. Les Pères du IV^e concile de Constantinople, suivant les traces de leurs ancêtres, émirent cette solennelle profession de foi: « La condition première du salut est de garder la règle de la foi orthodoxe. Et parce que ne peut devenir lettre morte la parole de Notre Seigneur Jésus-Christ disant: « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église », cette affirmation se vérifie dans les faits, car dans le Siège apostolique la religion catholique a toujours été conservée sans tache et la doctrine catholique toujours professée dans sa sainteté. Désireux de ne nous séparer en rien de sa foi et de sa doctrine, nous espérons mériter de demeurer unis en cette communion que prêche le Siège apostolique, en qui repose, entière et vraie, la solidité de la religion chrétienne ». Avec l'approbation du II^e concile de Lyon, les Grecs ont professé: « La sainte Église romaine possède aussi une primauté et une principauté pleine et entière sur l'Église catholique universelle, primauté qu'elle reconnaît, avec vérité et humilité avoir reçue avec la plénitude du pouvoir, du Seigneur lui-même, en personne de Pierre, prince ou tête des

Thème

Avec l'approbation du concile de Lyon, les Grecs ont profes-

sé en ce qui concerne le souverain Pontife: « comme il doit par-dessus tout défendre la vérité de la foi, ainsi les litiges qui surgiraient à propos de la foi doivent être tranchés par son jugement ».

Apôtres, dont le Pontife romain est le successeur. Et comme elle doit, par-dessus tout, défendre la vérité de la foi, ainsi les litiges qui surgiraient à propos de la foi doivent être tranchés par son jugement ». Enfin, le concile de Florence a défini: « Le Pontife romain est le vrai vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens; à lui, dans la personne de saint Pierre, a été confié par notre Seigneur Jésus-Christ plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner toute l'Église ».

En conséquence, pour s'acquitter de leur charge pastorale, nos prédécesseurs ont travaillé infatigablement à la propagation de la doctrine salutaire du Christ parmi tous les peuples de la terre, et ils ont veillé avec un soin égal à sa conservation authentique et pure là où elle avait été reçue. C'est pourquoi les évêques du monde entier, tantôt individuellement, tantôt réunis en synodes, se conformant à la longue coutume des Églises et aux formes de la règle antique ont communiqué au Siège apostolique les dangers particuliers qui surgissaient en matière de foi pour que les dommages causés à la foi fussent réparés là où elle ne saurait subir de défaillance.

Pour s'acquitter de leur charge pastorale, nos prédécesseurs ont travaillé infatigablement à la propagation de la doctrine salutaire du Christ parmi tous les peuples de la terre, et ils ont veillé avec un soin égal à sa conservation authentique et pure, là où elle avait été reçue. C'est pourquoi les évêques du monde entier, tantôt individuellement, tantôt réunis en synodes, se conformant à la longue coutume des Églises et aux formes de la règle antique ont communiqué au Siège apostolique les dangers particuliers qui surgissaient en matière de foi pour que les dommages causés à la foi fussent réparés là où elle ne saurait subir de défaillance.

Les Pontifes romains, selon que l'exigeaient les conditions des temps et des choses, tantôt en convoquant des conciles œcuméniques ou en demandant l'opinion de l'Église répandue sur la terre, tantôt en recourant eux-mêmes aux

Les Pontifes romains, selon que l'exigeaient les conditions des temps et des choses, tantôt en convoquant des conciles œcuméniques ou en demandant l'opinion de l'Église répandue sur la terre, tantôt en recourant eux-mêmes aux moyens que leur suggérerait l'Esprit saint, ont défini qu'on

moyens que leur suggérait l'Esprit saint, ont défini qu'on devait tenir ce qu'ils avaient reconnu avec l'aide de Dieu comme conforme aux saintes Écritures et aux traditions apostoliques.

Leur doctrine apostolique a été reçue par tous les Pères vénérés, révérée et suivie par les saints docteurs orthodoxes, qui savaient parfaitement que selon la déclaration de notre Seigneur Jésus-Christ, dans ce siège de saint Pierre la religion catholique a toujours été conservée sans tache et la doctrine catholique toujours professée dans sa sainteté et qu'il n'est pas possible de demeurer dans la communion de l'Église catholique sans être en accord avec ce Siège apostolique.

Thème

Mais comme en ce temps qui exige au plus haut point l'efficacité salutaire de la charge apostolique, il ne manque pas d'hommes qui se sont dressés pour en contester l'autorité, nous avons jugé absolument nécessaire d'affirmer à l'encontre des pervers desseins des humains, le charisme de vérité

devait tenir ce qu'ils avaient reconnu avec l'aide de Dieu comme conforme aux saintes Écritures et aux traditions apostoliques. *Car le Saint Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'ils fassent connaître sous sa révélation une nouvelle doctrine, mais pour qu'avec son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation transmise par les Apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi.* Leur doctrine apostolique a été reçue par tous les Pères vénérés, révérée et suivie par les saints docteurs orthodoxes, qui savaient parfaitement que ce Siège de Pierre demeurait pur de toute erreur, aux termes de la promesse divine de notre Seigneur et Sauveur au chef de ses disciples: «J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas: et quand tu seras revenu, affermis tes frères».

Ce charisme de vérité et de foi à jamais indéfectible a été accordé par Dieu à Pierre et à ses successeurs en cette chaire, afin qu'ils remplissent leur haute charge pour le salut de tous, afin que le troupeau universel du Christ, écarté des nourritures empoisonnées de l'erreur, soit nourri de l'aliment de la doctrine céleste, afin que, toute occasion de schisme étant supprimée, l'Église soit conservée tout entière dans l'unité et qu'établie sur son fondement elle tienne ferme contre les portes de l'enfer.

Mais comme en ce temps qui exige au plus haut point l'efficacité salutaire de la charge apostolique, il ne manque pas d'hommes qui se sont dressés pour en contester l'autorité, nous avons jugé absolument nécessaire d'affirmer à l'encontre des pervers desseins des humains, le charisme de vérité et de foi inébranlable que le Fils unique de Dieu a remis en même temps que leur

et de foi inébranlable que le Fils unique de Dieu a remis en même temps que leur office pastoral à saint Pierre et à ses successeurs dans cette chaire.

C'est pourquoi, nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès l'origine de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la foi catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du saint Concile, nous enseignons et proclamons comme dogme révélé de Dieu: le Pontife romain – à qui, en la personne de saint Pierre, il a été dit par le Christ: «Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église»; et aussi: «J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point» - lorsqu'il définit, en vertu de son autorité sur l'Église universelle une doctrine en matière de foi ou de morale, jouit par l'assistance du Saint-Esprit de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église: par conséquent, ces décrets du Pontife romain sont irréfutables de par eux-mêmes.

Si quelqu'un donc osait, ce qu'à Dieu ne plaise, contredire à notre présente définition, qu'il sache qu'il s'est soustrait par là à la vérité de la foi catholique et à l'unité de l'Église.

office pastoral à saint Pierre et à ses successeurs dans cette chaire.

C'est pourquoi, nous attachant à la tradition reçue dès l'origine de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la foi catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du saint Concile, nous enseignons et proclamons comme dogme révélé de Dieu: *le Pontife romain, lorsqu'il parle ex cathedra, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale, doit être admise par toute l'Église, jouit par l'assistance du Saint-Esprit à lui promise en la personne de saint Pierre de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale. Par conséquent ces définitions du Pontife romain sont irréfutables de par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Église.*

Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire à notre définition, qu'il soit anathème

L'exercice du Magistère pontifical depuis 1870

Philippe
Chenaux

La papauté contemporaine a fait l'objet de nombreux travaux de qualité, mais peu d'entre eux sont consacrés à la façon dont les papes, de Léon XIII à François, ont exercé leur pouvoir magistériel. Depuis l'ouverture des archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1998, l'historien dispose pourtant d'une source incomparable pour reconstruire les processus d'élaboration des grands documents pontificaux à l'époque contemporaine (au moins, pour l'instant, jusqu'en 1939). Parmi ces documents, les encycliques occupent une place de premier plan, même si l'on voit apparaître de nouveaux genres littéraires (comme la lettre apostolique ou l'exhortation apostolique) alors que d'autres, plus anciens (comme la bulle ou le bref), tendent, dans le même temps, à disparaître. La forte inflation des documents produits par le magistère romain après 1870 est la conséquence directe du renforcement de l'autorité doctrinale du pape à l'occasion du concile Vatican I. La constitution *Pastor Aeternus* (18 juillet 1870), votée à la quasi-unanimité après le départ d'une soixantaine d'évêques de la minorité opposée au texte, réaffirmait solennellement les prérogatives du pontife romain et définissait le dogme de son infaillibilité magistérielle « lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Église ». Le texte précisait, dans une formule ajoutée au dernier moment, que « ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*) ». Si l'expression « *non autem ex consensu Ecclesiae* » avait un sens avant tout « juridique » et non « proprement théologique », il n'empêche qu'elle contribua à légitimer une lecture « maximaliste » du nouveau dogme¹. La suspension *sine die* du concile par le pape Pie IX en octobre 1870 à la suite de l'entrée des troupes piémontaises dans la capitale de l'État pontifical contribua à renforcer encore davantage la fonction magistérielle du pape par rapport à celle de l'épiscopat : seule la constitution sur la primauté et l'infaillibilité pontificale avait été votée et promulguée, tandis que les schémas sur les tâches et les devoirs des évêques n'avaient

1 J.-F. CHIRON, « Infaillibilité pontificale et *consensus Ecclesiae* : enjeux théologiques du xvii^e siècle au xxi^e siècle », in *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibi-*

lisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins (xv^e-xx^e siècles). Textes réunis par Sylvio De Franceschi, Lyon, 2010, p. 17.

pu être discutés. En un sens, la tenue d'un nouveau concile semblait devenue « inutile ». D'aucuns, parmi les théologiens opposés au dogme de l'infaillibilité pontificale à l'image du théologien allemand Ignaz Döllinger (1799-1890), n'hésitèrent pas à prophétiser la fin de l'ère des conciles. « Il semble que le concile Vatican I avait dit le dernier mot sur l'essentiel² ».

Si, avec le nouveau siècle, l'idée conciliaire retrouve une certaine actualité aussi bien dans l'Église catholique qu'au sein de la chrétienté orthodoxe, il faut bien reconnaître que le Magistère pontifical tend à s'exercer, après 1870, dans un sens toujours plus personnel et centralisé et à revendiquer une forme d'autorité morale universelle dépassant largement le strict cadre de la sphère ecclésiastique.

Le Magistère pontifical de Léon XIII à Pie XII

Quand le cardinal Vincenzo Gioacchino Pecci est élu pape sous le nom de Léon XIII le 20 février 1878, la papauté se trouve dans une situation tout à fait inédite : elle n'est plus souveraine sur le plan temporel, elle ne dispose plus d'aucun support territorial. Le mérite de Léon XIII sera d'en tirer les conséquences et d'inventer une nouvelle façon d'exercer le ministère suprême dans l'Église ou, si l'on préfère, la façon d'« être pape » dans le contexte d'une société moderne en voie de constante démocratisation et sécularisation. La papauté nouvelle qu'il incarne, détachée de toute préoccupation liée à des intérêts de nature temporelle et prenant progressivement conscience du rôle de l'opinion publique dans la vie politique des États démocratiques contemporains, se veut une papauté ouverte à l'universel, s'efforçant d'exercer une sorte de magistère moral sur le monde des nations (on a pu parler à cet égard d'une forme de « néo-temporalisme » selon l'expression chère au regretté Émile Poulat³). La conviction qu'exprimait Léon XIII, dans sa première encyclique *Incrustabili Dei concilio* (21 avril 1878), était que « tous les maux » de la société moderne avaient « leur principale cause dans le mépris et le rejet de cette sainte et très auguste autorité de l'Église qui gouverne le genre humain au nom de Dieu, et qui est la sauvegarde et l'appui de toute autorité légitime ». S'il restait attaché à l'idée d'un État chrétien et d'une société chrétienne sur le modèle de la chrétienté médiévale, Léon XIII comprit que la

Thème

2 H.J. POTTMEYER, "Lo sviluppo della teologia dell'ufficio papale nel contesto ecclesiologicalo, sociale ed ecumenico nel XX secolo", in *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, a cura di G. Alberigo e A. Riccardi, Rome-Bari, 1990, p. 29.

3 "Un temporalisme social succédait

ainsi au temporalisme démodé d'une souveraineté politique : au lieu d'un territoire pontifical, un mouvement catholique" (É. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris 2006, p. 120).

stratégie « défensive » et « antimoderne » de ses prédécesseurs avait échoué et qu'il fallait passer à l'offensive sur le terrain des problèmes générés par les progrès de la société moderne. Aussi se hâta-t-il, dès son accession au pontificat, par petites touches, de rompre avec le modèle de l'augustinisme politique qui sous-tendait jusqu'alors l'exercice du Magistère pontifical. Le retour à la philosophie de saint Thomas qu'il préconisait dans l'encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879) n'avait d'autre but que de fournir le cadre conceptuel d'un projet de société intégralement chrétienne alternatif au modèle libéral bourgeois, mais qui ne se confondait plus avec le retour à l'Ancien Régime. Comme l'écrit le P. Serge-Thomas Bonino, op, il s'agissait de démontrer que « la philosophie chrétienne non seulement ne s'oppose pas aux progrès légitimes de la culture mais est à même de les intégrer et de leur procurer un fondement bien meilleur que celui que prétend leur fournir la philosophie rationaliste⁴ ». La question sociale allait servir de point d'ancrage à ce dessein de reconquête chrétienne de la société. Sans rien concéder sur le fond, le pape restituait ce qui avait été « la fonction critique » originaire des droits de l'homme : non plus contre l'absolutisme politique, mais contre la toute-puissance économique⁵. L'encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891) sur la condition ouvrière est à cet égard un texte emblématique qui inaugure une nouvelle forme d'exercice magistériel, non plus suspendue à une hypothétique restauration de la souveraineté temporelle perdue mais tendue vers la réalisation d'une société moderne conforme aux principes de la morale chrétienne. Chaque pontife (ou presque), à la suite de Léon XIII, se chargera d'apporter sa pierre à cet édifice qu'on appelle la « doctrine sociale » de l'Église. Alors que Pie X s'attachera avant tout, dans ses enseignements, à défendre la doctrine catholique contre les principes de la philosophie moderne en condamnant « l'hérésie de toutes les hérésies » qu'était le modernisme et en imposant un serment antimoderniste à tous les prêtres, Benoît XV, le pape de la Grande Guerre, s'efforcera de renouer avec la tradition léonine d'un magistère inspiré, en phase avec les grandes préoccupations des hommes de son temps⁶. Après avoir tenté, en vain, de mettre fin à ce qu'il appelait « l'horrible boucherie » de la guerre, il exhortera, au lendemain de celle-ci, à la construction d'une paix basée sur la réconciliation entre vainqueurs et vaincus. En rappelant dans l'encyclique *Pacem Dei munus* (23 mai 1920), que la loi de la charité évangélique ne s'appliquait pas seulement aux relations entre les in-

Philippe
Chenaux

4 S.-T. BONINO, « Le fondement doctrinal du projet léonin. *Aeterni Patris* et la restauration du thomisme », in *Le pontificat de Léon XIII, Renaissances du Saint-Siège ?*, Études réunies par Ph. Levillain et J.-M. Ticchi, Rome, 2006, p. 271.

5 A. ACERBI, *Chiesa, cultura, società. Momenti e figure dal Vaticano I a Paolo VI*, Milan, 1988, p. 73.

6 Ph. CHENAUX, « Benoît XV et la Grande Guerre », in *L'Église et la Grande Guerre*, *Communio*, 38 (mai-juin 2013), 3, pp. 131-140.

dividus mais également aux relations entre les nations, « lesquelles, en définitive, ne sont que des groupements d'individus », il formulait les principes d'un véritable internationalisme chrétien. Dès le début de son règne, Pie XI insista, quant à lui, sur la restauration d'une société intégralement chrétienne. Dans son encyclique inaugurale *Urbi Arcano Dei* (23 décembre 1922), il regrettait la disparition de « cette véritable Société des Nations qui s'appelait la chrétienté » et appelait au rétablissement de « la paix du Christ par le règne du Christ » (*Pax Christi in Regno Christi*). Ce thème de la royauté sociale du Christ allait trouver son prolongement et son couronnement dans l'encyclique *Quas Primas* (11 décembre 1925) instituant la fête du Christ-Roi. La célébration annuelle de cette fête n'avait d'autre but, aux yeux du pape, que « de rappeler aux hommes les droits de l'Église », autrement dit l'obligation pour « les gouvernants et les magistrats » « de rendre au Christ un culte public et d'obéir à ses lois⁷ ». C'est au nom de cette conception intransigeante de la « royauté du Christ » que le pape Ratti saura élever une voix « prophétique », dans ses fameuses encycliques antitotalitaires, contre les idéologies mortifères des années trente : le fascisme, le nazisme et le communisme.

Thème

Inaugurée par le pape Léon XIII, le magistère omniscient de la papauté atteindra son apogée sous le pontificat de Pie XII. En presque vingt ans de règne, Pie XII prononça près de 1400 discours dans les principales langues occidentales. Les dernières années de son pontificat, loin de ralentir cette intense activité oratoire, donnèrent lieu à une multiplication des discours et des interventions sur les thèmes les plus variés et les plus insolites (rien qu'en 1956 il s'occupa de chirurgie de l'œil, de diététique, d'élégance automobile, etc.) comme si la chaire de Pierre avait vocation à se prononcer sur tout, à éclairer d'une lumière divine tous les aspects de la vie humaine. L'ampleur de son magistère, qui voulait être total et universel et dont la proclamation du dogme de l'Assomption (1^{er} novembre 1950) constitua la véritable apothéose, fut immédiatement perçue comme l'un des aspects principaux de l'héritage pacellien. Introduisant le dernier volume de ses discours publiés en français par les éditions Saint-Augustin, l'archevêque de Milan, Mgr Giovanni Battista Montini (le futur Paul VI), qui avait été son plus proche collaborateur, soulignera la richesse sans précédent de ces enseignements : « Aucun Pontife n'a tant parlé, aucun n'a soigné et fixé comme lui la forme de sa pensée, aucun n'a abordé et traité autant de sujets⁸ ». Plus que les encycliques ou autres textes à caractère doctrinal, ce sont les radio-messages de Noël qui eurent le plus grand

7 Voir l'ouvrage de M.-Th. DESOUCHE, *Le Christ dans l'histoire selon le pape Pie XI. Un prélude à Vatican II ?*, Pa-

ris, 2008.

8 *Documents pontificaux de S.S. Pie XII*, 1958, Saint-Maurice, 1959, p. 8.

impact (en particulier ses fameux radio-messages de guerre diffusés sur les ondes de Radio-Vatican). Le recours à ce nouveau moyen de communication qu'était la radio permit à « la voix du pape » de se faire entendre bien loin de Rome, dans des régions où elle n'était jamais parvenue jusqu'alors⁹. Une part importante de ces enseignements sera reprise dans les documents conciliaires : parmi les 16 documents du concile Vatican II, on ne compte en effet pas moins de 291 références aux actes du magistère de Pie XII¹⁰.

Jusqu'au Concile, la suprématie du Magistère romain constituait « un fait incontesté¹¹ ». La condamnation de toute forme de relativisme dogmatique dans l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950) marqua le point d'orgue de ce qu'on a pu appeler la « théologie du magistère ». La fonction du théologien se trouvait en quelque sorte réduite à commenter les enseignements du pape. Si le caractère « libérateur » des enseignements de Pie XII dans plusieurs domaines (comme l'exégèse biblique ou la liturgie) ne saurait être nié, l'exercice de son magistère fixa des limites sévères au travail des théologiens et des « intellectuels catholiques » en général, au nom d'une conception assez « rigide » de l'orthodoxie catholique et à travers un renforcement notable du rôle et des prérogatives du Saint-Office, véritable bureau de « police doctrinale » mené d'une main de fer par le cardinal Alfredo Ottaviani. Qu'il suffise de rappeler les interventions contre la « nouvelle théologie française », l'école dominicaine du Saulchoir (1942) et l'école jésuite de Fourvière (1950), ou encore l'interruption de l'expérience des prêtres-ouvriers (1954¹²).

Philippe
Chenaux

Le Magistère pontifical depuis Vatican II

La grande question, restée en suspens depuis l'interruption du concile en 1870, était celle-ci : « Quelle est la place des évêques à côté du pape¹³ ? ». Le Magistère de Pie XII n'avait pas donné de réponses précises à cette question. Bien qu'innovatrice sur plusieurs points, l'encyclique *Mystici Corporis* (29 juin 1943), tout en réaffirmant « l'éminente

9 Voir l'ouvrage récent de R. PERIN, *La radio del papa. Propaganda e diplomazia nella seconda guerra mondiale*, Bologne, 2017, pp. 43-44.

10 P. MOLINARI, « La présence de Pie XII au Concile Vatican II », in *Pie XII et la Cité*, sous la dir. de J. Chélini et J.-B. d'Onorio, Aix-Marseille, 1988, p. 81.

11 J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, Paris, 1994, pp. 118-122.

12 J.-D. DURAND, « La Furia francese

vue de Rome : peurs, suspicions et rejets des années 1950 », in *Religions par-delà les frontières*, sous la dir. de M. Lagrée et N.-J. Chaline, Paris, 1997, pp. 15-36.

13 G. ALBERIGO, « L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II », in *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, sous la dir. d'H. Legrand et Ch. Theobald, Paris, 2001, p. 23.

dignité » de la fonction épiscopale, s'était limitée à réaffirmer la dépendance essentielle des évêques à l'égard du pape : dans le gouvernement de leurs diocèses « ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et, s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife¹⁴ ». Les dernières années du pontificat pacellien, marquées par un certain isolement et repli sur soi, n'avaient fait que renforcer une tendance à l'exercice solitaire du pouvoir. Les évêques n'étaient plus habitués à jouer un rôle actif dans le gouvernement de l'Église. En proclamant la doctrine de la collégialité épiscopale, le concile Vatican II cherchera à rééquilibrer les rapports entre le Magistère pontifical et le magistère épiscopal. Complétant l'ecclésiologie de Vatican I sur la primauté et sur l'infailibilité personnelle du pape, la constitution dogmatique *Lumen gentium* affirme en effet qu'il existe deux sujets « de pouvoir suprême et plénier » sur l'Église universelle : « Le Pontife romain, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église », « l'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le magistère et dans le gouvernement pastoral, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef » (n. 22). Le pape n'était donc pas réduit à être un *primus inter pares*, mais en tant que vicaire du Christ et pasteur de l'Église universelle, il conservait la pleine liberté et toutes les prérogatives que lui avaient reconnues le concile Vatican I. La création du synode des évêques, par le motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15 septembre 1965), se voudra une première application du principe de la collégialité épiscopale, même si le terme n'était jamais utilisé. Le synode, y lisait-on, « est soumis directement et immédiatement à l'autorité du Pontife romain, à qui il appartiendra de convoquer le Synode, chaque fois qu'il le jugera opportun et de fixer le lieu des réunions¹⁵ ». Organe de consultation, non délibératif, rigoureusement subordonné au pape, le synode des évêques sera à l'origine d'un nouveau genre de document magistériel dans l'après-concile : l'exhortation apostolique post-synodale.

Au-delà de ce nécessaire rééquilibrage de l'ecclésiologie catholique en faveur de l'épiscopat, la véritable innovation de Vatican II a été l'instauration d'un « nouveau style » de magistère¹⁶. En écartant l'idée d'un concile doctrinal au profit d'un concile pastoral dans son allocution d'ouverture du 11 octobre 1962, Jean XXIII avait d'entrée de jeu tracé une perspective nouvelle, centrée non plus sur la conservation du dépôt de la foi, mais sur la transmission de ce patrimoine dans une forme renouvelée et adaptée « aux exigences de notre époque ». « En effet autre

14 *Documents pontificaux de Pie XII*, 1943, Saint-Maurice, 1962, p. 172.

15 *Documents pontificaux de Paul VI*, 1965, Saint-Maurice, 1969, p. 480.

16 Voir l'étude de G. ROUTHIER, « Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique*, 69/3 (2003), pp. 471-482.

est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée ». L'encyclique-testament de Jean XXIII *Pacem in Terris* (11 avril 1963) s'adressait, pour la première fois, non seulement aux pasteurs et aux fidèles de l'Église catholique, mais « à tous les hommes de bonne volonté ». Son successeur Paul VI confirmera cette évolution en présentant sa première encyclique *Ecclesiam Suam* (6 août 1964) consacrée au thème du dialogue comme « une conversation épistolaire », comme « un message fraternel et familial ». Dans son discours de clôture du concile (7 décembre 1965), il reprendra les mêmes termes pour affirmer que le magistère de l'Église avait acquis un style nouveau, celui de « la voix familière et amie de la charité pastorale », celui « de la conversation ordinaire ». Cette volonté de s'adresser à, et de se faire comprendre de tous les hommes n'empêchera pas la remise en cause de l'autorité de ce même Magistère dans l'après-concile.

La publication de l'encyclique *Humanae vitae* (20 juillet 1968) sur la régulation des naissances déboucha sur une grave crise de l'autorité magistérielle de la papauté. « *Roma locuta, causa soluta* » : le fameux adage ne semblait plus à l'ordre du jour dans une Église travaillée par des forces centrifuges allant dans le sens aussi bien de la reconnaissance d'une large autonomie des Églises locales que de celle d'un magistère « parallèle » des théologiens. Plus encore que la substance de l'encyclique qui ne faisait que rappeler la doctrine traditionnelle de l'Église en matière de morale conjugale et de contraception, c'est bien la manière dont celle-ci avait été préparée et présentée qui fut sévèrement critiquée. La procédure d'élaboration de l'encyclique, au moins dans sa phase finale, très « personnelle » et relativement opaque, semblait bien éloignée de « l'esprit de Vatican II » basé sur la concertation et la collaboration entre le pape et les évêques, entre le Magistère et les théologiens. La publication de l'encyclique déclencha un mouvement de fronde parmi les théologiens catholiques dont le point d'orgue fut la publication, en décembre 1968, d'une déclaration sur la liberté de la recherche théologique signée par trente-huit théologiens appartenant au groupe de la revue *Concilium*. Tout en se voulant un plaidoyer pour la liberté des théologiens dans l'Église, elle affirmait sans détour l'existence d'une forme de magistère « scientifique » parallèle à celui « pastoral » exercé par le pape et les évêques¹⁷.

Philippe
Chenaux

Avec la fin du concile, le Magistère romain entre dans une nouvelle période de son histoire. Comme l'écrit Christophe Theobald, « l'époque

17 Voir, sur ce point, Ph. CHENAUX, pp. 221-239.
Paul VI. Le souverain éclairé, Paris, 2015,

qui suit Vatican II est caractérisée par une différenciation sans précédent entre plusieurs types de corpus, trois ou quatre au moins¹⁸ ». Le premier corpus est constitué par les *synodes* romains (généraux, extraordinaires, spéciaux), expression privilégiée de la collégialité épiscopale. Dotée de prérogatives essentiellement consultatives, elle connaît « son apogée » en 1971 lors du synode sur la justice avant d'entrer en crise trois ans plus tard (1974) et de donner naissance à un « nouveau genre » d'assemblée synodale qui abandonne au pape le soin de tirer les conclusions de ses débats. L'exhortation apostolique post-synodale *Evangelii nuntiandi* (1975) sera ainsi le premier d'une série de documents pontificaux qui tendront à se multiplier sous le pontificat de Jean-Paul II. Un deuxième corpus est constitué par les *encycliques*, « expressions privilégiées du Magistère ordinaire du pape », dont Paul VI avait renoncé à se servir après la crise d' *Humanae vitae* (1968) et auquel son successeur redonnera toute son importance dans la grande tradition léonine. Dans l'une des quatorze encycliques de son long pontificat, Jean Paul II rappellera avec force les prérogatives du Magistère pétrinien : « Il a le devoir d'avertir, de mettre en garde, de déclarer parfois inconciliable avec l'unité de la foi telle ou telle opinion qui se répand » écrit-il dans *Ut unum sint* (25 mai 1995). Dans le même temps, il se montrera disposé à écouter « la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission ». Un troisième corpus est constitué par les documents (déclarations, instructions, réponses, jugements) produits par la Congrégation pour la doctrine de la foi. Des fameuses instructions sur la théologie de la libération des années quatre-vingts à la si controversée déclaration *Dominus Iesus* (6 août 2000) sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église, le nombre des interventions de la congrégation n'a cessé d'augmenter depuis l'arrivée à sa tête, en novembre 1981, de l'un des théologiens les plus influents de la majorité conciliaire, le cardinal allemand Joseph Ratzinger, le futur Benoît XVI. D'aucuns ont pu parler d'un « gonflement » (*gonfiamento*) progressif des documents publiés par la congrégation¹⁹. Un quatrième ensemble de textes est représenté par les *travaux* de la Commission théologique internationale constituée en 1969, à la suite d'une requête exprimée par le premier synode des évêques, et « composée de théologiens de diverses écoles et nations qui se distinguent par leur science théologique et leur fidélité envers le magistère de l'Église » (selon les statuts provisoires de 1969²⁰). On pourrait y ajouter un cinquième corpus,

Thème

18 Chr. THEOBALD, « Mutations et remises en cause théologiques », in *Histoire du christianisme*. T. 13 : Crises et Renouveau, de 1958 à nos jours, sous la responsabilité de J.-M. Mayeur, Paris, 2000, pp. 185-191.

19 G. RUGGIERI, « La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio », *Cristianesimo nella storia*, 21/1 (2000), p. 107.

20 Commission théologique internationale, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, 1988.

dont le statut doctrinal est moins clair, composé des différents livres publiés par les papes de l'après-concile comme les livres-entretiens avec un philosophe (Jean Guittou²¹), un journaliste (André Frossard, Vittorio Messori, Peter Seewald²²), un sociologue (Dominique Wolton²³), les ouvrages à caractère autobiographique de Jean-Paul II²⁴, ou encore les trois volumes de Joseph Ratzinger-Benoît XVI sur Jésus de Nazareth.

L'évolution la plus récente suggère donc une diversification des supports de communication de la parole papale au risque parfois de sa banalisation. Qu'il s'agisse de ses nombreuses interviews aux grands journaux italiens et internationaux, de ses conférences de presse improvisées dans l'avion au retour de ses voyages apostoliques, ou encore de ses fameux tweets, le pape François a considérablement étendu les moyens de faire entendre le message de l'Évangile dans le monde globalisé et connecté d'aujourd'hui. Le regard rétrospectif de l'historien oblige pourtant à reconnaître que tous ses prédécesseurs depuis Léon XIII ont contribué, à leur manière, à une évolution qui a transformé le pouvoir magistériel du pontife romain en une autorité morale véritablement universelle.

Né en 1959, Philippe Chenaux est professeur d'histoire de l'Église moderne et contemporaine à l'université du Latran à Rome. Parmi ses nombreux ouvrages : Pie XII, diplomate et pasteur, Paris, Cerf, 2003 ; « Humanisme intégral » (1936) de Jacques Maritain, Paris, Cerf, 2006 ; De la chrétienté à l'Europe : les catholiques et l'idée européenne au xx^e siècle, Tours, CLD, 2007 ; L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989), de Lénine à Jean-Paul II, Paris, Cerf, 2009 ; Paul VI, Paris, Cerf,

Philippe
Chenaux

21 J. GUITTON, *Dialogues avec Paul VI*, Paris, 1967.

22 *N'ayez pas peur. André Frossard dialogue avec Jean-Paul II*, Paris, 1982 ; JEAN PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, avec la collaboration de Vittorio Messori, Paris, 1994 ; BENOÎT XVI, *Lumière du monde. Le Pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald*,

Paris, 2010.

23 Pape FRANÇOIS, *Rencontres avec Dominique Wolton. Politique et société. Un dialogue inédit*, Paris, 2017.

24 *Ma vocation. Don et mystère*. Paris, 1996 ; *Levez-vous. Allons!*, Paris, 2004 ; *Mémoire et identité. Conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, 2005

Le magistère de l'Église catholique et les déviations doctrinales

Le cas du père Dupuis



Bernard
Pottier

Depuis toujours, l'Église veille à enseigner l'Évangile dans toute sa pureté, à « garder le dépôt » (1 *Timothée* 6,20), et donc à éviter que se répandent de fausses interprétations de la Bonne Nouvelle, « des fables et des généalogies sans fin » (1 *Timothée* 1,4), un « évangile différent » (*Galates* 1,6.8.9). S'il paraît inévitable que naissent ici ou là des hérésies (voir 1 *Corinthiens* 11,19), il est aussi indispensable de les dénoncer et de les 'anathématiser' (*Galates* 1,9).

Le concile Vatican II semble être le premier et le seul de tous les conciles à n'avoir formulé aucun anathème contre des pensées déviantes. Est-ce l'indice d'une faiblesse, ou d'un renouveau herméneutique ? Juste après le Concile, le pape Paul VI a voulu réorganiser la Curie romaine (I) et le rapport du Magistère aux théologiens s'est précisé (II). Il y a une vingtaine d'années, bien des choses ont évolué dans la *Procédure pour l'examen des doctrines* (III), non sans susciter certaines critiques (IV) ou des propositions locales complémentaires (V). À titre d'exemple, nous exposerons le cas du Père Dupuis, sj (VI), avant de tirer quelques conclusions sous forme de suggestions possibles (VII).

I. La réorganisation de la Curie romaine après Vatican II

Après le concile Vatican II, le pape Paul VI entreprit de réformer la Curie romaine. Il le fit à travers deux documents, le premier plus général, le second plus précis. C'est ainsi que le Saint-Office disparut pour laisser place à la *Congrégation pour la doctrine de la foi*¹. Plus tard, le pape Jean-Paul II publia une Constitution apostolique dans le but de continuer à remodeler la Curie romaine, et en particulier la CDF. Voici les titres de ces trois documents importants ; il n'y en a pas de plus récents sur ces questions.

1965	<i>Integrae servandae</i>	Motu proprio	Paul VI
1967	<i>Regimini Ecclesiae universae</i>	Motu proprio	Paul VI
1988	<i>Pastor Bonus</i>	Constitution apostolique	Jean-Paul II

Nous nous permettons de citer ici un tiers du premier de ces trois documents, qui est donc très bref. Cette citation se justifie par les renseignements historiques très précis qui y sont apportés par le pape lui-même.

1 Désormais, nous utiliserons l'abréviation CDF. On peut trouver la liste com-

plète des documents publiés par la CDF sur : <http://www.vatican.va/> 

C'est le 21 juillet 1542 que Notre prédécesseur, d'heureuse mémoire, Paul III, a fondé, par la Constitution apostolique *Licet ab initio*, la sacrée Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle. Il la chargea spécialement de poursuivre les hérésies, et par conséquent de réprimer les délits contre la foi, de proscrire les livres et de nommer des inquisiteurs dans toute l'Église. Son autorité s'étendit bien souvent à d'autres questions, à cause de leur difficulté ou de leur importance spéciales.

En 1908, le titre d' « Inquisition romaine et universelle » ne répondant plus aux circonstances du temps, S. Pie X décida, par la Constitution *Sapienti Consilio*, qu'elle serait désormais appelée « Congrégation du Saint-Office ».

Mais parce que l'amour parfait bannit la crainte (1 Jean 4,18), la protection de la foi sera mieux assurée par un office chargé de promouvoir la doctrine, qui donnera de nouvelles forces aux hérauts de l'Évangile, tout en corrigeant les erreurs et en ramenant avec douceur dans la bonne voie ceux qui s'en sont écartés. Par ailleurs, le progrès de la culture humaine, dont l'importance pour la religion ne doit pas être négligée, veut que les fidèles suivent plus pleinement et avec plus d'amour les directives de l'Église s'ils voient bien la raison d'être des définitions et des lois, autant du moins que cela est possible en matière de foi et de mœurs.

C'est pourquoi, pour que cette sacrée Congrégation s'acquitte plus parfaitement de la tâche qui lui incombe, c'est-à-dire promouvoir la saine doctrine et l'accomplissement par l'Église de ses plus importantes tâches d'apostolat, en vertu de Notre suprême autorité apostolique, Nous avons décidé ce qui suit en vue de changer son nom et son règlement :

1. Cette Congrégation, qui s'appelait jusqu'à maintenant Sacrée Congrégation du Saint-Office, s'appellera désormais *Congrégation pour la Doctrine de la Foi*. Elle aura pour tâche de défendre la doctrine de la foi et des mœurs dans l'univers catholique tout entier.

La même présentation, plus positive que défensive, de la CDF est exposée par celui qui en sera le Cardinal-Préfet pendant près de 25 ans (1981-2005²). On sait en effet que beaucoup de grands intellectuels, comme Yves Congar³, comme Henri de Lubac et Pierre Teilhard

2 Joseph cardinal RATZINGER et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 18-23.

3 Voir, à titre d'exemple, Étienne FOUIL-

LOUX et Yves CONGAR, « Lettre du Père Congar à sa mère, présentée et annotée par Étienne Fouilloux », in *La Vie spirituelle*, Cerf, mars 2000, p. 135-144.

de Chardin⁴, ont souffert avant le concile des enquêtes du Saint-Office.

II. La collaboration du Magistère avec les théologiens après Vatican II⁵

Depuis Vatican II, le thème du rapport entre théologie scientifique ou académique ou universitaire, et théologie ecclésiale ou magisté-rielle, a été repris plusieurs fois par le magistère ordinaire. Après une allocution du pape Paul VI en 1966, la *Commission Théologique Internationale* (CTI), fondée en 1969⁶, s'est immédiatement mise au travail et le thème fut élaboré sous différents angles d'approche, jusque tout récemment (2012). Il y eut en parallèle une intervention de la CDF et une autre de la *Commission Biblique Pontificale* (CBP). Sans doute serait-il utile également de tenir compte d'un *Motu proprio* du pape Jean-Paul II, *Ad tuendam fidem*. Voici la chronologie de ces textes.

1966	Paul VI	<i>Libentissimo sane animo</i>
1972	CTI	L'unité de la foi et le pluralisme théologique
1975	CTI	Magistère et théologie
1989	CTI	L'interprétation des dogmes
1989	CDF	<i>Professio fidei</i>
1990	CDF	<i>Donum veritatis</i> . Sur la vocation ecclésiale du théologien
1993	CBP	L'interprétation de la Bible dans l'Église
1998	Jean-Paul II	<i>Ad tuendam fidem</i> . Lettre apostolique – <i>Motu proprio</i>
2010	Benoît XVI	<i>Verbum Domini</i> . Exhortation apostolique post-synodale
2012	CTI	<i>La teologia oggi: prospettive, principi e criteri</i>

Bernard
Pottier

Dans notre article des *ET-Studies* signalé à l'instant, nous avons étudié les rapports entre le Magistère et les théologiens, en considérant ceux-ci tant comme chercheurs que comme enseignants. Nous avons ensuite signalé quelques tensions récentes entre ces deux formes de théologie, en particulier dans le dialogue interreligieux (Dupuis et *Dominus Iesus* 2000), dans le dialogue œcuménique (*Communio Notio* 1992 et Balamand 1993), en ecclésiologie (la controverse Ratzinger-Kasper 1992-2001) et dans le dialogue avec la société (post) séculière (Habermas 2004 et Ratisbonne 2006).

4 Voir M.-G. LEMAIRE, « Henri de Lubac, défenseur de Teilhard : un cas de conscience », in *Nouvelle Revue Théologique* 139/4 (2017) 571-586.

5 Voir Bernard POTTIER, « Théologie scientifique et théologie ecclésiale. Prendre soin du corps vivant de l'Église »,

in *ET-Studies* 7/1 (2016), 107-127. Ici p. 111-112.

6 Les textes de cette Commission, de même que ceux de la Commission Biblique Pontificale, ne font pas partie du Magistère de l'Église. Ceux de la CDF en font partie et en constituent le degré le plus bas.

En tout cas, malgré tout cela, la communauté internationale des théologiens, dans leur diversité, a toujours désiré une collaboration franche avec le Magistère, comme l'exprime la conclusion de la Réunion de la FIUC⁷ à Paris, 13-15 avril 2015 :

Notre collaboration doit et peut s'appuyer sur un acte de confiance mutuelle, sans cesse à renouveler, et sur une prise de conscience commune : sur le plan mondial, l'Église ne peut affronter le défi d'un aggiornamento sérieux de la tradition de sa foi et de ses figures concrètes et institutionnelles sans une expertise théologique de haut niveau. Cela suppose que les pasteurs reconnaissent que les théologiens et les théologiennes, à la fois comme individus et comme « communauté » intellectuelle publique, exercent dans l'Église et au sein de la société la mission d'un véritable *magisterium*, comme on le disait autrefois⁸, qui, bien évidemment, est sans cesse à accorder au magistère pastoral. Dans la réforme actuelle des structures de l'Église en vue de sa mission évangélisatrice, comment envisager la création d'espaces de dialogue où la compétence de la communauté des théologiens et de théologiennes, dans toute sa diversité, puisse être prise en compte ? Comment envisager des lieux de délibération permanente, ouverte et transparente, qui réunissent théologiens et théologiennes avec les pasteurs, à tous les niveaux de l'Église : dans les Églises locales, sur le plan national, continental, international, et dans toutes les structures visant le discernement dans la synodalité ? Ces questions méritent une attention sérieuse pour le bien de l'Église et l'accomplissement de sa mission.

Thème

III. La Congrégation pour la doctrine de la foi : *Ratio agendi* (1997)

Malgré cette intention déclarée et sincère de l'immense majorité des théologiens catholiques, des problèmes peuvent quand même surgir. C'est pourquoi la CDF a révisé la procédure qu'elle avait établie en 1971⁹, en promulguant un nouveau document le 29 juin 1997, intitulé simplement *Ratio agendi*¹⁰. Cette procédure a donc exactement vingt ans aujourd'hui. Le cas du P. Dupuis a été l'un des premiers à être examiné selon cette procédure, puisque le livre incriminé date de la même année 1997. Voici la déclaration d'intention de ce document, dans son tout premier article.

Art. I. La *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* est chargée de promouvoir et de protéger la doctrine concernant la foi et les mœurs dans le monde catholique tout entier¹¹ [1]. Ce faisant, elle sert la vérité et sauve-

7 Fédération Internationale des Universités Catholiques.

8 Voir Yves CONGAR, « Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'. Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs », in *Revue*

des sciences philosophiques et théologiques 60 (1976) 85-98 et 99-112, repris (ch. XI et XII) dans *Église et papauté*, Cerf, 2002 (NdA).

9 <http://tiny.cc/ratio-agendi> : *Nova agendi ratio in doctrinarum examine*

10 http://www.vatican.va/roman_curia/

garde le droit qu'a le Peuple de Dieu à recevoir le message de l'Évangile dans sa pureté et son intégrité. En conséquence, afin que la foi et les mœurs ne subissent pas de tort à cause d'erreurs répandues de multiples manières, elle a aussi le devoir d'examiner les écrits et opinions qui apparaissent dangereux ou contraires à la rectitude de la foi¹² [2].

Avant d'analyser ce document, il est sans doute utile de rappeler quelles sont les personnes qui travaillent dans cette Congrégation.

Un site officiel du Vatican décrit de manière simple la CDF¹³. Voici ce qu'on peut y lire: «La Congrégation est constituée, pour le moment, de 23 membres — cardinaux, archevêques et évêques provenant de 17 nations diverses. [...] De plus, 47 autres personnes, 'Ufficiali', 'Scrittori', 'Ordinanze', lui prêtent un service stable. [...] La Congrégation est assistée d'un collège de 28 consultants». Le site fournit le nom des principaux responsables actuels de la CDF.

Abordons maintenant les six pages subdivisées en 29 articles de la *Ratio agendi*. Lorsqu'un propos déviant est signalé à la CDF, quel est son parcours d'examen? Un schéma vaut parfois mieux que de grandes explications. Partons de l'ébauche ci-dessous.

- I. Bureau
 - > Congresso
- II.
 - > Bureau
 - > Congresso >>> 3 possibilités: Examen ordinaire (ou autorités locales / ou procédure d'urgence: cf. IV)
- III. Examen ordinaire
 - A. Phase interne (secrète)
 - > 2 experts ou plus + Relator pro auctore
 - > Rapport du Bureau, imprimé
 - > Consulta + l'Ordinaire concerné
 - > Session ordinaire (pape averti) >>> Phase externe
 - B. Phase externe
 - > L'Ordinaire averti
 - > L'auteur averti (reticito nomine¹⁴) + choix de son conseiller
 - > 3 mois pour répondre par écrit
 - [> Rencontre éventuelle avec l'auteur]
 - > Congresso
 - Session ordinaire (approbation du pape)
 - [Si du neuf émerge, reprise d'étapes antérieures]
- IV. Procédure d'urgence
- V.
 - > Soit ça se termine bien: non-lieu ou l'auteur se corrige suffisamment
 - > Soit des mesures adéquates:
 - ou l'excommunication *latae sententiae*¹⁵ sans possibilité de recours.
 - ou les autres sanctions normales.

11 ^[1] Voir Const. Ap. *Pastor bonus*, art. 48: AAS 80 (1988) 873.

12 ^[2] Voir *Ibid*, art. 51, 2^o et *Regolamento proprio della Congregazione per la dottrina della Fede*, art. 4b.

13 http://www.vatican.va/roman_curia/

14 « En taisant le nom » de l'accusateur,

du plaignant.

15 Autrement dit, qui s'applique dès la commission du délit (qui doit être spécifié dans le Code: il s'agit ici d'hérésie, d'apostasie ou de schisme), à la différence de l'excommunication *ferendae sententiae*, qui doit être notifiée.

Au cours de la « Procédure pour l'examen des doctrines », du côté de la CDF, les acteurs sont les suivants, par ordre d'importance et d'autorité (et non par ordre chronologique d'intervention, au contraire du schéma) :

- la « session ordinaire » (plénière), rassemblant une ou deux fois par an les cardinaux, archevêques et évêques de la CDF, provenant du monde entier + exceptionnellement d'autres personnes
- la *Consulta* ou assemblée des consultants
- le *Congresso*, rassemblant presque chaque semaine les membres résidant à Rome
- le bureau, quotidiennement au travail
- les deux experts et le *relator pro auctore*, désignés pour une procédure précise

Les acteurs extérieurs sont les suivants, cités également par ordre d'importance et d'autorité :

- le Souverain Pontife lui-même
- l'Ordinaire, qui est l'évêque ou le supérieur religieux de l'auteur examiné
- l'auteur lui-même
- un conseiller que l'auteur peut choisir, approuvé par l'Ordinaire (voilà un acteur qui n'existait pas en 1971).

Thème

En quoi cette procédure améliore-t-elle la précédente ? En 1997, le rôle du bureau est davantage explicité. En 1971, on n'envisage que deux procédures possibles : la procédure extraordinaire, très rapide, traitée au § 1 ; la procédure ordinaire traitée en second (§§ 2-18, i.e. tout le reste du document). Tandis qu'en 1997, le document envisage trois procédures possibles, avec une phase commune d'aiguillage au début : une procédure qui renvoie aux autorités locales, traitée en premier (art. 2-5) ; puis les deux procédures de 1971, mais exposées dans l'ordre inverse : d'abord la procédure ordinaire (art. 3-22), ensuite la procédure extraordinaire (art. 3-5 et 23-27).

Dans aucun des deux documents, on n'explique la manière dont la CDF, ou le bureau, sont avertis de propos déviants chez un théologien. En fait, il s'agit proprement de délations, d'accusations faites par une (ou plusieurs) personne(s) quelconque(s), compétente(s) ou non, et qui s'adresse(nt) directement à la CDF. Nous verrons que dans les normes proposées par la Conférence épiscopale australienne en 1999, la question de la délation est traitée de manière précise et spécifique.

1. En 1997, la procédure ordinaire est, d'une part améliorée de deux manières, et d'autre part aggravée, semble-t-il, en fin de document, d'une clause concernant les sanctions. L'amélioration principale (art. 17) consiste en la nomination d'un conseiller que l'auteur peut

se choisir, et qui fonctionnera comme son conseiller durant toute la phase externe de la procédure. Ce conseiller extérieur à la CDF pourra participer à certaines rencontres officielles. Son rôle n'est pas à confondre avec celui de *relator pro auctore*, qui est prévu par la procédure de 1971 aussi bien que de 1997, et qui est choisi parmi les membres de la CDF et est censé présenter le point de vue de l'accusé.

2. La seconde amélioration se situe en amont, pendant la phase interne. L'Ordinaire de l'auteur, tenu au secret, sera obligé de participer à la *Consulta* (art. 12). Nous parlerons plus loin des art. 28-29, « Mesures disciplinaires », évoquant l'hérésie, l'apostasie et le schisme, mots qui n'apparaissent pas en 1971.

IV. L'article du Père Örsy en 1998 concernant *Ratio agendi*

Quelques mois seulement après la promulgation de cette nouvelle « Procédure pour l'examen des doctrines », un professeur de droit canonique d'origine hongroise, Ladislav M. Örsy sj, né en 1921 (et encore en vie, semble-t-il), ayant enseigné à la Grégorienne et résidant désormais aux États-Unis, écrivit un article analysant directement ce document. En voici le titre : « Are church investigation procedures really just¹⁶ ? ».

Bernard
Pottier

Ratio agendi, écrit le Père Örsy, commence par annoncer l'examen de doctrines, mais se termine par le jugement d'une personne. Ce retournement s'opère au moment du passage de la phase interne à la phase externe. Örsy salue la nouveauté de la présence d'un conseiller, qui n'est pas un avocat de la défense au sens juridique du terme, mais plutôt une personne privée qui soutient et assiste. Il regrette le maintien de la règle de l'anonymat des accusateurs (art. 17), qui ne diffère en rien des normes de 1971. L'auteur examiné doit répondre par écrit, il n'a pas le droit d'apparaître en personne devant ses juges. Il peut y être invité éventuellement, mais ce n'est qu'une possibilité (art. 18). Il souligne l'inquiétante nouveauté des articles 28-29 qui évoquent l'excommunication, affirment l'impossibilité du recours, et sont dotés, et eux seuls, d'une approbation spéciale (*in forma specifica, contrariis quibuslibet non obstantibus*) de la part du Souverain Pontife.

Après cette description, l'auteur en vient à comparer cette procédure à la sagesse législatrice de notre temps (*The legal wisdom of our age*). À chaque fois, il énonce un principe général, qui n'est pas respecté par la

16 Ladislav ÖRSY, *Doctrine and Life* 48 (1998) 453-465: voir <http://tiny.cc/ladislav-orsy/>, sans pagination dans l'original sur le site.

procédure romaine, et montre souvent en quoi la procédure romaine pourrait s'améliorer.

1.¹⁷ *La justice exige une définition précise de l'offense.*

Parler de propositions erronées et d'opinions dangereuses est trop vague, et parfois subjectif. Il faudrait au moins faire allusion à la « hiérarchie » des vérités que le concile Vatican II a mise en avant (*Unitatis redintegratio*, n. 11).

2. *La justice est mieux servie quand, lors du procès, les rôles respectifs du juge, du plaignant (prosecutor) et du défendeur sont soigneusement distingués.*

Ce n'est pas le cas ici. Tous les acteurs du procès sont membres de la CDF, les enquêteurs, les consultants, les membres du bureau, et même le *relator pro auctore* : ils sont tous juges et partie à la fois. Seul l'auteur, son conseiller (absent en 1971), et l'Ordinaire (davantage présent en 1997), sont extérieurs.

3. *L'équité, qui est la perfection de la justice, postule que chacune des parties opposées ait une occasion semblable de plaider sa cause devant le juge.*

Thème

Durant toute la phase interne, l'auteur est non seulement absent mais ignorant de ce qui se passe. Or c'est la phase où l'on établit le sens de ses écrits. Le langage des chercheurs, immergés dans la culture contemporaine, et celui des examinateurs romains sont souvent très différents. La probabilité de malentendu est énorme. Si l'enquête interne conclut à l'erreur, des dizaines de personnes sont mises au courant, y compris le pape, et l'auteur, lui, n'est toujours averti de rien. *A fortiori*, il n'a pas eu droit à la parole. Sa réputation est atteinte sans qu'il le sache.

4. *Le devoir du juge est de présumer l'innocence de l'accusé (et de le protéger) jusqu'à ce que l'évidence prouve, au-delà de tout doute raisonnable, qu'il est coupable.*

La présomption d'innocence n'est nulle part évoquée en 1997.

5. *Tout ce qui affecte une sentence publique doit être fait ouvertement: non seulement il faut que justice soit faite, mais il faut encore que l'on voie que justice est faite.*

La vertu de justice forge l'unité de la communauté. Tout jugement dans l'Église doit être un témoignage de justice évangélique, renforçant en chacun sa confiance en l'Église et son sentiment d'appartenance à son Corps. Sans exclure prudence et discrétion, et même parfois confidentialité, un procès ne concerne jamais un individu seul, mais le membre d'une communauté, qui se trouve blessée si cet individu en est rejeté, même pour un juste motif.

6. *La possibilité de l'appel fait partie intégrante d'un bon système juridique.*

Refuser tout appel signifie que le prononcé est infaillible. Le pape lui-même est impliqué, l'instance du plus haut niveau, pour une affaire qui n'a peut-être jamais été traitée à un autre échelon, localement par exemple. La peine d'excommunication automatique (*latae sententiae*) punit à la fois l'individu et la communauté à laquelle il appartient. Beaucoup de théologiens et de canonistes sont en faveur d'une suppression pure et simple de cette peine, que le dernier *Code de Droit Canonique* a quand même maintenue dans des cas de plus en plus rares.

Bernard
Pottier

Le Père Örsy conclut à la nécessité d'un climat de confiance pour le travail théologique, et en particulier pour les jeunes théologiens, car l'Église ne peut attirer de vrais talents intellectuels et spirituels en théologie que si le climat qui l'entoure est encourageant et dynamisant.

V. La Conférence épiscopale australienne et son Examen d'orthodoxie (1999)

La «Minute 45» de la Conférence épiscopale australienne sur le même sujet se présente assez différemment de *Ratio agendi*. Elle a été mise au point en 1999¹⁸, après l'article d'Örsy. On pourrait penser que le document australien tient compte, directement ou indirectement, des critiques et suggestions faites par le professeur de droit canonique.

Présentons d'abord le plan de la *Minute* australienne de 12 pages, tel que nous l'avons traduit.

18. À la fin du document, on peut lire en effet «April 1999 Minute 45».

Conférence des Évêques catholiques d'Australie
Commission épiscopale pour la doctrine et la morale

Déclaration de politique L'examen de l'orthodoxie théologique

Introduction (p. 1-3)

A. Le dialogue entre Évêques et théologiens (p. 4-7)

Procédure pour un dialogue de confiance

1. Définitions
2. Résolution pastorale
3. Détermination de l'énoncé
4. Détermination de sa signification
5. Avis préliminaire sur l'orthodoxie

Procédure A – L'affaire est renvoyée à la Commission

Procédure B – L'affaire est renvoyée à des experts

6. Décision de l'Évêque et rapport au théologien

B. Renvois depuis le Siège Apostolique vers les Évêques (p. 7)

C. Examens doctrinaux par le Saint-Siège (p. 8)

D. Plaintes concernant l'orthodoxie (p. 8-12)

Procédure pour résoudre les plaintes concernant l'orthodoxie

1. Définitions
2. Résolution pastorale
3. La plainte
4. Renvoi à la Commission ou aux experts
5. Détermination de l'énoncé
6. Détermination de sa signification
7. Opinion préliminaire sur l'orthodoxie
8. Rapport à l'Évêque

Procédure A – La plainte est renvoyée à la Commission

Procédure B – La plainte est renvoyée à des experts

9. Décision de l'Évêque et rapport au théologien

Thème

Pour commencer, l'ample introduction¹⁹ met en évidence l'aide précieuse que peuvent apporter les théologiens aux évêques et à l'Église, et en particulier les théologiens engagés dans la *Commission épiscopale pour la doctrine et la morale*, mais pas seulement eux. Il ne s'agit pas purement d'une *captatio benevolentiae*. D'entrée de jeu, on décide de ne pas considérer les théologiens comme des adversaires potentiels, mais plutôt comme de vrais collaborateurs sérieux, par principe soucieux d'orthodoxie.

19 Qui contraste avec l'Article 1 assez sec de *Ratio agendi*, cité plus haut. Le texte de 1971 n'avait même pas d'introduction.

Comme on peut le constater, on envisage quatre situations, mais tout le poids de la réflexion se porte sur la première et la quatrième (A et D), les deux autres (B et C) concernant les rapports éventuels d'un évêque australien avec la CDF, tels qu'évoqués dans *Ratio agendi*. Ces deux parties médianes B et C, très courtes, ne font même pas une demi-page chacune.

Intéressons-nous aux situations A et D qui se passent au niveau local de l'Australie. Les deux situations présentent des similitudes, comme le plan le révèle aisément, mais la distinction qui est faite est très importante. La situation A suppose un conflit entre un évêque et un théologien de métier dans l'exercice de sa profession. La situation D suppose une plainte formulée par un fidèle chrétien quelconque à l'endroit d'un théologien de métier. Cette distinction est capitale, car d'une certaine manière elle différencie ce qui est de l'ordre professionnel, ministériel, hiérarchique même, et ce qui est de l'ordre d'une plainte spontanée, adressée par quelqu'un qui n'est peut-être pas un spécialiste, et qui a été dérangé, à tort ou à raison, par les propos d'un théologien. Au fond, cette partie essaie de cadrer tout un ensemble de délations anonymes qui étaient souvent adressées directement aux plus hautes autorités, et que celles-ci traitaient avec le plus grand sérieux, tout en taisant l'origine des délations (le fameux *reticito nomine* de l'art. 17).

La facture anglo-saxonne de ce document est patente. Il est beaucoup plus analytique, descriptif, pragmatique. On commence par une série de définitions précises. Dans la situation A, on définit l'évêque, la commission, les experts, l'énoncé, le théologien, et dans la situation D on y ajoute la définition de la plainte et du plaignant. Dans les deux situations, on essaie de trouver d'abord une *Résolution pastorale*, c'est-à-dire un accord à l'amiable. Dans les deux situations également, on doit déterminer l'énoncé (*statement*), et même déterminer la signification de l'énoncé (*meaning*). On veut donc objectiver ce qui est reproché, le formuler succinctement pour éviter les accusations trop générales, le circonscrire pour préciser de quoi on parle et éviter les allégations floues; on doit même s'assurer que la signification de cet énoncé est bien comprise de part et d'autre de la même manière, pour éviter au maximum le dialogue de sourds que l'on rencontre trop souvent en pareils cas.

Bernard
Pottier

La situation A s'intitule *Dialogue entre Évêques et théologiens* et propose une procédure pour un *Dialogue de confiance*. Cette dernière formule provient du document *Donum veritatis* de la CDF en 1990, au n. 40. Le ton n'est pas d'emblée à l'accusation et les termes essaient d'honorer la présomption d'innocence. Les sections A 5 et 6 ressemblent, en miniature si l'on peut dire, au procès tenu à la CDF. Notons cependant que le théologien est averti d'emblée à hauteur de la section A 3, dès avant la procédure d'examen proprement dite, et qu'il peut se choisir un conseiller tout de suite (A 4.4), même avant l'examen décrit aux sections A 5 et 6. Il n'y a donc pas cette succession d'une phase interne secrète, puis

d'une phase externe relativement tardive, comme cela existe à la CDF, aussi bien dans la description de 1971 que dans celle de 1997. On notera enfin l'absence de rapporteur *pro auctore*, dont le Père Œrby estimait qu'il ne pouvait être juge et partie, enquêteur et défenseur. À la section A 6, on rappelle le critère de la *Professione fidei* de 1989. L'évêque prend une décision. Si le théologien ne l'accepte pas, l'évêque peut entamer une nouvelle procédure selon les normes du Droit canonique.

La situation D est intitulée *Plaintes concernant l'orthodoxie*. Le titre est précis au regard du *Dialogue* présenté dans la situation A. Les six sections précédentes sont augmentées ici de trois autres, dont la plus importante est la description précise de la plainte à la section D 3. Dans cette procédure, le plaignant est obligé de se manifester clairement. « Si l'évêque juge que la plainte est sans fondement, il en avertira le plaignant par écrit » (D 3.4), et l'affaire s'arrêtera là. Sinon, l'évêque communiquera immédiatement le nom du plaignant et sa plainte au théologien. L'anonymat, qui créait tant de problèmes, est ici complètement évacué. Plaignant et théologien peuvent tous deux se choisir un conseiller (section D 6.4). Le choix possible et libre d'un conseiller pour le plaignant comme pour l'accusé, et qui seront connus de l'évêque et des experts, introduit un élément d'objectivité dans la confrontation de ces deux personnes qui sont ou seront sans doute fortement impliquées émotionnellement et affectivement dans la démarche. Ce choix permet aussi, dans certains cas, de relever le niveau intellectuel du débat, car le conseiller est censé être choisi aussi pour sa compétence théologique. Pour le reste, la procédure suit d'assez près celle de la situation A. Si l'orthodoxie du théologien est reconnue, l'affaire se clôt avec la décision de l'évêque et un rapport écrit transmis au théologien et au plaignant. La 'Minute' ne dit rien pour le cas contraire.

Thème

VI. Le procès Dupuis (1997-2004)

En 1989, le livre du P. Jacques Dupuis, sj, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*²⁰, traduit en anglais, italien et espagnol, fut bien reçu des théologiens. Allait suivre un autre ouvrage de 650 pages, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, qui parut presque simultanément fin 1997 en anglais, en français²¹ et en italien, l'année même de *Ratio agendi*.

20 Coll. 'Jésus et Jésus-Christ' 39, Paris, Desclée, 1989.

21 Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio Fidei 200, Paris, Cerf, 1997 (cité désormais *Toward*). Le Père Dupuis ayant enseigné la théologie en Inde depuis 1959, écrivait plus facilement en anglais qu'en français ou en italien. La traduction portugaise sortit en 1999

et l'espagnole en 2000. – À partir d'ici, l'essentiel de notre information provient de Gerald O'COLLINS sj, *On the Left Bank of the Tiber*, Gracewing, Leominster (UK), 2013, chap. 8 « The Dupuis Case », p. 213-251 [cité désormais O'C]. On en trouvera un résumé sur <http://tiny.cc/dupuis-case> , intitulé *A look back on Dupuis' skirmish with the Vatican*, by G. O'Collins.

Ce dernier livre fut dénoncé à la CDF, paraît-il, par deux de ses collègues de l'Université Grégorienne (O'C 217). Le Père Dupuis, jésuite belge, avait alors 74 ans. Ayant quitté l'Inde en 1984, il était rapidement devenu un *first-rate teacher* à la Grégorienne (O'C 214). L'année suivante, il fut nommé directeur de la revue *Gregorianum*, charge qu'il assura jusqu'en 2002. De 1985 à 1995, il est en outre consultant officiel au *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* et contribua à la rédaction du document *Dialogue et Mission* 1991 (O'C214).

La parution de son livre *Toward* fut d'abord saluée par une série de recensions positives, quelques-unes se firent ensuite plus négatives. Dès le début de l'année 1998, diverses réunions se sont tenues à la CDF pour discuter de ce livre²², à l'insu total de son auteur, et ce n'est que le 2 octobre 1998 que le P. Dupuis fut approché par le Général des Jésuites, le P. Peter-Hans Kolvenbach, qui lui remit un texte de neuf pages, exposant 14 thèses qui s'opposaient à *Toward*²³. On lui donna trois mois pour répondre à ces chefs d'accusation. C'était la première fois que le Père Dupuis entendait parler de cette enquête menée à son sujet depuis presque un an.

La première réaction du Père Dupuis, de santé fragile, fut très simple : il tomba malade et dut être hospitalisé deux semaines. Le Doyen de la Faculté de Théologie de l'Université Grégorienne choisit le Père australien Gerald O'Collins sj comme conseiller, selon l'article 17 de la procédure établie l'année précédente (O'C 219). Ce conseiller, qui avait été lui-même Doyen de la Faculté de Théologie de la PUG de 1985 à 1991, à la lecture de ce premier courrier venant de la CDF, regretta la *Poor quality of much of the material contained in the fourteen theses* (« la mauvaise qualité de beaucoup de matériaux contenus dans les quatorze thèses », O'C 219). Certaines des formules reprochées au P. Dupuis avaient été également reprochées au pape Jean-Paul II lui-même, notamment sur le caractère paternel et maternel de Dieu, ou dans le cadre de ses rencontres d'Assise en 1986, et plus tard en 2002 (O'C 220-222).

Bernard
Pottier

Certains théologiens *importants* se sont étonnés de cette mise en examen. Le cardinal Franz König (1905-2004), ancien archevêque de

22 Selon O'C 217, le lundi 30 mars et le samedi 4 avril 1998 [sic] (probablement le *Congresso*) et le mercredi 10 juin 1998, une session ordinaire « included a number of cardinals ». Une semaine plus tard, le pape Jean-Paul II donna son accord pour démarrer la phase externe. – Toute notre chronologie du procès est corroborée par les deux textes de Dupuis lui-même dans William R. BURROWS (éd.), *Jacques Dupuis Faces the Inquisition: Two Essays by*

Jacques Dupuis on Dominus Iesus and the Roman Investigation of His Work, Pickwick, Eugene (Oregon), 2012. – Cet ouvrage de xxviii + 197 pages reproduit, aux chapitres 2 et 3 (p. 26-102) deux écrits inédits de Dupuis, respectivement du 26 novembre 2000 et du 7 mars 2001, que nous avons voulu utiliser le moins possible, par souci d'objectivité.

23 « Fourteen theses challenging *Toward* », O'C 218.

Vienne, publia dans *The Tablet* le 16 janvier 1999, un article de deux pages 'In Defence of Fr Dupuis' et donna une interview à *Trenta giorni* le mois suivant. L'Archevêque de Calcutta, Mgr D'Souza le défendit également. Le cardinal Ratzinger répondit dans *The Tablet* par une lettre ouverte au cardinal König, parlant d'un simple dialogue confidentiel entre la CDF et le Père Dupuis. À la fin de l'année 1998, le P. Giovanni Odasso avait publié un livre de théologie biblique étayant les écrits de Dupuis (*Bibbia e religioni*, Urbaniana UP). D'autres théologiens comme les P. René Latourelle, sj, Gustavo Gutiérrez, op, et Jon Sobrino, sj, soutinrent le Père Dupuis (O'C 222-225).

Les *Louvain Studies* publièrent un compte-rendu que le P. O'Collins juge équitable, tandis que la *Revue thomiste* offrit un long texte, signé par toute la rédaction²⁴, qu'il qualifie de « bizarre going back to a dead past ».

Le P. Dupuis aurait voulu répondre à tous ces compte-rendus, mais le Père Kolvenbach lui fit reporter ce travail. En revanche, dès son rétablissement, le Père Dupuis se mit à l'ouvrage pour se positionner vis-à-vis des 14 thèses, et envoya 190 pages à la CDF, en décembre 1998, dans les délais impartis de trois mois. Il ne lui en fut pas accusé réception, indique le Père O'Collins. Après quoi, il tomba de nouveau malade en février 1999.

Thème

Une Session ordinaire de la CDF se tint le 30 juin 1999²⁵. Fin juillet 1999, la CDF envoya enfin une réponse signalant des propositions erronées, ambiguës, insuffisantes, dont le Père Dupuis devait rendre compte dans les trois mois²⁶. Ainsi l'éventuelle « rencontre personnelle » avec l'auteur (art. 18 de *Ratio agendi*) n'avait pas été jugée utile ou nécessaire.

La confidentialité ne lui étant plus imposée de manière stricte, en octobre 1999, le Père Dupuis répondit à certains compte-rendus dans *Rassegna* et *Louvain Studies* et en novembre 1999, il envoya 60 pages de réponse au second document-questionnaire de la CDF.

En janvier 2000, la CDF tint une assemblée plénière solennelle au cours de laquelle son cas fut à nouveau discuté. Le 16 juin 2000, le pape Jean Paul II approuva *Dominus Iesus* et approuva en même temps une (première) notification à publier une semaine après *Dominus Iesus*, à propos du livre de Dupuis. Le 1er septembre 2000, le Père Dupuis reçoit *Dominus Iesus* (encore sous embargo, 32 pages) et cette (première)

24 BONINO Serge-Thomas, op, « "Tout récapituler dans le Christ". À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux », *Revue Thomiste*, 1998/4, p. 591-630.

25 Voir <http://tiny.cc/cdf-dupuis> 'Notification'. Voir aussi le 'Commentaire' de cette notification en date du 12 mars 2001.

26 Voir O'C 226-227.

notification comptant 15 pages. Le 2 septembre 2000, le P. Kolvenbach rencontre Dupuis et O'Collins. Ils ont le week-end pour se préparer à la convocation du lundi matin (O'C 229-231).

Le 4 septembre 2000 à 9 heures 30, une rencontre met enfin en présence d'une part le cardinal Ratzinger, Mgr Bertone (créé cardinal en 2003) et Mgr Amato (créé cardinal en 2010), et d'autre part les Pères Kolvenbach, O'Collins et Dupuis. C'est la première rencontre *de visu*, c'est le premier dialogue oral, depuis la parution du livre presque trois ans auparavant, depuis le démarrage de l'instruction à la CDF deux ans et neuf mois auparavant, et depuis la première sermonne adressée au Père Dupuis un an et onze mois auparavant²⁷... Le cardinal Ratzinger et le P. Dupuis vivaient à Rome, pas très loin l'un de l'autre !

Le 5 septembre 2000, le texte *Dominus Iesus* paraît effectivement, celui que le pape Jean-Paul II avait approuvé le 16 juin 2000. Mais la notification concernant le Père Dupuis ne sortit pas la semaine suivante, comme cela était prévu, car celui-ci avait refusé de la signer la veille de la parution de *Dominus Iesus*, quand on le lui demanda. La CDF était donc obligée de récrire une nouvelle (deuxième) notification, que le pape approuva le 24 novembre 2000²⁸, et que le Père Dupuis signa le 16 décembre 2000, inquiet quand même, car il n'était pas d'accord.

Bernard
Pottier

La notification développe huit thèses positives, affirmatives, concernant en général le salut universel par le Christ Unique. Or six de ces huit thèses (toutes sauf 1 et 7) se terminent par une formule indiquant que celui qui ne tient pas cette thèse n'est pas catholique. On n'en dit pas plus, mais cette espèce d'anathème diffus à la fin du propos semble insinuer que le P. Dupuis ne tient pas cette thèse. Or ce n'est pas exact. Chacune de ces huit thèses, y compris les six qui se terminent de la façon indiquée, sont tenues par le P. Dupuis, même si celui-ci s'exprimerait parfois avec plus de nuances. C'est ce que le P. O'Collins appelle *this unjust style of implied accusation*, 'ce style injuste d'accusation implicite' (O'C 233).

Les craintes du P. Dupuis lors de la signature de la (deuxième) notification se sont révélées prémonitoires. En effet, le 27 février 2001, l'*Osservatore Romano* publia une notification de la CDF concernant le livre *Toward*, que Dupuis et O'Collins ne reconnurent pas comme étant celle signée le samedi 16 décembre 2000, mais bien une (troisième) notification, qui n'abandonnait pas le style évoqué, mais ajoutait un paragraphe à son

27 Cette entrevue est racontée par le menu aux pages O'C 232-235. Le P. Kolvenbach fit remarquer que, dans la notification, il n'y avait aucune référence paginale au livre incriminé. À la surprise

du cardinal Ratzinger, le P. Dupuis laissa entièrement la parole au P. O'Collins, qui parla pendant une heure.

28 Voir 'Notification', Préambule.

'Préambule'. L'explication se trouve peut-être tout à la fin de la 'Notification': « Au cours de l'audience du 19 janvier 2001, y est-il dit, le Souverain Pontife Jean-Paul II, à la lumière des derniers développements, a confirmé son approbation de la présente Notification²⁹ ». *Stricto sensu*, contrairement à ce qu'annonce le 'Préambule' de la notification finale officielle, cette nouvelle (troisième) notification n'a donc jamais été signée par le P. Dupuis, observe le P. O'Collins³⁰. Le paragraphe ajouté dit ceci: « Cette *Notification*, approuvée par le Saint Père durant l'audience du 24 novembre 2000, a été présentée au P. Jacques Dupuis et acceptée par lui. En signant ce texte, l'Auteur s'est engagé à reconnaître les thèses énoncées et à s'en tenir à l'avenir, dans ses activités théologiques et ses publications aux contenus doctrinaux indiqués dans la *Notification*, dont le texte devra apparaître aussi dans les éventuelles réimpressions ou rééditions du livre en question ainsi que dans ses traductions » (*Notification*, préambule).

À propos du livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, la notification de la CDF a « reconnu sa tentative de rester dans les limites de l'orthodoxie », mais a « constaté que le livre contient de graves ambiguïtés et des difficultés sur des points doctrinaux importants qui peuvent conduire le lecteur à des opinions erronées ou dangereuses » (Préambule).

Thème

Le P. Dupuis reprit alors ses activités, voyageant beaucoup et présentant partout dans le monde ce livre de 650 pages, dont la CDF avait en fait boosté les ventes dans les cinq langues disponibles.

La *Nouvelle Revue Théologique* avait publié peut-être le dernier article de Dupuis³¹ avant sa réduction au silence. Celui-ci est revenu à Bruxelles, à la Faculté de Théologie des Jésuites belges francophones, et y prononça une conférence publique, reprise ensuite par cette même *Nouvelle Revue Théologique*³². C'était l'un des premiers articles permis depuis son interdiction de publier signifiée le 2 octobre 1998. Il était suivi immédiatement d'un article de nous-même, qui tentait d'aborder un des aspects qui faisait difficulté dans la théologie du Père Dupuis³³. Cette nouvelle contribution de Dupuis et une autre à Lublin en Pologne provoquèrent une réaction de la part du cardinal Ratzinger en janvier 2002. L'affaire n'était donc pas close.

Vers la mi-février 2002, le P. Kolvenbach rencontra le cardinal Ratzinger et le P. Dupuis (séparément) et arriva à un *modus vivendi*. Le 5 dé-

29 'Notification', fin.

30 Voir O'C 238. Cette addition d'un paragraphe entier dans le 'Préambule' est commentée par le Père Dupuis dans BURROWS p. 77.

31 « Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme », in *NRT* 120/4

(1998) 544-563.

32 « Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde », in *NRT* 123/4 (2001) 529-546.

33 Bernard POTTIER, « Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin », in *NRT* 123/4 (2001), 547-557.

cembre 2003, le P. Dupuis fêta ses 80 ans. En 2004, le P. Kolvenbach reçut à nouveau des plaintes de la CDF parce que le Père Dupuis ne respectait pas *Dominus Iesus*, comme l'exigeait le paragraphe ajouté à la troisième notification. En octobre 2004, le P. Dupuis effectua son dernier déplacement vers Londres et les États-Unis, où il passa quelques jours à l'infirmierie (O'C 249). En novembre, il fêta ses 50 ans de sacerdoce et mourut à Rome le 28 décembre 2004. Ainsi la nouvelle rencontre-confrontation prévue début 2005 entre les Pères Dupuis et O'Collins et Mgr Amato à la CDF n'eut jamais lieu. Aurait-elle relancé le procès ?

VII. Conclusion : les suggestions du P. O'Collins en 2012

« À ma connaissance, il n'y a jamais eu de réponse officielle à l'article du Père Örsy », écrit le P. O'Collins dans *The Tablet* du 14 juillet 2012³⁴, à l'occasion de l'entrée en fonction du cardinal Müller à la tête de la CDF. Dans cet article « Art of the Possible », il émet le souhait que le nouveau cardinal-préfet puisse mettre en œuvre quelques améliorations aussi simples que nécessaires au bon fonctionnement de cette Congrégation. Il formule très brièvement six suggestions.

1. *Délocaliser les premières instances d'examen de l'orthodoxie pour les plaintes spontanées.* Constituer trois niveaux : le diocèse, la conférence épiscopale, et la CDF. C'est le principe de subsidiarité que prône l'Église pour le fonctionnement de toute institution. La « Minute 45 » de la Conférence épiscopale australienne de 1999 nous semble, à cet égard, un exemple à suivre.

Bernard
Pottier

Dans son livre *On the Left Bank of the Tiber*, l'auteur rappelle que saint Bernard déjà n'appréciait guère que l'on fasse sans cesse appel à Rome³⁵, et qu'il ne pensait « pas que cesserait pour autant le murmure des églises, si la curie romaine ne cesse pas, par complaisance pour ceux qui sont présents, de porter préjudice aux absents³⁶ ».

2. *Permettre à l'accusé d'être entendu honnêtement (fair hearing),* qu'il y ait transparence de l'accusateur, identification nette des interlocuteurs³⁷. Il est injuste d'apprendre après des mois d'instruction en phase interne, que l'on est accusé, qu'un dossier a été constitué, que des dizaines de personnes sont au courant dont le pape lui-même, alors que l'accusé n'a aucune idée de ce qui se trame dans son dos.

34 <http://www.thetablet.co.uk/>

35 O'C p. 207-208, faisant allusion à SAINT BERNARD, *De la considération*, trad. P. Dalloz, Paris, Cerf, 1986, p. 74-76.

36 O'C p. 229, citant la finale de la

Lettre 48 : SAINT BERNARD, *Lettres*, tome 2, trad. H. Rochais, Paris, Cerf, 2001, p. 165.

37 Contre le 'reticito nomine' de l'art. 17 de *Ratio agendi* en 1997.

Dans ce même livre cité (O'C p. 228), l'auteur rappelle un décret du concile de Latran IV (présidé par Innocent III en 1215), le huitième, considéré souvent comme le point de départ de la démarche de l'Inquisition.

Doit donc être présent celui contre qui l'enquête doit être faite, à moins qu'il ne se soit soustrait par contumace, et on doit lui exposer les points sur lesquels on a dû enquêter afin qu'il ait la possibilité de se défendre; on doit lui faire connaître non seulement ce qui a été dit, mais encore les noms mêmes des témoins afin que soit clair ce qui a été dit et par qui cela a été dit, ainsi que les exceptions et les réfutations admises par la loi; de cette manière personne n'osera diffamer en supprimant les noms et déposer faussement en excluant les exceptions³⁸.

En fait, l'Inquisition proprement dite commencera un peu plus tard que le concile de Latran IV, mais certainement dans sa foulée³⁹.

Les quatre autres suggestions concernent peut-être moins la procédure que la composition même de la CDF, et le type de travail qu'elle pourrait se proposer.

3. *Que la CDF soit constituée de théologiens de diverses écoles, de diverses tendances, ce qui est trop peu le cas actuellement, malgré la diversité des 17 nations (au moins) représentées.* – Cette suggestion qui ne vise pas directement la Procédure, vise cependant crucialement la manière dont elle sera appliquée.

4. *Que les mandats soient temporaires, selon le souhait initial du pape Paul VI, que les membres ne restent pas trop longtemps en poste, au point de croire que si on les approuve aussi longtemps, c'est que leur pensée est devenue normative*⁴⁰.

5. Les documents de la *Commission Théologique Internationale (CTI)* et de la *Commission Biblique Pontificale (CBP)*, commissions internes à la CDF, sont parfois de haute valeur, mais n'ont pas la même autorité

38 Extrait du décret «8. De inquisitionibus», dans *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets, Tome II-1, Nicée I à Latran V*, éd. G. ALBERIGO et alii, Paris, Cerf, 1994, p. 511. – Il s'agit ici en fait d'enquêtes concernant des abus en tout genre, commis spécialement par le clergé dans l'exercice de ses fonctions (vols, etc.) et non pas de délits de conscience. Ceux-ci sont peut-être davantage visés par le décret «3. De Haereticis» (*ibid.* p. 500-505), qui décrit une procédure fort simple (témoignages, obligation de prêter serment, etc.) et

point barbare, à première vue.

39 Voir «La bulle qui créa l'Inquisition», c'est-à-dire la bulle *Ille humani generis*, adressée aux évêques par le pape Grégoire IX, le 8 février 1232, dans Jacqueline MARTIN-BAGNAUZEZ, *L'inquisition. Mythes et réalités*, Petite encyclopédie moderne du christianisme, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 34.

40 «Obvious risk of confusing their personal theological views with matters of revealed doctrine», in <http://www.thetablet.co.uk/> 

doctrinale et ne font pas partie du Magistère ordinaire. *La CDF pourrait reprendre à son propre compte certaines recherches de qualité de ces deux instances de réflexion théologique.*

6. Qu'il y ait des congrès, des colloques, organisés autour de thèmes importants, et discutés de manière positive et constructive. *Que la CDF ne réponde pas seulement à son rôle de défenseur mais aussi de promoteur de la foi.*

Au terme de cette enquête concernant les examens d'orthodoxie dans l'Église catholique ces vingt dernières années, nous pouvons constater qu'il est encore possible d'avancer vers plus d'équité et que les ressources ne manquent pas pour le faire.

Bernard Pottier, jésuite, est théologien, philosophe et psychologue. Il enseigne à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles et a été durant vingt ans curé d'une paroisse de la diaspora portugaise. Membre du comité de rédaction de Communio. Membre de la Commission Théologique Internationale et de la Commission d'étude sur le diaconat féminin.

Le magistère du pape François, entre continuité et innovation



Federico
Lombardi

« Je suis un fils de l'Église »

Dès les premiers mois du pontificat du pape François, et aussi par la suite dans ses réponses aux questions des journalistes pendant les fameux points de presse dans l'avion au retour de chaque voyage international, j'ai souvent été frappé par la manière dont il se référait, explicitement, à l'enseignement traditionnel de l'Église, au *Catéchisme de l'Église catholique* et à la doctrine sociale de l'Église (citant parfois le *Compendium*¹). Ceci se produisait particulièrement lorsque les questions posées supposaient ou cherchaient à insinuer que les positions du pape n'étaient pas en ligne avec le passé sur des points « chauds », par exemple sa position face aux homosexuels, ou ses critiques du système économique dominant. Les journalistes lui ont évidemment souvent posé ces questions, et il me semble assez évident qu'il a toujours répondu de la même manière de façon cohérente. Donnons quelques exemples :

Q.: Pourquoi n'avez-vous pas parlé de l'avortement, ni du mariage entre personnes du même sexe ? – **R.:** *L'Église s'est déjà exprimée de manière parfaite à ce sujet. Il n'était pas nécessaire d'y revenir, comme je n'ai pas parlé de la fraude, du mensonge ou d'autres choses sur laquelle l'Église a une doctrine claire!* – **Q.:** Mais quelle est la position de Sa Sainteté ? – **R.:** *Celle de l'Église. Je suis un fils de l'Église* (retour du Brésil, 29 juillet 2013).

Q.: Que pensez-vous de l'ordination des femmes ? **R.:** *L'Église a parlé et a dit: non. C'est ce qu'a dit Jean-Paul II, dans une formulation définitive. Cette porte est fermée* (retour du Brésil, 29 juillet 2013).

Q.: À propos des gays ... **R.:** *Je répète la même chose que j'ai déjà dite dans mon premier voyage, et je répète ce que dit le Catéchisme de l'Église catholique: qu'ils ne doivent pas être discriminés, qu'ils doivent être respectés, accompagnés pastoralement... Nous devons bien les accompagner, comme le dit le Catéchisme. Le Catéchisme est clair!* (retour du Brésil, du Mexique, de l'Arménie ... 27 juillet 2013, 18 février 2016, 26 juin 2016).

1 *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, Paris, 2008.

Q.: À propos du système économique, du rôle des mouvements populaires etc. **R.:** *Ce que j'ai fait a été de leur dire la doctrine sociale de l'Église, comme je le fais avec le monde du patronat.* **Q.:** Pensez-vous que l'Église vous suivra dans cette main tendue aux mouvements populaires? **R.:** *C'est moi qui suis à la suite de l'Église, parce que je prêche tout simplement la doctrine sociale de l'Église à ce mouvement. Ce n'est pas une main tendue à un ennemi, c'est un fait de catéchèse. Je veux que cela soit clair!* (retour du Paraguay, 13 juillet 2015).

Q.: Des voix se sont élevées pour parler du « Pape communiste », et même pour demander: « Est-ce que le Pape est catholique? » Qu'en pensez-vous? **R.:** *Je suis certain de n'avoir rien dit de plus que ce qui se trouve dans la doctrine sociale de l'Église ... Ma doctrine de l'encyclique Laudato si, sur l'impérialisme économique etc. est la doctrine sociale de l'Église. S'il est nécessaire que je récite le Credo, je suis prêt à le faire!* (retour des États-Unis, 28 septembre 2015).

J'ai cité ces échanges avec les journalistes pour montrer que François n'a jamais eu l'intention, dès le début de son pontificat, de faire douter de son insertion dans le grand développement de l'enseignement de l'Église, même sur les questions morales et sociales débattues aujourd'hui. Il ne voulait absolument pas être compris comme un révolutionnaire pour l'enseignement doctrinal, comme certains l'ont peut-être imaginé, de manière superficielle, à partir de quelques innovations dans son genre de vie (par exemple le transfert de son appartement à la résidence Sainte-Marthe ...). Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il n'y ait rien de neuf dans son magistère, ou du moins qu'on ne puisse pas y relever des accents personnels. Cela apparaît clairement dès le début du pontificat, à la lecture attentive de ce document programmatique, sur lequel il a travaillé dans l'été 2013, l'Exhortation *Evangelii gaudium*.

À partir du cœur de l'Évangile : la hiérarchie des vérités

La perspective spécifique qu'il a adoptée pour son ministère pétrinien est très bien exprimée dans cette Exhortation, en particulier au chapitre 1^{er}: « La transformation missionnaire de l'Église ». Il parle de la nécessité d'une « conversion pastorale et missionnaire » (n. 25) et citant Vatican II, il parle de l'Église qui « au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre » (*Evangelii gaudium* 26, citant *Unitatis redintegratio* 6).

Selon moi, le point le plus caractéristique de cette conversion apparaît dans la section III de ce chapitre, intitulée « À partir du cœur de

Thème

l'Évangile», où il se concentre sur la manière missionnaire la plus adéquate pour communiquer le message et affirme :

Dans le monde d'aujourd'hui, avec la rapidité des communications et la sélection selon l'intérêt des contenus opérée par les médias, le message que nous annonçons court plus que jamais le risque d'apparaître mutilé et réduit à quelques-uns de ses aspects secondaires. Il en ressort que certaines questions qui font partie de l'enseignement moral de l'Église demeurent en dehors du contexte qui leur donne sens. Le problème le plus grand se vérifie quand le message que nous annonçons semble alors identifié avec ces aspects secondaires qui, étant pourtant importants, ne manifestent pas en eux seuls le cœur du message de Jésus Christ. Donc il convient d'être réalistes et de ne pas donner pour acquis que nos interlocuteurs connaissent le fond complet de ce que nous disons ou qu'ils peuvent relier notre discours au cœur essentiel de l'Évangile qui lui confère sens, beauté et attrait (n. 34).

Et encore :

Une pastorale en termes missionnaires n'est pas obsédée par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines qu'on essaie d'imposer à force d'insister. Quand on assume un objectif pastoral et un style missionnaire, qui réellement arrivent à tous sans exceptions ni exclusions, l'annonce se concentre sur l'essentiel, sur ce qui est plus beau, plus grand, plus attirant et en même temps plus nécessaire. La proposition se simplifie, sans perdre pour cela profondeur et vérité, et devient ainsi plus convaincante et plus lumineuse (n. 35).

Federico
Lombardi

Reprenant l'enseignement bien connu du Concile sur la « hiérarchie » des vérités (décret *Unitatis redintegratio*, n. 11), François poursuit en observant :

Toutes les vérités révélées procèdent de la même source divine et sont crues avec la même foi, mais certaines d'entre elles sont plus importantes pour exprimer plus directement le cœur de l'Évangile. Dans ce cœur fondamental resplendit *la beauté de l'amour salvifique de Dieu manifesté en Jésus Christ mort et ressuscité* (n. 36).

Il faut garder en mémoire que l'exhortation *Evangelii gaudium* se situe dans la continuité de l'exhortation *Evangelii nuntiandi* de Paul VI, un texte que tous – et certainement le pape actuel – tiennent comme un des documents les plus importants pour la réception du Concile dans la vie de l'Église; il recueille aussi bien des fruits du synode sur « la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne » convoqué par Benoît XVI en octobre 2012 (il en cite d'ailleurs diverses

Propositiones). Mais, comme on sait, l'*Evangelii gaudium* reprend aussi plusieurs des lignes inspiratrices du fameux *Document d'Aparecida*², publié en conclusion de la 5^e Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes (mai 2007), dans la rédaction duquel l'alors cardinal Bergoglio avait joué un rôle fondamental. Nous trouvons bien ici un élément spécifique et caractéristique, à reconnaître comme l'apport de l'Église latino-américaine à l'Église universelle, au moyen de l'élection d'un cardinal latino-américain au siège de Pierre.

À mon avis, avec son langage simple, avec la vive spontanéité de ses homélies si évidemment évangéliques, avec ses gestes concrets, sans craindre aucunement de se répéter dans ses messages, le pape François a réussi à inaugurer et diffuser de manière efficace le style missionnaire dont il a parlé dans les passages cités de l'*Evangelii gaudium* (et qu'il a ensuite développé de façon très cohérente). C'est en cela que se manifeste bien la continuité et en même temps la nouveauté du magistère du pape François par rapport à ses prédécesseurs. Un magistère qui n'est pas contenu exclusivement dans les documents les plus autorisés, mais qui est interprété et rapproché de la vie par un grand nombre d'expressions aussi bien orales que gestuelles, qui ne nuisent pas pour autant à la forte unité du message dans son ensemble.

Thème

La centralité de la miséricorde

À s'en tenir au contenu du message, le magistère du pape François annonçant « l'amour de Dieu sauveur en Jésus Christ » s'est peu à peu concentré autour du thème de la miséricorde, au point d'*inventer* un Jubilé de la miséricorde, nouveau et original à bien des titres, en dehors du calendrier habituel des jubilés et des lieux de pèlerinage traditionnellement limités, en sorte qu'était signifiée la liberté suprême et gratuite de l'amour de Dieu, qui cherche et rejoint l'homme là où il se trouve.

Nous savons bien que le thème de la *miséricorde* n'est pas nouveau, il remonte aux origines de l'histoire du salut dont parlent les Écritures, mais François discerne dans les dernières décennies « un processus, mûri dans le temps par l'action du Saint-Esprit » (entretien avec S. Falasc dans le quotidien *Avvenire*, 17 novembre 2016). Ce processus part de la « médecine de la miséricorde » dont parlait Jean XXIII en indiquant au Concile la route à suivre dans son fameux discours inaugural *Gaudet mater ecclesiae* du 11 octobre 1962 ; il se poursuit avec l'histoire du bon Samaritain, où Paul VI discernait, dans son discours de clôture, le « paradigme » du Concile ; avec l'encyclique *Dives in misericordia*.

dia et la fête de la Divine miséricorde instituée par Jean-Paul II ; avec « le nom de Dieu est miséricorde » de Benoît XVI. François voit de façon toujours plus claire que « faire l'expérience vécue du pardon qui embrasse la famille humaine tout entière est la grâce qu'annonce le ministère apostolique » et met ainsi au centre de son ministère l'annonce de « la parole de Dieu qui s'est faite miséricorde dans l'Incarnation du Fils » (*ibid.*). C'est ainsi que vient, traduit dans les faits, le principe énoncé plus haut de partir « du cœur de l'Évangile » pour retrouver la juste hiérarchie des vérités et donner un message simple, essentiel et capable d'atteindre « tous les hommes sans exception ni exclusion ». Je voudrais dire que l'efficacité de l'annonce de la miséricorde est la grâce spécifique la plus grande de ce pontificat, et la manière dont François l'annonce constitue bien cette « nouvelle évangélisation » dont on avait beaucoup parlé sous les précédents pontifes, mais qui n'avait pas encore trouvé moyen de s'exprimer sous une forme convaincante et claire.

Dans un bel entretien publié en 2016 (*Osservatore romano* du 16 mars), Benoît XVI avait déchiffré avec son habituelle profondeur de vue la continuité de ce développement :

C'est pour moi un « signe des temps » que l'idée de la miséricorde de Dieu puisse être devenue toujours plus centrale et dominante, à partir de sœur Faustine, dont les visions reflètent de diverses manières l'image de Dieu qui correspond le plus à l'homme d'aujourd'hui et à son désir de la bonté divine [...]. Jean-Paul II, qui put constater la cruauté des hommes, affirme que la miséricorde est la seule, véritable et ultime réaction efficace contre la puissance du mal. C'est seulement là où se trouve la miséricorde que finit la cruauté, que finissent le mal et la violence.

Federico
Lombardi

Et Benoît poursuivait :

Le pape François se trouve exactement sur la même ligne. Sa pratique pastorale s'exprime en ce qu'il parle constamment de la miséricorde de Dieu. C'est la miséricorde qui nous pousse vers Dieu, tandis que nous tremblons devant sa justice. À mon avis, cela met en évidence que sous le vernis de l'assurance de soi et de son propre jugement, l'homme d'aujourd'hui cache une connaissance approfondie de ses blessures et de son indignité devant Dieu. Il est en attente de la miséricorde [...]. Dans leur for intérieur, les hommes attendent que le bon Samaritain leur vienne en aide, qu'il se penche sur eux, verse de l'huile sur leurs blessures, prenne soin d'eux et les porte à l'abri. En dernière analyse, ils savent qu'ils ont besoin de la miséricorde de Dieu et de sa délicatesse. Dans la dureté d'un monde

de techniques où les sentiments ne comptent plus pour grand'chose, augmente l'attente d'un amour sauveur qui soit donné gratuitement.

La doctrine et la conscience : le discernement

Le pontificat du pape François est marqué par un débat intense – et non résolu – sur le rapport entre la fidélité à la doctrine et l'approche pastorale, un débat qui s'est surtout développé à l'occasion des Synodes sur la famille, et plus précisément sur la question de l'accès aux sacrements des divorcés remariés. Sans entrer dans ce débat, il suffit ici de remarquer que le pape a toujours nié vouloir changer la doctrine de l'Église sur le mariage, mais a voulu chercher une approche pastorale plus adaptée aux situations de notre époque et aux défis que la culture dominante porte à la vie concrète des fidèles et des hommes d'aujourd'hui. Il ne faut pas enfermer la doctrine de l'Église dans un certain légalisme, qui prétend d'y voir clair, blanc ou noir, en toutes choses, sans entrer dans la réalité de l'expérience vécue. En quelque sorte conjuguer les exigences de la doctrine avec la compassion divine, ne pas perdre le sens du péché, mais trouver les chemins d'une pastorale du pardon et de l'espérance.

Thème

C'est ici qu'intervient, de manière cruciale, le « discernement », c'est-à-dire le fait de chercher et trouver la volonté de Dieu dans la situation concrète, par l'écoute de la parole de Dieu, du magistère de l'Église, le dialogue avec les pasteurs et l'écoute de la voix de la conscience. L'insistance du Pape sur le discernement apparaît bien comme quelque chose de nouveau, du moins dans son insistance et dans l'importance qu'il lui accorde dans la pratique pastorale de l'Église, ce qui implique un défi de profond engagement pour les pasteurs, qui se sentent souvent peu préparés.

Mais ici encore il ne s'agit pas d'une révolution pastorale. En fait, il s'agit de prendre au sérieux jusqu'au bout le rapport entre la doctrine et la vie, entre la doctrine et la pratique pastorale réelle, afin qu'il ne vienne pas se creuser peu à peu entre elles un abîme. Et il ne faut pas oublier que le Concile a enseigné aussi bien le principe de la souveraineté de la conscience des fidèles (*Gaudium et spes* n. 16) que celui de la soumission religieuse au magistère authentique de l'Église (*Lumen gentium* n. 25) et qu'entre les deux demeure inévitablement une tension vitale qui doit être vécue et affrontée avec maturité dans la vie concrète des fidèles. Et cela avec « discernement ».

Une Église synodale

Parmi les attentes apparues au cours des Congrégations générales des cardinaux qui ont précédé le dernier Conclave, on relevait celle de progresser sur le rapport entre le primat du Pape et la collégialité

épiscopale, selon les indications de Vatican II. Et le pape François a donné une impulsion vigoureuse en ce sens, en renouvelant particulièrement la pratique du Synode des évêques qui s'était quelque peu durcie dans le temps. Les deux Synodes sur la famille ont été des lieux et des moments d'expression plus libre et plus dynamique de la part des participants et de débats vifs et approfondis, largement partagés par la communauté ecclésiale. Mais le pape François a aussi consacré au thème de la synodalité dans l'Église un discours programme important de grande ampleur (à l'occasion du cinquantième anniversaire du Synode, 17 octobre 2015), qui faisait d'ailleurs référence à plusieurs points déjà abordés dans l'*Evangelii gaudium* et – si on veut remonter plus avant – qui étaient déjà présents dans le *Document d'Aparecida* déjà mentionné et dans l'expérience positive que Bergoglio a eue dans l'épiscopat latino-américain.

Il est intéressant de rappeler un passage d'une homélie restée fameuse du cardinal Bergoglio à Aparecida :

Nous ne voulons pas être une Église autoréférentielle, mais une Église missionnaire ; nous ne voulons pas être une Église gnostique, mais une Église qui adore et qui prie. Nous le peuple et les pasteurs qui constituons le saint peuple fidèle de Dieu, infaillible dans la foi en union avec le Pape, nous le peuple et les pasteurs nous parlons à partir de ce que l'Esprit nous inspire, et nous prions ensemble, et nous construisons l'Église ensemble, ou mieux nous sommes les instruments de l'Esprit qui la construit³.

Federico
Lombardi

Après avoir rappelé cette homélie, le P. Diego Fares, sj, un connaisseur profond et de longue date de la pensée et de la vie de Bergoglio-François évoque le salut initial du pape François depuis la loggia de Saint-Pierre le soir de l'élection, lorsqu'il dit : « Et maintenant nous commençons ce chemin, évêque et peuple » et, inclinant la tête, demanda la bénédiction du peuple fidèle (*Civiltà cattolica* 20, 5 du 3 juin 2017, p. 343).

L'expression « saint peuple fidèle de Dieu », étroitement unie à la profonde conviction de la réalité vivante du *sensus fidei* que l'Esprit saint inspire aux croyants, est encore aujourd'hui souvent utilisée par le pape, et peut être tenue pour une parole-clé de sa vision ecclésiologique, qui se rattache évidemment, mais avec une intonation et une coloration caractéristique et intense, à celle qui était plus habituelle, mais certainement plus froide, de « peuple de Dieu ». Ce peuple est naturellement en chemin, il chemine ensemble accompagné de l'Es-

3 A. Spadaro (éd.), *Nei tuoi occhi è la mia parola, omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano Rizzoli, 2016, p. 548-550.

prit, il est donc *synodal*⁴. Le pape François, dans cette optique, ne perd aucune occasion de polémiquer contre toute forme de « cléricalisme », rappelant que le premier devoir dans l'Église n'est pas le pouvoir, mais le service, en insistant sur la responsabilité et la dignité de tout baptisé, et donc sur la responsabilité du laïc et des femmes dans l'Église.

Quant à la structure hiérarchique de l'Église, le pape, dans ce contexte, parle d'une « conversion de la papauté et des structures centrales de l'Église universelle » (*Evangelii gaudium* n. 32), du dépassement d'une « centralisation excessive » qui fait obstacle au dynamisme missionnaire et d'un rôle nouveau des conférences épiscopales. Sur ce dernier point, on doit probablement avoir raison de parler d'une orientation différente des deux précédents pontificats, mais il s'agit toujours d'une dynamique historique naturelle concernant la réception graduelle des ouvertures de Vatican II.

Regarder le monde depuis les périphéries

Comme je l'ai rappelé au début de cet article, les interventions et les discours du pape François sur les grandes questions d'actualité ont eu un formidable impact sur l'opinion publique, au point que certains ont pu le considérer comme un leader mondial pour son autorité morale reconnue à un niveau international. Parfois la force de ses condamnations des injustices et ses dénonciations des causes du mal dans le monde – l'avidité de l'argent et du pouvoir – lui ont attiré des accusations de partialité, voire de « communisme », mais comme il l'a dit avec insistance, ses positions se trouvent en pleine continuité avec la doctrine sociale de l'Église et les grandes encycliques sociales de ses prédécesseurs. Mais si je devais souligner les aspects qui me semblent nouveaux ou caractéristiques dans les interventions du pape François, j'en retiendrais trois :

- a) *L'attention prioritaire aux pauvres, aux malades, aux faibles.* Cette attention comprend deux volets : un premier volet clairement évangélique, présent dans les nombreux et insistants renvois du pape aux passages classiques des Béatitudes (*Matthieu 5*) et du jugement (*Matthieu 25*, dont le pape dit qu'il s'agit du « protocole » en vertu duquel nous serons jugés) et théologiquement christologique, déjà exprimé de façon très efficace par Benoît XVI : « L'option préférentielle pour les pauvres est implicite dans la foi christologique dans ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté », repris avec force du *Document de l' Aparecida* (n. 292-3). Mais il y a un autre volet, qui découle du premier, mais qu'il convient d'accueillir dans sa

Thème

4 Une étymologie possible du mot *synode* est « faire route ensemble » (NdT).

spécificité, que j'appellerais « méthodologique », parce qu'il conduit à porter de manière systématique, effective et existentielle, le regard des pauvres sur la réalité. Ce n'est qu'ainsi que les vraies injustices, les vrais maux et leurs racines peuvent clairement venir au jour et être soumis à une critique dure, profonde et efficace ; alors qu'un regard provenant du « centre solide » du système économique-politique ne sera jamais capable de saisir la gravité des problèmes, la profondeur des souffrances et les causes, non seulement techniques, mais aussi morales des maux. L'attention aux « périphéries » géographiques, sociales et existentielles, qui s'est concrètement manifestée dans les voyages du pape dans des endroits cruciaux des migrations et des conditions de minorités (Lampedusa, Lesbos, la frontière entre le Mexique et les États-Unis ...) ou avec l'ouverture du Jubilé à Bangui, en République Centrafricaine... est un moyen d'aider tous les hommes à renverser une vision du monde erronée. Un autre exemple typique de « périphérie » est constitué par l'univers carcéral, auquel François dédie une attention particulière, qu'il s'agisse de visiter les prisons ou d'interventions très explicites contre la peine de mort ou la perpétuité, et en faveur de la réinsertion des détenus dans la vie sociale. Je pense qu'en ce domaine, le pape François a certainement fait progresser la frontière de l'enseignement et de l'engagement de l'Église.

b) *La capacité d'impliquer tous les sujets responsables ou coresponsables pour affronter les grandes questions ouvertes aujourd'hui.* Le pape a pu parler à l'Assemblée des Nations Unies à New York, au Congrès des États-Unis à Washington, au Parlement européen à Strasbourg ..., mais il a eu aussi le souci de s'adresser aussi aux représentants des « mouvements populaires », les considérant comme coresponsables du développement humain dans la dignité de la personne, se faisant en quelque sorte leur porte-parole et donnant importance et dignité à leur engagement. On lui a fait remarquer (à un voyage, au retour du Paraguay) qu'il ne parlait pas assez aux « classes moyennes », et il a reconnu devoir réfléchir sur cette critique ; mais on ne peut certainement pas lui reprocher de ne pas chercher à reconnaître et favoriser l'émergence de nouveaux protagonistes innovants et « prophétiques », surtout dans de larges secteurs démunis de la réalité sociale. Ce qui est très important pour dépasser l'illusion que les solutions techniques de *good governance*, reposant sur la multiplication des règles et de la bureaucratie, puissent garantir le développement intégral des personnes et des peuples.

Federico
Lombardi

c) *La capacité de porter un regard ample et en même temps profond sur les questions cruciales de la réalité contemporaine en raccordant entre elles les différentes crises (économiques, sociales, politiques, éco-*

logiques) caractérise les interventions du pape sur l'actualité mondiale. L'encyclique *Laudato si* en est le document le plus ample et le plus significatif, mais les discours de niveau international, pendant les voyages ou au Corps diplomatique, les Messages pour la Journée de la paix, tissent en permanence d'une certaine manière un « discours » unifié de haut niveau, accueilli par l'opinion mondiale grâce à des formules fortes et originales, qui ont un grand impact, comme « la guerre mondiale en fragments » ou « la culture du déchet » ou la « globalisation de l'indifférence », ou la critique du « dieu argent ».

En conclusion, le magistère social de François est en pleine continuité avec celui de ses prédécesseurs, et il en est absolument conscient. Je dirais même qu'il se sent d'autant plus assuré en assumant des positions de critique forte devant les problèmes les plus brûlants d'aujourd'hui, précisément parce qu'il sait s'appuyer sur une base large et solide, à laquelle il peut renvoyer pour trouver des réponses et des orientations sur des questions qu'il n'aborde ou n'approfondit pas, parce qu'il ne peut pas toujours parler de tout et que son approche n'a souvent rien de systématique. Mais le point de vue « décentré » des pauvres et des périphéries lui permet d'élargir le regard ou d'accueillir avec une intensité particulière des questions critiques (migrations, prisons, esclavage ...), pour pousser la réflexion et la recherche de solutions concrètes aux problèmes de l'humanité. De la sorte, le regard évangélique de la miséricorde alimente en permanence une forte impulsion donnée à un engagement pour « une plus grande justice » (voir *Matthieu 5, 20*), pour déplacer toujours plus avant la frontière d'une dignité humaine intégrale.

Thème

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: Il magistero di Papa Francesco: continuità e novità)

*Federico Lombardi, sj, né en 1942. Il a consacré toute sa carrière à la communication au Vatican (à l'exception d'une interruption de 1984 à 1990 comme provincial d'Italie de la Compagnie de Jésus) : rédacteur en chef de la revue *Civiltà cattolica* (1977-1984), puis directeur (1991) et directeur général (2005-2016) de *Radio-Vatican*, directeur général du Centre de Télévision du Vatican (CTV, 2001-2013), directeur de la Salle de presse du Saint-Siège (2006-2016). Il est depuis 2016 président de la Fondation vaticane Joseph Ratzinger – Benoît XVI.*

Patrick
Kéchichian



La mission de Léon Bloy *Propos d'un entrepreneur en reconstruction*

« Ou Bloy invente Dieu, ou c'est Dieu qui l'invente. Choisissez. »
(Rachilde, critique de la *Femme pauvre*, *Mercur de France*,
juillet 1897, cité par Bloy dans son Journal)

Tout ce que nous disons publiquement de notre foi – si nous avons repoussé l'injonction à la plus grande discrétion, au recroquevillement de cette foi dans l'espace privé – nous le formulons en calculant nos propos, avec prudence, attentifs à ne pas froisser notre interlocuteur, tellement susceptible quant à ces questions... Mais en réalité, de tels efforts sont vains : nous le froissons presque à coup sûr, et il nous le fait savoir !

Léon Bloy, lui, adopta obstinément l'attitude inverse, ne craignant pas (bien au contraire...) de heurter violemment son lecteur, refusant en ces matières tout calcul, toute mesure et discrétion. Face à la sécularisation généralisée qui se mettait en place, il dénonça à haute voix, et même en criant, le monde moderne, œuvre du démon, et l'idolâtrie du progrès. Jacques Maritain, son filleul, le comparait justement à « un Job sur le fumier de la culture moderne ». Au lieu de sourire poliment et de relativiser l'absolu comme ce nouveau monde l'invitait à le faire, il hurla sa foi en cet absolu, auprès duquel l'Histoire ne pèse d'aucun poids, ne mérite aucune considération ou réflexion, sinon celle que les prophètes de la Bible ont développée, fixant à l'humanité ses droits, et surtout ses devoirs, une fois pour toutes. Ses convictions, il les asséna à ses contemporains sans accepter le moindre compromis – sûr de son fait... de sa *bonne* foi. Le clou catholique, il l'enfonça avec une détermination sans faille dans la tête de tous les chrétiens à « la foi modique », enfermés dans « l'horreur plénière de la sentimen-

talité religieuse substituée partout à la Charité dans les pratiques les plus vertueuses de la parole ou de la littérature » (*Méditations d'un solitaire en 1916* et *Dans les Ténèbres*). « Pionnier de l'extrême avenir », pour reprendre une magnifique expression de son double, Marchenoir, dans *Le Désespéré*, il s'appliqua à lui-même des œillères hermétiques afin d'avancer droitement dans ce monde en perdition vers le seul horizon désirable : celui voulu, dessiné par Dieu. Ainsi peut-il écrire, dans les derniers jours du XIX^e siècle, avec ce langage fleuri et orduier qui est sa marque : « Tout ce qui n'est pas exclusivement, éperdument catholique n'a d'autre droit que celui de se taire, étant à peine digne de rincer les pots de chambre d'hôpital ou de racler le gratin des latrines d'une caserne d'infanterie allemande. » À son correspondant, le peintre Henry de Groux, il indique, dans la même lettre, la seule manière dont il convient de le lire : « Il faut, une bonne fois, vous habituez à mon langage et enfoncer en vous cette idée simple que je n'appartiens à rien ni à personne, sinon à Dieu et à son Église » (*Journal*, 28 décembre 1899).

Signets

Il ne faut pas le dissimuler : pour un catholique, lire Léon Bloy aujourd'hui est une épreuve. Certains lecteurs, au cuir mental solide, à l'esprit vindicatif, se sont réjouis, et se réjouissent encore, s'enchantent même, des motifs d'un tel malaise. À leurs yeux, c'est par ses cris et ses éclats, par sa violence et ses injures, que l'œuvre de Bloy mérite admiration. Il faut évidemment repousser une telle approche qui fait l'économie de l'essentiel : la parole de foi. Une lecture critique, en conscience, de l'écrivain, nécessite donc, dès l'abord, une mise en balance de cette épreuve personnelle et du gain intérieur obtenu par cette lecture. À cette fin, suffit-il de séparer le "Pèlerin de l'Absolu" de lui-même ? D'un côté, l'écrivain arrimé à son époque, acteur un peu marginal d'une histoire littéraire connue et datée, avec sa hiérarchie, ses codes et coutumes, ses coteries et conflits, sa rhétorique, ses vanités.

De l'autre, l'homme de foi, d'une foi ardente, voyant ou prophète, écrivain investi d'une mission de parole, interprète inspiré des desseins cachés du Très-Haut, payant ses convictions au prix le plus fort, sans aucun bénéfice visible, sinon celui de rester douloureusement fidèle, moins à lui-même, qu'à ce qu'il défend. Non, cette séparation ne tient pas, du moins dans un premier temps, celui de l'équité historique. D'abord, parce que cette histoire a son mot à dire, qui, en cette fin du XIXe siècle, ne ménage pas le catholicisme dont Bloy, à sa manière, est l'un des représentants les plus radicaux – adjectif qu'il faut prendre garde de ne pas entendre, d'abord, en fonction de la géographie politique de l'époque. « En un temps où la France catholique tombait en torpeur, il avait été le grand éveillé », soulignera Julien Green, exagérant sans doute l'effet réel, mesurable, de la parole bloyenne...

Patrick
Kéchiçhian

« salé de douleur »

Trop orgueilleusement solitaire pour faire école ou parti, Bloy n'échappe donc pas à son époque. Immergé dans son temps, il s'en démarque cependant, ne prêtant allégeance à rien ni à personne, et surtout pas à telle idéologie, aux intérêts de telle faction. Son appartenance hautement revendiquée au catholicisme et à l'Église n'est pas un choix culturel ou politique. Plus qu'une conviction, c'est une soumission volontaire et inconditionnelle, dépendante de l'ordre surnaturel de cette religion – et donc entièrement vouée et dévouée à la Volonté divine : à ce que Bloy interprète comme telle à

travers son exégèse des Saintes Écritures et sa lecture de l'Histoire, cet « immense Texte liturgique, où les iotas et les points valent autant que des versets ou des chapitres entiers » (introduction de *L'Âme de Napoléon*). À ses propres yeux, il a été choisi, élu, pour délivrer un certain message, une certaine vision du monde et de son devenir. Et il y a urgence... Albert Béguin disait que Bloy avait élevé « l'impatience au rang d'une vertu » (*Bloy, Mystique de la douleur*, Seuil, 1947). Dévot autant que rebelle, Léon Bloy ne se privera cependant pas de critiquer, avec sa vivacité habituelle, l'Église qui est sa Maison, avec

son clergé et sa hiérarchie, jusqu'à la plus haute, qu'il rappelle sans cesse à son seul devoir: dire, imposer cette Volonté, crier cette urgence.

L'auteur des *Dernières colonnes de l'Église* décrivait sa mission en ces termes: «Ma très profonde, et très inébranlable conviction, c'est que je suis réservé pour être le témoin de Dieu, l'ami très sûr du Dieu des pauvres et des opprimés, lorsque l'heure sera venue, et que rien ne prévaudra contre cet appel. J'ai l'incomparable et miraculeux honneur d'être nécessaire à Celui qui n'a besoin de personne, et j'ai été *salé* de douleur pour un long voyage. La littérature, pour laquelle je ne vis pas et qui n'est pas mon objet, m'apparaît depuis longtemps comme un instrument quelconque de mon supplice, en attendant que vienne mon jour. Mais la forme spéciale, l'aspect voulu, l'espèce essentielle de ma tribulation, c'est la Misère» (Lettre à Louis Montchal, *Journal*, 16 janvier 1895).

Barricadé dans une certaine marge, solitaire, Léon Bloy use cependant avec panache et talent des codes de son siècle. Selon une subtile dialectique qu'il n'est pas toujours aisé de cerner, il s'inscrit dans sa dynamique, mais pour aussitôt la contredire violemment, avec un instinct de résistance que le nouveau siècle – où il semble avoir si peu sa place... – n'émuera nullement. Là, il se construit un rôle dont il endossera, obstinément et durant toute sa vie, le costume, au sens le plus concret, le plus matériel: celui du Pauvre. Quelques mois avant sa mort, il décrit lui-même sa place et sa trajectoire: «Je ne suis pas précisément

l'ami des pauvres [...], mais l'ami du Pauvre qui est N.-S. Jésus-Christ. Je n'ai pas subi la misère, je l'ai épousée par amour, ayant pu choisir une autre compagne. Aujourd'hui, vieux et usé, je me prépare à la mort. J'annonce mon nouveau livre» (*Journal*, 6 mars 1917). J'ai gardé à dessein cette citation entière, avec sa dernière phrase; presque incongrue, elle montre Bloy tel qu'en lui-même – écrivain, quoi qu'il en dise et pense. Au deuxième chapitre du *Sang du pauvre*, il opère une flamboyante distinction entre la Pauvreté et la Misère: «La Pauvreté groupe les hommes, la Misère les isole, parce que la Pauvreté est de Jésus, la Misère du Saint-Esprit. La Pauvreté est le Relatif – privation du superflu. La Misère est l'Absolu – privation du nécessaire. La Pauvreté est crucifiée, la Misère est la Croix elle-même. Jésus portant la Croix, c'est la Pauvreté portant la Misère. Jésus en Croix, c'est la Pauvreté saignant sur la Misère.» Bloy avait l'habitude de prier, agenouillé, les bras en croix...

Pour bien tenir ce rôle du Pauvre, du Misérable, un théâtre sacré est nécessaire, avec son décor et son cérémonial... Il se construit dans l'esprit de Bloy, et aussi visiblement dans sa vie, avec lui-même au milieu de la scène...

Debout, il parle, ou plus exactement déclame. Son discours, selon un paradoxe qu'il a lui-même forgé, résonne dans son for intérieur en même temps qu'il s'adresse au monde: «Je suis seul dans l'antichambre de Dieu», dit-il ainsi avec une sobre emphase, dans ces mêmes ultimes années, tandis que la guerre fait rage. Mais il faut citer davantage ces lignes boulever-

santes, au début de *Méditations d'un solitaire en 1916*: «Plus on s'approche de Dieu, plus on est seul. C'est l'infini de la solitude.» Puis ces lignes qui témoignent de la profonde mélancolie de Bloy. Mélancolie qui apaise les flots de sa colère, mais ne vient pas à bout de son Espérance: «À ce moment-là, toutes les Paroles saintes, lues tant de fois dans ma cave obscure, me seront manifestées et le Précepte de haïr père, mère, enfants, frères, sœurs, et jusqu'à sa propre âme, si on veut aller à Jésus, pèsera sur moi autant qu'une montagne de granit incandescent. [...] Je serai ineffablement seul et je sais d'avance que je n'aurai même pas une seconde pour me précipiter dans

le gouffre de lumière ou le gouffre de ténèbres. – Je suis forcée de t'accuser! dira ma conscience, et mes plus tendres amis confesseront, d'infinitement loin, leur impuissance. Défends-toi comme tu pourras, pauvre malheureux!» Un peu plus loin, en conclusion du premier chapitre de ces *Méditations*, le discours s'élargit, s'universalise: «*Adjuro te per Deum vivum*, disait le Prince des prêtres pour contraindre Jésus à parler. Cette sommation prodigieuse dont les astres se troublèrent dure toujours, et ce sera la dernière clameur de l'humanité, quand elle se verra seule elle-même, à la fin des fins, dans l'incompréhensible vallée de Josaphat.»

L'éloquence d'un Pauvre

Pour Bloy, comme je l'ai rappelé, la littérature n'est donc qu'«un instrument quelconque de [son] supplice». Pourquoi «supplice»? Comme la Misère, la Douleur est un don de Dieu qui retourne toute chose, en vue et en attente du Salut. Il faut donc la désirer, en imitation de Notre-Seigneur-Jésus-Christ: il faut «être des enclumes de Dieu pour la joie et la douleur» (*Journal*, 28 août 1895, mais cette image revient à plusieurs reprises). Cette dimension est essentielle, et il serait absurde et déplacé de chercher son sens avec les pincettes de la psychologie. Bloy développe et enrichit ce thème avec une grande subtilité à laquelle ce bref aperçu ne rend pas justice. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine: cette essentialité renvoie au diable les coquetteries, les agréments et tous les bénéfices secondaires de la gloriole littéraire. La littérature ne peut donc être envisa-

gée comme une fin, un but, une situation enviable dans le monde – même s'il faut tempérer cette affirmation en songeant à bien des morceaux de bravoure qu'il distille dans ses livres, dans son *Journal* et dans son abondante correspondance. Même extrémiste, ce choix de vie et d'écriture n'exclut pas Bloy de son temps, mais le met incontestablement à part, dans cette «infini de la solitude» à laquelle il donne un inébranlable sens spirituel: comme à l'instant la Douleur et la Misère, cette Solitude devient majuscule et prophétique. L'injonction est claire, d'une simplicité à faire peur... D'une lettre à Pierre Termier, le 28 janvier 1907: «Il ne sert de rien de dire que vous êtes un "misérable pécheur". Vous l'êtes moins que moi et nous le sommes peut-être, l'un et l'autre, moins que saint Paul avant la foudre. Il ne s'agit pas de ça. Il s'agit d'obéir à Dieu, de tout quitter, de

Patrick
Kéchiçhian

tout vendre, de détruire en soi l'esprit du monde... »

L'association radicale de la Misère, de la Douleur et de la Solitude nourrit les plaintes perpétuelles de Bloy, autant que les éclats de sa colère (notamment et électivement contre ses confrères en littérature, dont il règle les comptes avec une rage inspirée). On ne peut les entendre vraiment – sans pour autant céder à l'ivresse très stylée de l'orateur courroucé perché sur sa chaire invisible – qu'en les rapportant à ce même foyer de spiritualité incandescente. Cette vocation n'est pas une idée, une abstraction, suspendues au-dessus de l'existence réelle : elle entraîne des conséquences concrètes, matérielles, que Bloy, avec sa famille, assumait en totalité, sans jamais quitter du regard la signification mystique qu'il donnait à sa propre situation, aux événements de sa vie, jusqu'aux plus tragiques – dont la mort de ses deux fils en bas âge, André et Pierre, en janvier et décembre 1895. Ainsi, donner à la Misère, tel que l'entendait le "vagabond de l'absolu", un sens uniquement symbolique est bien un contre-sens. « La forme spéciale, l'aspect voulu, l'espèce essentielle de ma tribulation, c'est la Misère », écrit-il dans la lettre de janvier 1895 à Louis Montchal déjà citée. Il n'empêche, la fabrique des images, des coïncidences et des réminiscences fonctionne toujours à plein. De l'installation de sa famille à Montmartre et son nouvel environnement, il peut écrire : « Nous sommes chrétiens des catacombes et les autres familles sont assises dans le Colisée pour y assister à la dévoration des Martyrs » (*Journal*, 6 juin 1904).

Homme de foi, Bloy est aussi homme d'espérance. Mais cette vertu prend chez lui une valeur, un poids particulier. Elle est tout entière une attente, il faut même dire une impatience explicite et dûment nommée : celle de la venue du Troisième Règne, du Paralet, du Saint-Esprit. Toute une théologie mystique, frôlant probablement, en certains moments, l'hérésie, se constitue, se renforce dans son esprit. Elle trouve, dans certaines de ses pages, des accents extraordinaires. Mais ce point central et incandescent réclamerait un développement autonome qui n'a pas ici sa place.

Faut-il parler d'une double vocation, mystique et littéraire, de Léon Bloy ? Hubert Juin sut pointer la singulière ambivalence qu'installe une telle question : « Sa vocation n'est pas de littérature. Soit ! Mais son lieu est la littérature – et ce qu'il entend faire, par son œuvre de pamphlétaire et de critique, c'est ramener à la plus grande gloire de Dieu le domaine entier des lettres, s'offrant sous les deux formes du plus complet témoignage : comme orant et comme martyr [...] Sa vocation n'est pas de littérature, mais de sainteté. Et cependant, comme son lieu n'est point dans les ombres du cloître, il fera de la littérature sa vocation, sans composer avec cet appel suprême. » (*Léon Bloy, La Colombe, 1957*). Et l'intéressé lui-même souligne : « *Il est indispensable que la Vérité soit dans la Gloire. La splendeur du style n'est pas un luxe, c'est une nécessité* » (*Journal*, 19 août 1894).

À cette profondeur, une distinction nette doit être faite, un chemin tracé, qui suive la pensée profonde

de l'écrivain, au-delà du folklore fin-de-siècle et des vitupérations... Il faut tout d'abord traverser les apparences, récuser le visible: «C'est la plus banale des illusions de croire qu'on est réellement ce qu'on paraît être, et cette illusion est corroborée, tout le long de la vie, par l'imposture tenace de tous nos sens» (*Dans les ténèbres*, § II). Suivre ce chemin – notamment au fil des pages du *Journal* –, rendre justice à cette pensée et aux intuitions qui la guident, ce n'est pas, je l'ai dit, y adhérer aveuglément. C'est encore moins s'incliner devant certaines formes de récupération politique ou idéologique, de type intégriste, de la pensée de Bloy. Embrigadé par les nationalistes, Charles Péguy connu, posthument, un sort identique.

Le Pauvre, en réalité, ne manque pas de moyens! Et pour exalter cette pauvreté, pour la glorifier, tous les ors de l'éloquence sont déployés. Éloquence qui ne recule jamais devant les outrances, parfois risibles ou accablantes. Il faut l'accepter: Bloy est le contraire d'un homme, d'un écrivain de la mesure. Tous les excès lui sont permis et il en abuse, mais avec un art consommé, une sorte d'ironie impavide. On l'imagine parfois souriant secrètement devant la stupeur qu'il suscite chez ses contemporains, ses lecteurs... Jacques Maritain parlait de ses «prodigieux dons lyriques» associés à d'«excessives douleurs» et à un «grand amour pour Jésus crucifié». Ce qui paraît inconciliable, il le rassemble en sa personne.

Le Pauvre ne brille pas non plus par sa modestie ou son humilité... «Je ne puis écrire quatre lignes, constate-t-il dans une lettre de septembre 1883, sans compromettre l'équilibre de la planète.» Enormité? Certes, mais que l'on aurait tort d'interpréter comme l'effet d'un orgueil qui ne se contrôle plus. En fait, cette affirmation participe pleinement, qu'on le veuille ou non, d'une grande et secrète cohérence, d'une constance également, jamais démenties ou contestées, de la pensée et de la foi, de la pensée mise en mouvement par la foi. Vouée et même sacrifiée à elle. Penché sur les Saintes Écritures, y déchiffrant le destin du monde, l'écrivain pousse ses intuitions à leurs dernières limites. Bien au-delà du raisonnable. «Je ne comprends que ce que je devine», résumait-il admirablement. À ce degré de secrète connaissance, toute l'histoire humaine, sur le théâtre du monde et des siècles – catastrophes, guerres, cataclysmes, attentats... – est embrassée d'un seul regard. «Lorsque s'accomplit un événement quelconque, si on pouvait envelopper d'un regard unique la multitude infinie des gestes concomitants de la Providence et si on voyait, comme dans un rais de foudre, avec quelle intelligence, quelle docilité merveilleuse tous les faits correspondent et se précipitent les uns sur les autres, *on comprendrait tout* et l'éblouissement de l'esprit serait peu différent de l'extase béatifique.» Et aussi: «Admirable corrélation des événements ou des incidents de cette vie, lesquels ne peuvent être vus que successivement, hélas, et révéleraient tellement les desseins de Dieu, si on pouvait les fixer simultanément dans la Lumière! C'est comme les lettres

Patrick
Kéchiçhian

de l'alphabet qui ne sont rien isolément mais qui, rapprochées par l'intelligence, ont le pouvoir de donner la vie et la mort» (*Journal*, 5 janvier et 9 décembre 1902).

Là encore, l'excès de la pensée n'est pas une folle dérive mais une certitude puissante, une confiance mystique inébranlable, une mission. Dans l'espace de cette confiance, à sa seule lumière – qui semble même écarter,

ou du moins réorienter, celles de la raison –, une sorte d'art poétique se forme : « Pour dire quelque chose de valable, aussi bien que pour donner l'impression du Beau, il est indispensable de paraître exagérer, c'est-à-dire de porter son regard au-delà de l'objet et, alors, c'est l'exactitude même sans aucune exagération, ce qu'on peut vérifier dans les Prophètes qui furent tous accusés d'exagérer » (*Journal*, 11 septembre 1912).

L'Histoire à l'épreuve de la colère

Mais revenons encore une fois, la dernière, à la figure centrale du Pauvre. Il n'est pas abattu, mais en colère, enrichi par sa colère. Ou s'il se montre parfois abattu, cette même colère le relève, l'anime. « Je souffre une violence infinie et les colères qui sortent de moi ne sont que des échos, singulièrement affaiblis, d'une Imprécation supérieure que j'ai l'étonnante disgrâce de répercuter », explique Marchenoir. On connaît surtout la célèbre et éloquente formule de Bloy : « Ma colère est l'effervescence de ma pitié. » Une colère inspirée donc, mais aussi inspirante, puisque Bloy s'est fixé pour mission de rappeler au monde combien il s'écarte, à chaque instant de son histoire, de la volonté divine, du message des prophètes et de l'Évangile. Quant à l'Église, elle porte, avec son clergé et ses fidèles, une responsabilité que rien, au regard de cette Volonté, ne peut atténuer. Il faut bien comprendre que, sur ce plan, nous sommes bien au-delà des luttes de tendances, des stratégies datées visant à mieux asseoir l'influence et les pouvoirs de tel clan, tendance, école ou parti catholiques dans une société

sécularisée, laïcisée. Encore une fois, Bloy est seul, et c'est au titre de cette solitude qu'il crie dans le désert. De même, ayant constaté le « néant de tout ce qui n'est pas divin » (*Journal*, 16 novembre 1894), il ne cherche pas à aménager une place acceptable, confortable, habilement calculée, au catholicisme dans son siècle – et dans le suivant.

Pauvre et en colère, Léon Bloy est donc le contraire d'un contemplatif. Une part très importante du *Journal* – et de la masse des écrits pamphlétaires – est nourrie de ce courroux, qui n'est pas, ou pas d'abord, un simple trait de caractère, mais l'expression directe de la pensée, il faut presque dire du système mystique de l'écrivain. Tout – de sa vie intime et familiale aux péripéties de l'histoire mondiale, de la vie littéraire parisienne aux guerres et aux catastrophes, naturelles ou non, de la vie de telle paroisse aux décisions du pape – est interprété et jugé en fonction de cette pensée systématique. « Si on était capable d'envelopper d'un unique regard, comme font les

anges, tous les aspects d'un événement et les concordances ou coïncidences presque toujours inobservées d'une multitude de faits, si on pouvait, à force d'attention et d'amour, réunir et tisser ensemble tous ces fils épars, on finirait, sans doute, par entrevoir le plan de Dieu... » (*Journal*, 28 mai 1899). Albert Béguin résume parfaitement cette vue de l'esprit et en montre la *raison* : « L'histoire n'est pas seulement une répétition, une imitation du drame de la Rédemption, elle est ce drame lui-même, étendu dans ce que nous appelons le temps. Non pas une seconde fois, mais la même, vue autrement, ainsi qu'une surface courbe peut être "développée" par l'esprit et lui apparaître comme une étendue plane. »

Rien n'est fortuit, et c'est par paresse que l'homme moderne égaré, aveuglé donne quelque crédit à cette chimère que l'on nomme le hasard. Il se rassure à trop bon compte ! Peu à peu, devinée et désirée, une loi générale de substitution opère et s'impose. La figure du pauvre, associée à celle de l'homme en colère, se déplace sur une scène infiniment plus large que celle de la vie personnelle et intime de l'intéressé. Vie pourtant bien présente, désignée, décrite selon une rhétorique édifiante qui ne fait pas violence à la vérité de cette vie : « Conversation avec Jeanne [l'épouse]. Nous nous moquons de la science, de l'art, de l'honneur, du déshonneur, des lois ou des convenances de toutes sortes. Tout ce qui n'est pas strictement l'Amour de Dieu nous paraît au niveau de l'ordure » (*Journal*, 18 mai 1895). Bloy a d'autres talents que celui de la nuance... Cette

part personnelle, familiale, n'est pas cantonnée dans l'espace privé ; elle prend valeur prophétique. Un vaste tableau de concordances s'esquisse, dans lequel entre la totalité du visible. Voici un exemple éloquent de ce déplacement, de cette projection du visible dans l'invisible qui seule peut lui donner sens : « Il est intolérable à la raison qu'un homme naisse gorgé de biens et qu'un autre naisse au fond d'un trou à fumier. Le Verbe de Dieu est venu dans une étable, en haine du Monde, les enfants le savent, et tous les sophismes des démons ne changeront rien à ce mystère que la joie du riche a pour SUBSTANCE la Douleur du pauvre. Quand on comprend cela, on est un sot pour le temps et l'éternité. – Un sot pour l'éternité ! » (*Journal*, 9 janvier 1900). Toutes les révoltes ou révolutions humaines ne peuvent être entendues que comme les pâles imitations de cette « substance » divine et surnaturelle.

Patrick
Kéchébian

La subjectivité, pour Bloy, n'est donc qu'un passage, une transition. Et même s'il ramène tout à lui, s'il se pose en exemple universel, s'il lui arrive souvent de parler de lui-même à la troisième personne, il n'est pas, n'est jamais dans la revendication de sa propre singularité. « Je sais bien que je suis né à telle époque, en un lieu déterminé, et que j'ai un nom parmi les hommes. J'ai eu un père et une mère, j'ai eu des frères, des amis et des ennemis. Tout cela est indubitable, mais j'ignore le *nom* de mon âme, j'ignore d'où elle est venue et, par conséquent, je ne sais absolument pas qui je suis » (*Méditations d'un Solitaire en 1916*). Si Dieu était absent, Bloy serait l'avatar et la caricature de Narcisse. « La per-

sonnalité, l'individualité, c'est la vision particulière que chaque homme a de Dieu» (*Journal*, 31 juillet 1898), affirme-t-il, très loin de cette hypothèse... Cette «individualité» a vocation de se dissoudre, et en même temps de s'exaucer, dans un ensemble, une humanité élargie. À ce niveau, les pages sur la Communion des saints viennent donner à la pensée de Bloy sa vraie, son admirable dimension. «Plus nous irons vers Dieu, plus nous serons unis, c'est-à-dire rapprochés. Les êtres humains ne sont pas parallèles mais convergents et Dieu est leur foyer. Chaque âme est un rayon de la

Divinité dont elle est partie comme d'un soleil et qui doit, un jour, la résorber» (*Journal*, 8 octobre 1903). Et ces lignes des *Méditations* déjà citées au moment où la Grande Guerre fait rage: «Oh! le silence prodigieux et surnaturel qui remplace tout à coup le fracas monstrueux de la bataille! Silence infini dans les ténèbres ou dans la lumière, on ne sait pas. Mais alors sans doute, il y a des rencontres et des surprises ineffables. Des voix inaudibles, des visages d'âmes se reconnaissent pour toujours à travers les cloisons diaphanes des races et les translucides murailles des siècles...»

Signets

Né en 1951, Patrick Kéchichian est journaliste et écrivain (Le Monde des livres, La Croix, Croire). Parmi ses derniers ouvrages Petit éloge du catholicisme, Gallimard, «Folio», 2009; Saint Paul, le génie du christianisme, «Point-Sagesses», Seuil, 2012 et La Défaveur, récit, Ad Solem, avril 2017. Il a préfacé la réédition des numéros de la revue Le Pal, de Léon Bloy, Éditions Obsidiane, 2006.

Orientations bibliographiques.

Maintes fois cité ici, le *Journal* de Léon Bloy a été réédité, dans la version dûment publiée par l'écrivain (sept volumes, et un posthume par son épouse), chez Robert Laffont, collection «Bouquins», deux volumes, 1999. Cette excellente édition abondamment annotée est due à Pierre Glaudes, à qui l'on doit également un essai dont je me suis beaucoup inspiré: *Léon Bloy, la littérature et la Bible* (Belles Lettres, 2017). Une version intégrale du *Journal inédit* est en cours de publication à l'Âge d'Homme, quatre volumes parus sur cinq, sous la direction de Michel Malicet et Pierre Glaudes, 1996-2013). Le centenaire de la mort de Bloy, le 3 novembre 2017, a donné lieu à de nombreuses publications. Signalons un volume de la collection «Bouquins» rassemblant les *Essais et pamphlets* (édition établie par Maxence Caron, préfacée par Augustin Laffay, o.p.) et l'essai fort documenté de Natacha Galpérine, arrière-petite-fille de Bloy, sur le couple *Jeanne et Léon Bloy. Une écriture à quatre mains* (Cerf). Enfin, Frédéric Chassagne a rassemblé une anthologie des écrits dans *Léon Bloy, contemplateur* (Artège).

À l'occasion de la parution de son dernier livre, *Communio* a invité le père Vincent Holzer à expliquer le sens de sa démarche.

La christologie et sa « diastase* » moderne : « Jésus » et le « Christ »

En écrivant *Le Christ devant la raison*¹, je fus guidé par le trouble que provoqua la lecture de la dissertation finale qui clôt la célèbre *Vie de Jésus* de David-Frédéric Strauss, admirablement traduite par Littré en deux forts volumes² : « À la conclusion de la critique dont l'histoire de la vie de Jésus a été l'objet, se pose le problème de rétablir en dogme ce qui a été détruit en critique³ », car de la « primitive légende chrétienne » il ne reste plus grand chose, si ce ne sont des décombres aux yeux d'une entreprise critique qui repose pourtant sur un étrange paradoxe, ou plus exactement une contradiction : la construction « légendaire » (théologique) d'un mythe puissant ne disqualifie pas la possibilité d'inférer les intérêts psychologiques, les motivations

quasi affectives, qui s'emparèrent d'une part, de celui qui est l'objet de cette reconstitution légendaire (Jésus lui-même) et d'autre part, de ceux qui projetèrent sur lui les ressources dont ils disposaient pour y satisfaire (un matériau textuel puisé dans les Écritures juives et leurs commentaires). Les acteurs et les protagonistes de cette construction « légendaire », comme sujets vivants, semblent n'avoir pas disparu du champ de vision de l'interprète critique. Ils en sont les cautions actives et saisissables sur le vif. On peut mesurer leurs intérêts, comprendre leurs choix, et reconstituer ainsi leur effort interprétatif. Dans sa version moderne, la « christologie » ne désigne que le problème de la « messianité » de Jésus et son caractère énigmatique, celui de la

* Le mot, qui désigne en chirurgie l'écartement de deux os habituellement contigus (comme le cubitus et le radius), est pris ici pour désigner l'écart artificiel imposé entre « Jésus » et « le Christ » (NDE).

1 Je n'entends pas fournir ici un résumé des thèses défendues dans ce livre. Je n'en livre que les thèses discutées et reprises dans un argumentaire au long cours, en m'appuyant sur deux phénomènes apparus au xx^e siècle christologique : l'apparition du syntagme « christologie » et l'apparition du terme « christocentrique » (*Christozentrik*), deux termes qui ne peuvent s'expliquer que par la situation de désarroi qui affecte la christologie ecclésiale lorsque la critique historique laisse béante la diastase entre le dogme et l'Évangile. Pour l'ouvrage : *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Paris, Cerf, 2017, coll. « Philosophie & Théologie ».

2 David-Frédéric STRAUSS, *Vie de Jésus* ou *Examen critique de son histoire*, Tome deuxième, Dissertation finale : *Signification dogmatique de la vie de Jésus*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1853, traduite de l'allemand par É. Littré, § CXLII.

3 David-Frédéric STRAUSS, *Vie de Jésus*, Dissertation finale : *signification dogmatique de la vie de Jésus*, § CXLII, p. 767.

possibilité de faire correspondre la manière dont Jésus a probablement lui-même conçu le rôle du messie et celle qui eut cours « après l'événement », selon l'expression de David Frédéric Strauss, autrement dit après sa mort ignominieuse. Cette mort est le scandale à surmonter, d'où le processus d'interprétation. Le mythe naît de l'interprétation, thèse étrange, car on aurait pu penser que les mythes des dieux mourants et renaissants auraient suffi à satisfaire l'esprit critique. Mais il y a l'irréductibilité d'une vie et d'une mort dont on ne doute pas. Le motif de la foi n'est plus qu'un adjuvant psychologique parfaitement identifiable. On ne sait plus très bien quels sont les critères discriminants qui autorisent ou empêchent un phénomène d'entrer dans l'histoire et d'y faire sens. La question de la coïncidence entre l'instauration messianique du Règne et la médiation d'un messie souffrant est jugée par Strauss comme postérieure à « l'événement⁴ », pour tenter précisément d'en surmonter le caractère énigmatique et scandaleux :

Pour amener ce dilemme à une solution, nous devons d'abord voir si les idées qu'on se faisait alors du Messie renfermaient, ou non, dès avant la mort de Jésus ou indépendamment de cette mort, les attributs de la passion et de la mort [...]. Le Nouveau Testament ne fournit aucun motif solide d'admettre que l'idée en question ait,

dès le vivant de Jésus, existé parmi ses contemporains⁵.

Au terme d'une enquête intertextuelle (paraphrases chaldéennes d'Onkélos et de Jonathan; Targum Jonathan), D.F. Strauss conclut :

En conséquence, Jésus, par un travail psychologique, pourrait être arrivé à penser qu'une pareille catastrophe était avantageuse au développement spirituel de ses disciples, et indispensable à la spiritualisation de leurs idées messianiques; et de là, conformément aux idées nationales, et en se référant aux passages de l'Ancien Testament, il serait passé de lui-même à l'idée que sa mort messianique possédait une vertu expiatoire. Mais il se pourrait aussi que les paroles que les synoptiques prêtent à Jésus concernant sa mort comme sacrifice d'expiation, appartiennent davantage au système qui se développa après la mort de Jésus; il se pourrait que ce que le quatrième évangéliste lui fait dire sur le rapport entre sa mort et le Paraclet, eût été dit d'après l'événement. De la sorte, ces expressions de Jésus sur le but de sa mort auraient aussi besoin qu'on y distinguât ce qui est général, de ce qui est spécial⁶.

Hans Urs von Balthasar entrevoit avec lucidité les apories plus larges contenues dans les dissociations qui s'épuisent en discours de la méthode et qui reposent sur l'absence d'une phénoménologie de l'événement :

4 David-Frédéric STRAUSS, *Vie de Jésus*, § CL., *Dissertation finale*, Paris, 1853, p. 758; 2^e section. Neuvième chapitre. § XCVIII, pp. 183-185; pp. 327-337.

5 *Vie de Jésus*, op. cit., p. 327; p. 331.

6 *Vie de Jésus*, op. cit., p.337, (c'est nous qui soulignons).

Une séparation (que la théologie ju-daique ferait volontiers) entre un Jésus de la prophétie vététotestamentaire, qui serait à l'arrière-plan des synoptiques, et un Jésus divinisé chez Paul et chez Jean, n'a jamais pu être établie avec certitude. Les textes ne l'auto-risent pas, à moins d'un tel massacre philologique que l'ensemble de la figure spirituelle (die geistige Gesamtgestalt), qui sous la présupposition de l'identification (unter der Voraussetzung) est claire et transparente, dégénère (entartet) en une énigme (Rätsel) pleine de contradiction (voller Widersprüche⁷).

La diastase moderne entre Jésus et le Christ repose donc sur une sorte de « nestorianisme » méthodique ; il agit comme une présupposition à laquelle la science ne saurait initialement renoncer, comme si cette présupposition tombait sous le sens. Toute la christologie néotestamen-

taire est faite d'emprunts et ne peut manifester son unité et sa cohérence propres. La « force propre de la figure » (*die Eigenkraft der Gestalt selbst*) n'est pas le point d'unification du discours de foi, si bien que la logique du témoignage et sa rigueur s'effondrent, au profit de constructions hypothétiques, redevables d'un désarroi plus psychologique que stratégique, face à une mort dont il faut rendre compte. La critique aurait-elle perdu la raison ? Nous allons le voir, les « diastases » (espacements ; séparations) se succèdent et la christologie s'y meut vaille que vaille, empêtrée dans ces problèmes légitimes de méthode, cherchant son principe d'unité. Celui-ci demeurerait introuvable tant que le témoignage de foi demeurerait quant à lui confiné dans les ressorts d'une psychologie aux allures douteuses, celle que promut Strauss en particulier.

Vincent
Holzer

La « diastase » moderne mise à l'épreuve

Les motifs « psychologiques », philologiques, historiques et littéraires sont étroitement imbriqués et cherchent à reconquérir, sur la base de cette imbrication mal ordonnée, la possibilité de construire une christologie « scientifique ». Ainsi, au fondement de l'entreprise critique se profile, très étrangement, la figure de protagonistes dont on recompose les stratégies d'interprétation. Le noyau historique se cache sous ce qu'il y a de plus subjectif, l'intentionnalité des protagonistes. Il est censé pou-

voir être rejoint sous cette forme subjective et intentionnelle. Ce « résultat » fut rapidement suspecté. Il signifiait, à terme, la dissolution de la critique par elle-même, son auto-suppression. Dietrich Bonhoeffer le signifia sans ambages :

La tentative de la théologie libérale pour distinguer un Jésus synoptique d'un Christ paulinien est dogmatiquement et historiquement impossible. Pourquoi ? La prédication de l'Église serait une illusion si cette dis-

7 Herrlichkeit I., *Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 453.

inction entre Jésus et le Christ était possible. Mais la distinction est également historiquement impossible. On peut caractériser la théologie libérale jusqu'en 1900 comme une confirmation indirecte, non intentionnelle, et donc d'autant plus convaincante, de cette proposition nécessaire d'un point de vue dogmatique. Les résultats de la théologie libérale sont sa propre autodissolution. La théologie libérale s'est supprimée elle-même et fait ainsi place à la proposition placée en tête, à savoir que Jésus et le Christ sont le même. Car la théologie libérale repose tout entière d'abord sur la distinction entre Jésus et le Christ. Le Christ est pour elle le Jésus divinisé par l'enthousiasme de la communauté⁸.

Quoi que l'on pense et quoi que l'on dise, cette orientation traduit et tra-

hit l'état de désarroi conceptuel qui affecte la christologie des premières décennies du xx^e siècle soumise à la dualité Idée-phénomène et enfermée dans la diastase *Historie-Geschichte*. Il fallut quelque temps pour que la position défendue par Bonhoeffer prit l'ampleur qu'on lui connaît désormais. Elle allait sauver la christologie en la refondant sur une approche contre-critique qui souligna le caractère irréductible d'un événement qui ne se laissait pas si facilement enfermer dans des schèmes tout prêts. Le mythe ne se dissimulait pas là où l'on croyait pouvoir le débusquer. Il s'était tapi dans les recoins du *cogito* « herméneutique ». Il fallut une forte critique de la critique pour l'en déloger. Tout le xx^e siècle théologique s'y est attelé avec ardeur, sagesse et probité.

Signets

L'intensification « métaphysique » de la christologie

L'explication frontale avec la « diastase » moderne qui croyait pouvoir séparer Jésus du Christ ne concernait pas toute la théologie du moment, loin s'en faut. Alors que le monde protestant y était engagé depuis Lessing, le monde catholique ouvrit d'autres brèches, sur le front métaphysique, et non sans fécondité. Se produisit ce que je me suis autorisé à appeler un phénomène d'intensification métaphysique de la christologie, notamment sous la forme inédite des christologies de la conscience, là où l'on admit pour Jésus une spontanéité humaine et

conscientielle réfléchie, toute polarisée sur l'idée de mission, d'envoi et de mandat. Ce phénomène prit aussi la forme d'un élargissement de la fonction ontologique en christologie (une sorte de nouvelle « science »). Nul n'échappa à cette requête, y compris Karl Barth, promoteur d'une conception de l'être trinitaire de Dieu comme « éternellement historique » et d'une thèse christologique corrélatrice qui postule une « élection éternelle de Jésus-Christ » (*die ewige Erwählung Jesu Christi*), un *opus aeternum ad intra* (une œuvre éternelle *ad intra*).

8 Dietrich BONHOEFFER, *Vorlesung «Christologie»* (1933), vol. 12, Gütersloher Verlagshaus, GmbH, édition de 1997; édition française: *Qui est et qui était Jésus-Christ*. Cours de christologie de 1933, Genève, 2013, Traduction et appareil critique par J.-M. Tétaz, *Labor et fides*, p. 65.

Les axiomes métaphysiques ne sont pourtant pas du goût de Karl Barth. Ils sont énoncés, ici où là, non pas pour qu'une science – fût-elle la théologie – en tire des conclusions, mais pour mieux dire le caractère incommensurable de Dieu, même lorsqu'il a délibérément choisi de se donner à connaître comme *Créateur* (Schoepfer) *Seigneur* (Herr), *Sauveur* (Versöhner) et *Rédempteur* (Erlöser). Tout est en lui pré-déterminé. Sa liberté souveraine n'exige aucune distanciation, aucun interstice entre ces modes d'être. Hans Urs von Balthasar continuera à penser que ces thèses théologiques qui sont des garde-fous et des balises sont néanmoins portées par des mutations philosophiques inavouées. C'est bien de christologie dont il est question lorsque Karl Barth préfère à l'axiome des scolastiques, *operari sequitur esse* (les actions-opérations procèdent de l'être) l'axiome inversé, *esse sequitur operari* (l'être procède des actions-opérations). Les querelles qui se trament prennent pour objet le destin des mots dans lesquels s'énoncent les formes anciennes et les formes nouvelles de la théologie. On est comme sommé de choisir : l'être ou l'événement, l'être pour fonder la raison (*Grund*) de l'événement, ou l'événement disqualifiant le domaine statique de l'être, et c'est ainsi que la christologie se logea bel et bien au cœur d'une philosophie de la connaissance. Ce phénomène peut être aisément décrit, et c'est précisément ce que je me suis efforcé de réaliser, non pas sous la forme d'un inventaire des positions défendues, dans l'extrême richesse des

corpus qui les contiennent et les déploient, mais selon le mouvement de la pensée qui se laisse aisément décrire à partir de grandes figures, de Duns Scot à Nicolas Malebranche, en passant par Schelling, Hegel et Fichte, puis en se renouvelant avec Blondel, Laberthonnière et Rahner, jusqu'à Michel Henry et de plus récentes tentatives. La question disputée de la *prédestination* du Christ, de sa fonction médiatrice dans l'œuvre de création et de salut apparaît, dans cette reconstruction, comme le fil du collier. S'il est l'homme élu depuis toujours – et si cette élection à la béatitude affecte au premier chef l'humanité qu'il assume pour la plus grande gloire du Père – il éclaire et oriente derechef cosmos et histoire en transgressant du même coup les rets étroits que l'apologétique de la preuve n'a pas su desserrer devant l'ampleur de la critique qui s'exerça sur les Écritures. La christologie en sortit libérée. Elle accomplit alors une sorte de retour qui la logea jusque dans le dessein originel de salut, se réclamant et des Écritures (*Colossiens 1, 15-17*) et de la grande tradition. Mais ce phénomène fut renforcé par des raisons métaphysiques contraignantes. Je me suis autorisé à l'identifier sous la forme d'un *transcendental christique* auquel Karl Rahner donnera le nom de christologie transcendante.

Vincent
Holzer

La vieille question de la prédestination du Christ est à nouveau posée aujourd'hui comme la question d'une christocentrique cosmique (als Frage einer kosmischen Christozentrik). Sous la présupposition que la totali-

té du cosmos matériel trouve aussi sa signification et son accomplissement dans l'esprit-personnel, à travers son union avec la réalité absolue de l'essence infinie de Dieu – par 'esprit' (Geist) nous entendons un être individuel (le Christ) mais aussi ce qui est atteint en commun par tous ceux qui possèdent sa réalité spirituelle –, alors Jésus-Christ est, de par son union hypostatique, le but de tout le cosmos et de son évolution, son fondement efficace (tragender Grund) et par conséquent celui qui réalise la plus haute communion spirituelle entre la créature et Dieu⁹.

Au commencement est l'Idée de l'Homme-Dieu. Ce que Kant établit sous la forme d'une « représentation » particularisée de l'Idée d'un homme agréable à Dieu, en vertu d'une transposition éthique du schématisme, K. Rahner, de son côté, en radicalise l'effectuation en introduisant le motif plus puissant de la « communion spirituelle » impliquée dans une théologie de la grâce. L'immanence de la créature en Dieu est portée par le motif christologique d'une grâce d'union déjà « projetée » dans son principe trinitaire sous le mode d'une offre permanente. À la christologie transcendante appartiendrait la thèse d'un *Verbum incarnandum* (un Verbe à naître) et à la christologie réalisée celle d'un *Verbum incarnatum* (un Verbe incarné). Une christologie transcendante, en vertu de son caractère *a priori*, se mue nécessairement en une forme

de prédestination « ontologique » : nous sommes « voulus » et prédestinés en l'Homme-Dieu (dimension ontologique) qui réalise ce pourquoi nous sommes destinés par la grâce d'union, effectivement réalisée dans l'espace et le temps (Incarnation rédemptrice). La christologie investit la doctrine de Dieu et son salut comme volonté salvifique universelle. Elle occupe le devant de la scène et devient principe de compréhension et de cohésion du tout. N'était-ce pas trop lui demander, en avivant le phénomène d'intensification métaphysique ? C'est ce que j'appelle l'apparition du « transcendantal christique ». La christologie est happée dans une logique de la présupposition et manifeste une préférence pour le modèle scotiste. Une part importante de la christologie des premières décennies du xx^e siècle est marquée par ce phénomène d'intensification. Il met à mal la logique de foi et ses paradoxes. Mais on voulait se libérer à toutes forces de la méthode impliquée dans la science apologétique. Il vaut la peine d'en rappeler les attendus. Sa fonction est rivée au domaine de la « preuve », de la « preuve à l'appui », puisqu'elle supporte deux fonctions essentielles : 1) une fonction quasi empirique sollicitant les qualités d'un observateur honnête, abreuvé de signes et de critères (miracles, prophéties, divination anticipatrice, résurrection y compris) ceux-ci apportant une caution suffisante 2) à la *notification* supérieure de vérités stric-

Signets

tement révélées (seconde fonction) requérant, quant à elles, l'obéissance d'une intelligence préparée à y assentir. Au mieux, la christologie épouse les vicissitudes du concept critique et formel de toute Révélation (c'est le cas de l'apologétique), au pire elle se voit destituée (c'est le cas de la *Jésulogie* libérale), parce que dépendante et soumise à la présupposition de l'Idée, autrement dit à la thèse selon laquelle l'exemple du Christ n'est pas indispensable dès lors que « l'Idée d'un homme agréable à Dieu est déjà comme telle dans notre raison¹⁰ ». Mais l'œuvre du Christ allait bien au-delà d'une confirmation de son

autorité par des prodiges qu'un observateur honnête se devait de reconnaître, puisque de tels prodiges avaient valeur de « preuves » : miracles, paroles et actes d'autorité, résurrection disqualifiant par avance toute contestation prétendument rationnelle en servant la cause d'une autorité incontestée et incontestable, celle de Dieu se révélant et se confirmant lui-même par de tels actes. Mais cette parade eut tôt fait d'être démasquée comme une fuite en avant, un dialogue impossible, une césure entre deux mondes : celui de la raison et celui de la foi, deux mondes et deux objets, *l'objet de science* et *l'objet de foi*.

Cette césure, cette nouvelle « diastase » n'était plus tenable. Elle l'était d'autant moins qu'elle puisait à la source kantienne transposée en rationalité théologique, la diastase « Idée – phénomènes » épuisant cette rationalité transposée. La lucidité de Hans Urs von Balthasar pourrait, une nouvelle fois, être convoquée pour lever cette contrainte conceptuelle :

Ce danger est menaçant lorsque le point de vue existentiel est joué contre le point de vue de la critique historique, et qu'on en vient à opposer

un Christ de la foi à un Jésus historique. À cette dialectique tragique dont est victime avant tout la théologie protestante, il manque exactement la même chose qu'à l'orientation rationaliste dans l'apologétique catholique : la dimension de la vision esthétique (die Dimension der ästhetischen Anschauung). La figure (die Figur) qui nous apparaît venant de la sainte Écriture est désagrégée par la critique historique jusqu'à ce qu'il ne reste, de l'organisme vivant, qu'un amas inerte de chair, de sang et d'os. Dans le champ de la théologie, c'est la même incapacité à lire les figures (dieselbe

Vincent
Holzer

10 Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Kant, Œuvres Philosophiques, Pléiade, Gallimard, 78. « On n'a donc besoin d'aucun exemple de l'expérience pour se proposer comme modèle l'Idée d'un homme moralement agréable à Dieu. Cette Idée est déjà comme telle dans notre raison », p. 78. La « pure foi de la raison » contient non pas tant l'Idée du Christ que « l'Idée d'un homme moralement agréable à Dieu ». C'est la raison pour laquelle, comme Kant l'indique incidemment (*Rel.*, III, 1, 6), « la foi historique est en soi morte c'est-à-dire qu'en elle-même, considérée comme profession de foi, elle ne renferme rien qui puisse avoir pour nous quelque valeur morale ».

Unfähigkeit zum Gestaltsehen), qu'une biologie et une psychologie mécanistes montrent à l'évidence, à tous les degrés, en face du phénomène de l'unité du vivant (Einheitsphänomen des Lebendigen) [...]. Les deux

orientations restent attachées au formalisme kantien, pour lequel il n'y a rien de plus qu'un matériel sensible, ordonné et élaboré par les formes catégoriales ou par les idées et postulats¹¹.

La christologie contemporaine a su déjouer les apories qui se logent sous ce schème, en en décryptant le caractère contraignant, sans que le phénomène lui-même, dans l'unité de ses composantes et la force de son auto-déploiement n'ait eu le temps de livrer sa propre rigueur, dans l'imprévisibilité d'un don qui ne saurait se muer en un simple transcendantal. Ce sont ces phénomènes que j'ai voulu décrire et interpréter, puis livrer à l'appréciation critique des lecteurs. Vouloir résorber la « pierre d'achoppement » (Romains 9, 30-32), ce fut la tentative d'une

« christologie scientifique » faisant appel à la neutralité d'une méthode. Penser la christologie comme l'expression et la révélation d'un don de grâce, ce fut et ce demeure la tâche d'une christologie qui ne connaît pas d'autres raisons que celle d'une communauté historique de foi qui « reçut » plus qu'elle ne « construisit » sa propre synthèse, affirmant par le fait même une rigueur qui se délesta des ressorts psychologiques de la projection imaginaire. Toute la christologie du xx^e siècle s'est engagée dans cette tâche longue et rigoureuse de reconquête.

Signets

Né en 1963, Vincent Holzer, prêtre en 1989, Licencié et Maître en Théologie (Metz-Paris), Docteur en théologie (Rome) en 1994, est actuellement Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, où il dirige le cycle des études doctorales. Il est aussi, Membre ordinaire de l'Académie Pontificale de Théologie. Dernières publications : Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008. Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Ed. du Cerf (coll. "Cogitatio Fidei"), 2010. *Une biographie* : Hans-Urs von Balthasar (1905-1988), Cerf, 2012. *Et enfin, Le Christ devant la raison*, Cerf, 2017.