

AU-DELÀ DU FONDAMENTALISME

Couverture : Dans cette enluminure d'un Livre d'heures normand du xv^e siècle, saint Jean a commencé à écrire les premiers mots de son Évangile. Mais l'aigle qui est son symbole et son compagnon iconographique s'épouvante : dans le dos de saint Jean, un démon est en train de dérober son écritoire, comme pour confisquer à son profit l'Écriture vivante de l'Évangile.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

AU-DELÀ
DU FONDAMENTALISME

*L*E thème international retenu depuis longtemps pour ce cahier mérite d'être précisé : il s'agit du fondamentalisme chrétien, c'est-à-dire d'une attitude doctrinale s'appuyant sur l'interprétation littérale et hors de toute critique historique de l'Écriture ou d'autres textes « fondamentaux ». On a pu définir cette position comme « un certain type de réaction religieuse contre toute forme de modernité »¹. Depuis une décennie, le terme a été étendu pour désigner des attitudes comparables, mais toutefois différentes, dans d'autres religions que le christianisme, en particulier dans le judaïsme et dans l'islam. *Communio* n'entend pas aborder cet ensemble mal défini et dont la terminologie est loin d'être fixée.

Les événements du 11 septembre 2001 ont mis au premier rang de l'actualité certaines formes de « fondamentalisme » (d'« intégrisme »). Souhaitant prendre du recul et le temps de la réflexion, sans pour autant se dérober au besoin d'analyser et de comprendre, *Communio* proposera dans son prochain numéro sous la forme d'un dossier des éléments pour une approche catholique du phénomène.

J.-R. A.

1. Martin M. MARTY (qui dirige à Chicago un Observatoire des fondamentalismes), article du *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1999.

Prochain numéro : janvier-février 2002

Les exclus

mars-avril 2002 : Les mystères

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le Jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience au consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Robert ARMOGATHE : **Une Parole dans l'histoire**

9

THÈME

Peter HENRICI : **Y a-t-il un fondamentalisme catholique ?**

17

Le catholicisme n'est pas et ne saurait être fondamentalisme. Bien qu'il partage des croyances communes avec le fondamentalisme protestant, il s'en sépare radicalement à cause de sa méthode de lecture de la Bible et à cause du fondement de sa foi en la personne du Christ. Le christianisme n'est pas une religion du Livre, mais du Dieu vivant agissant dans l'histoire. La présence de telle ou telle tendance littéraire ou fondamentaliste dans certains courants contemporains signale une crainte anti-moderne ; elle ne justifie en rien d'user sans discernement d'un terme employé souvent de façon floue et surtout injurieuse.

William L. PORTIER : **Le fondamentalisme aux États-Unis : un anti-modernisme moderne**

29

Cerné en son origine historique, que fut le fondamentalisme américain ? Comment, tout au long du xx^e siècle, a-t-il marqué, et comment marque-t-il encore l'Amérique ? C'est en saisissant son rapport ambigu au statut de la liberté religieuse qu'il est possible de comprendre pourquoi il demeure une force toujours présente aux États-Unis.

G. van ROSSEM : **Logos et mythe, fondamentalisme et symbolisme**

45

Les deux voies d'accès à la vérité que sont le logos et le mythe sont-elles aussi contradictoires qu'en témoigne à l'époque moderne l'opposition entre modernisme et fondamentalisme ? À la synthèse blondélienne qui fait de la Tradition une médiation entre histoire et dogme, le Père de Lubac donne sa pleine signification théologique : puisant aux sources patristiques, il centre sa lecture de l'Écriture sur une perception christocentrique de l'histoire du salut, méditée et vécue dans la tradition vivante de l'Église, corps du Christ.

Ian KER : **La prophétie de Newman**

55

Historien des conciles, théologien du développement du dogme, Newman ne fut nullement étonné du déroulement de Vatican I. Affronté à des interprétations abusives de la définition de l'infaillibilité pontificale, il ne douta jamais qu'une réception équilibrée du concile finirait par s'établir. Sa théologie du développement du

dogme n'est pas une théorie du changement, mais de la permanence vivante de la vérité : pour nous, après Vatican II, elle ouvre des perspectives sereines de réception de ce dernier concile en continuité avec toute l'histoire de l'Église.

Avery DULLES : **Tradition : l'authentique et l'inauthentique**

69

Par quels critères déterminer ce qui relève de la Tradition ou des traditions ? De Trente à Vatican II, de Bellarmin, Blondel ou Congar à Paul VI, une ligne de réponse ferme se dégage : une doctrine qui relève de la Tradition s'origine dans les Écritures, renforce la foi et la ferveur des fidèles, se reconnaît à ce qu'elle est reçue comme partie du dépôt de la foi, et, si besoin est, se voit confirmée par le magistère.

SIGNETS

Wolfgang PANNENBERG : **La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie**

79

Créé par Dieu, le monde possède une unité. Cosmologie, philosophie et théologie se rejoignent ainsi dans la réalité désignée par le concept de monde. A la théologie de nous faire comprendre que la création du monde par Dieu « au commencement » doit être pensée à la fois comme inauguration radicale, et comme création continuée. L'apparition de formes nouvelles par le moyen d'anciennes n'empêche nullement Dieu d'en être le Créateur immédiat. Le « souffle » qui désigne dans la Bible l'Esprit de Dieu s'accorde aujourd'hui avec le concept cosmologique de « champ ». Il s'agit de plus que d'une métaphore. À toutes les époques, la théologie et la cosmologie s'efforcent d'entre-exprimer la réalité de la création.

Bernard de LANVERSIN : **La personne humaine entre « Droit romain » et « Common Law »**

93

Une évolution juridique récente s'est produite en Droit international et elle comporte des dangers. L'usage prédominant de techniques et d'idéologies relevant de la « Common Law » affecte l'édifice juridique issu du Droit romain qui culminait dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Jugeant sur l'apparence, c'est-à-dire en fait sur l'opinion sociale, adoptant une attitude transactionnelle invoquée comme un remède pour répondre aux pressions les plus diverses, cette tendance nouvelle menace en fait l'idée même de Droits de l'homme et celle de personne humaine.

Guy BEDOUELLE : **Antonio Vieira, jésuite et prophète**

117

Le célèbre cinéaste portugais Manoël de Oliveira a réalisé un film aussi beau qu'étonnant sur un maître de la langue portugaise, Antonio Vieira, jésuite missionnaire, défenseur des droits des Indiens et des Noirs, homme politique et visionnaire millénariste. À sujet extraordinaire, œuvre extraordinaire.

Jean-Robert ARMOGATHE

Éditorial

Une Parole dans l'histoire

L'ESSENCE même du christianisme semble fournir au fondamentalisme chrétien des éléments de validité. Le christianisme n'est-il pas l'accomplissement d'une promesse du passé ? Le sens du salut en Jésus-Christ est éclairé par l'annonce prophétique des textes bibliques. Il ne s'agit pas seulement de préserver les enseignements du fondateur : il s'agit de constater que l'originalité de ces enseignements repose sur l'attente messianique à laquelle ils répondent, et qui en valide l'authenticité. Les prophéties de l'Ancien Testament anticipent le message du Nouveau : « la plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties » (Pascal, *Pensées*, Lafuma, 335). Il ne s'agit pourtant pas de fondamentalisme. Le christianisme repose sur une réception organique et active : les textes de l'Écriture sainte, le canon des Écritures recueillies et transmises. La constitution dogmatique *Dei Verbum*, au second Concile du Vatican, le dit très clairement :

« Le Christ Seigneur, en qui s'achève toute la Révélation du Dieu très haut, ayant accompli lui-même et proclamé de sa propre bouche l'Évangile d'abord promis par les prophètes, ordonna à ses apôtres de le prêcher à tous comme la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale en leur communiquant les dons divins » (§ 7).

La tension entre deux pôles

Les vingt derniers siècles ont été traversés, depuis les origines, par une tension entre l'eschatologisme (attente d'une fin de l'histoire) et le primitivisme (retour aux origines). Les deux attitudes sont proches l'une de l'autre : elles ne sont d'ailleurs pas exclusives (comme le montrent les mouvements pentecôtistes). Entre deux, entre conciles, schismes et réformes, le christianisme a du mal à assumer l'histoire. La récente réflexion catholique sur la repentance est peut-être la première tentative de l'Église pour penser son histoire. Il n'y a donc rien d'étonnant à constater que le fondamentalisme puisse constituer une tentation permanente du christianisme, comme pour les deux autres religions « à Écritures » (qu'on appelle parfois « religions du Livre »), le judaïsme et l'islam.

Il y a de grandes différences de situation, et le vocabulaire varie : fondamentalisme, intégrisme, intégralisme, radicalisme, les mots en «-isme» ont souvent une fonction polémique¹. Les fidèles désignés par ces termes préfèrent souvent parler d'« orthodoxie ». Dans tous les cas, un point commun existe entre les religions : il s'agit d'une position de combat, de réforme ou de résistance à une « grande Église » perçue comme compromise avec l'histoire, le progrès, les modifications du monde et de la société.

1. *Fondamentalisme* est un néologisme, emprunté à l'américain (voyez l'article de Peter Henrici, p. 17-27 : les *fondements* ou *articles fondamentaux* sont la plateforme minimale d'un *credo* chrétien (dont le caractère littéral de l'interprétation des Écritures). *Intégrisme*, comme l'ont montré les travaux d'Émile Poulat, est une création française, du début du xx^e siècle (imitée de l'espagnol, où il qualifiait un parti politique fondé vers 1890), transcrite dans d'autres langues, pour désigner des personnes se présentant comme « catholiques intégraux ». Loin de ramener la doctrine à quelques points essentiels ou « fondamentaux », ils refusent de réviser le moindre point de liturgie ou de morale. *Intégralisme*, enfin, provient de l'anglais et de l'italien : à la suite de Jacques Maritain (*Humanisme intégral*, 1936), certains mouvements catholiques (*Comunione e Liberazione*) ont pu le revendiquer pour signifier qu'aucune réalité (sociale, politique, humaine) n'est étrangère à la foi chrétienne. L'ébranlement des religions produit par la sécularisation mondiale a entraîné des poches de résistance qui ont été désignées, de façon dérivée, par cette terminologie : on parle de fondamentalisme musulman ou de juifs intégristes.

Des communautés closes

Les États-Unis constituent un excellent terrain d'observation du phénomène, et de nombreuses études y ont été consacrées aux fondamentalismes². Il s'agit habituellement de communautés protestantes, fidèles à une interprétation de la Bible qu'ils veulent littérale. Une enquête récente a montré que 74 % des Américains d'origine hispanique ont été approchés par des Évangélistes, des Pentecôtistes, des Témoins de Jéhovah ou des membres d'autres communautés de type fondamentaliste³. Plusieurs études sociologiques ont montré que ces groupes attirent pour deux raisons :

- (a) un contenu symbolique fort et clair ;
- (b) la réalité vivante d'une petite communauté (180 membres en moyenne, contre 2 300 pour la moyenne d'une paroisse catholique).

En dehors de ces données externes, le contenu de l'enseignement, destiné à assurer la cohérence du groupe, établit la distance entre la société ambiante et les choix de vie, en recourant au thème des origines, de l'Église primitive. Une stricte interprétation historique des *Actes des apôtres* et des descriptions pauliniennes des premières Communautés est essentielle dans cette organisation mentale. La communauté est organisée sur le modèle des Églises des temps apostoliques (avec des Anciens, la collecte pour les besoins des pauvres et de la communauté, un lien avec les fidèles de la diaspora).

On retrouve un phénomène comparable, en milieu catholique, dans des groupes traditionalistes, soit « schismatiques » (le groupe fondé par Mgr Lefebvre), soit intérieurs à l'Église : le message est simple, dans un attachement littéral à une tradition liturgique, à une langue sacrée, souvent aussi à des références historiques et politiques (sur la Révolution française, sur l'Occupation allemande ou la décolonisation). Ces groupes traditionalistes adoptent souvent les références culturelles et politiques de l'extrême-droite, dont les chefs affichent une singulière sympathie pour ces pratiques religieuses. Dans tous les cas, la sociologie du groupe renvoie à une solidarité

2. Voir dans ce cahier l'article de William L. PORTIER, p. 29-43.

3. La même enquête a montré que 10 % des hispaniques de l'archidiocèse de New York avaient cessé d'être catholiques après leur immigration, principalement attirés par des mouvements fondamentalistes.

confortée par l'opposition à la « grande Église », accusée d'avoir cédé aux « démons » du modernisme et de la sécularisation.

On voit bien en effet que ces groupes ne fonctionnent pas tant comme des conservatoires du passé que comme des centres d'opposition à l'actualité. Leur véritable dynamisme provient d'un comportement d'opposition : à l'esprit du Concile, à la réforme liturgique, aux interventions sociales des évêchés nationaux (accusés avec persistance de trahir Rome), aux nouveaux mouvements spirituels, à l'engagement des laïcs dans le service commun. Cette dynamique se nourrit dans l'opposition à l'actualité, ce qui en renverse l'origine. Le fondamentalisme revient le plus souvent à un « actualisme » inversé.

Twiddledee et Twiddledum

C'est pourquoi la même analyse s'applique à d'autres groupes, en apparence opposés aux précédents : il s'agit de groupes ou communautés souvent qualifiés de « progressistes », qui affichent des traits comparables aux traditionalistes. Le fondamentalisme se manifeste ici encore par une identique dissociation de la lettre et de l'esprit, où l'esprit cette fois-ci se retrouve isolé comme seul critère de validité. Les progressistes, comme les traditionalistes, ont en général un message clair et réducteur. Ils tendent à constituer de petits groupes homogènes, s'opposant à la « grande Église ». Les uns et les autres ont en commun ces mêmes traits utilisés par Paul VI pour décrire les « communautés de base », dans son exhortation apostolique « sur l'annonce de l'Évangile » (*Evangelii nuntiandi*). Le pape y a résumé les caractères qui doivent permettre de distinguer une communauté d'Église authentique d'une secte : la transparence du recrutement et du message transmis, un enseignement contrôlé, la liberté des membres, bref tout ce qui fait qu'un groupe « vive en Église », selon l'adage ancien : *sentire cum Ecclesia*. Le fondamentalisme revêt habituellement des traits de caractère sectaires : c'est un phénomène de la modernité.

Il s'agit en effet d'un phénomène lié à la sécularisation et aux adaptations exigées par le monde actuel⁴. Il ne s'appuie donc pas

4. C'est la thèse de Niklaus LUHMANN (1927-1998) dans un livre inachevé, paru posthume en 2000 : *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Francfort, 632 p.

sur les sources qu'il fondamentalise, mais il dépend de son opposition à la société. C'est donc un phénomène étrangement paradoxal : il s'agit d'une vision qui veut défendre le passé (traditionalistes), ou qui veut anticiper sur l'avenir (progressistes), mais qui repose à chaque instant sur une opposition présente.

Un autre paradoxe est lié à l'interprétation littérale des Écritures, chez les Protestants, ou bien d'autres textes (*Catéchisme du Concile de Trente*, voire le *Catéchisme universel de l'Église catholique* ou le *Code de droit canonique*), chez les Catholiques⁵. On connaît ce recours aux textes, qui ne peut aboutir qu'à l'impasse ou l'interprétation. Aucun texte en effet ne peut supporter une lecture littérale ; une part d'interprétation est toujours nécessaire. Les magistères dans l'Église, qu'il s'agisse des catholiques ou des protestants, ont toujours pourvu à cette interprétation. Son refus revient à la camoufler, pour l'introduire sous d'autres vestes, mais on ne peut pas s'en passer sous peine d'absurdité. Ce refus s'accompagne d'une fixation sur des époques passées, sur l'omission de l'histoire, le plus souvent l'histoire récente, ou sur le « lissage » des événements du passé (omettant par exemple, les nombreuses réformes intervenues depuis les origines).

Le souci de l'unité du groupe entraîne des phénomènes sectaires, avec la double tentation du repli, du retrait de la société, d'une part, et d'une pression forte sur les membres du groupe pour organiser toute leur existence au sein du groupe (écoles, camps, pèlerinages, œuvres d'assistance).

Une Église dans l'histoire

Nous nous attardons sur des groupes catholiques, pour une raison simple : l'Église catholique nous semble, par doctrine, profondément étrangère à tout fondamentalisme. Il en va autrement des Églises de la Réforme, où l'affirmation du primat de l'Écriture sur l'interprétation conduit à une tentation permanente de la confusion de la lettre et de l'esprit (ou de l'histoire et du sens). Les déviations se sont manifestées de deux manières : dans l'élaboration d'une théologie rationnelle, qui confond philosophie et théologie, d'une part, ou bien dans une mystique de type piétiste, bien repérable dans

5. Voir dans ce cahier l'article de Mgr Peter HENRICI, p. 23.

l'histoire des communautés protestantes, d'autre part. En affirmant qu'Écriture et tradition sont liées, et qu'une interprétation de l'Écriture par le magistère est nécessaire, l'Église catholique a posé des garde-fous efficaces contre le fondamentalisme.

Car l'Église catholique ne revendique pas d'autre fondement que le Christ. Pour le reste, elle tient Écriture et tradition pour une source unique, non pas pour des fondements. L'image de la source renvoie à un écoulement, celui d'un fleuve qui, avec les mêmes eaux, sans cesse renouvelées, se déploie dans des paysages différents et revêt des aspects différents au fil de sa descente vers la mer. Écriture et tradition constituent la doctrine de l'Église : elles se déploient dans l'histoire des hommes, spécialement dans cet entre-deux inauguré par l'Ascension du Seigneur et dans l'attente de son retour de gloire. Être chrétien, c'est *ajouter foi* aux Écritures. Nous disons bien : *ajouter foi*, c'est-à-dire adhérer aux Écritures avec la confiance du lecteur. La réalité vivante de l'Écriture dépasse le statut du texte ⁶. Elle est constituée par une annonce, donc tournée vers un auditeur. Le fixisme est donc étranger à la conception catholique de l'Église. Le dépôt confié n'est pas un corpus éteint ; il suffit de lire les pages qu'un grand théologien du XVI^e siècle, saint Robert Bellarmin, a consacrées à la « Parole de Dieu non écrite » pour constater la force d'une vision dynamique, biologique, du développement dogmatique dans la tradition ⁷.

Une foi innovante

Si le fondamentalisme est un actualisme à rebours, la foi catholique est tout entière innovante : elle est en effet l'attachement à ce *novum* absolu qu'est le Christ Seigneur dans sa passion rédemptrice et sa résurrection ⁸. Trop souvent, le christianisme est réduit à une « religion », à un corpus de doctrines, de textes, de concepts théologiques. Il contient tout cela, mais aussi infiniment plus, puisqu'il est radicale nouveauté. Cette nouveauté n'est pas une improvisation à

6. Voir l'article, déjà ancien, mais très pertinent, de Michel COSTANTINI « La Bible n'est pas un texte » (*Communio* I, 7, 1976, p. 40-54).

7. Voir dans ce cahier l'article de Ian KER, sur Newman, p. 55-68.

8. Voir le cahier XV, 2 de *Communio* (1990) : *La modernité – et après*, en particulier l'article de Jean-Marie LUSTIGER, p. 12-23.

tout vent de doctrine. Elle se développe par une insertion profonde dans la Tradition⁹ ; mais cette Tradition est elle-même, organiquement, développement et innovation. Ainsi donc, la force innovante du christianisme revient à « faire toutes choses nouvelles ». Loin de reposer sur un fondement réducteur, le christianisme est en perpétuel mouvement, tiré de ses sources, pour donner à boire, largement, aux hommes de toutes les cultures.

Il est fondamental au christianisme de savoir que tout repose sur l'innovation radicale faite une fois pour toutes, mais tellement originale qu'elle se reproduit dans le geste commémoratif de l'eucharistie. Le vrai fondement de la foi chrétienne, c'est le tombeau neuf de Joseph d'Arimathie, un tombeau vide¹⁰. Voir le tombeau vide est pour Jean le signe irrécusable de la foi : « Il vit et il crut » (*Jean* 20, 8). Le refus de l'histoire est un refus de la réalité vivante dans laquelle Dieu s'est inscrit par son Incarnation ; le salut de l'humanité passe par cette insertion dans l'histoire, et par la présence vivante d'un Dieu qui « renouvelle la face de la terre ».

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976, membre du comité de rédaction de *Communio* francophone. Dernières publications : *Raison d'Église. De la rue d'Ulm à Notre-Dame*, Calmann-Lévy, 2001 ; *Divine Trinité*, PUF, collection *Communio*, 2001 ; (coéditeur) *Le Nouveau testament*, Gallimard, 2001.

9. Voir dans ce cahier l'article du Cardinal Avery DULLES, p. 69-77

10. Voir *ibid.* l'article de Jean-Marie DUBOIS, p. 24-42 et celui de George CHANTRAINE, p. 43-55.

Peter HENRICI

Y a-t-il un fondamentalisme catholique ?

IL y a des termes, des termes tout à fait respectables, qui ne sont utilisés que comme injures. Nul ne les utilisera pour son propre compte ; on les lancera plutôt à la tête de son adversaire. « Fondamentalisme » est l'une de ces injures modernes. Toutes sortes de représentations horribles lui sont associées : étroitesse d'esprit, autoritarisme, disposition à la violence. Ce terme est cependant toujours situé dans un contexte religieux, aujourd'hui surtout en lien avec l'islam. Pour une tolérance éclairée, c'est-à-dire pour l'Européen moderne, le fondamentalisme est une sombre présence.

Deux publications frontière

Le mot fondamentalisme est d'origine américaine, chrétienne, et tout à fait respectable. Au tournant du XIX^e siècle, en 1895, aux États-Unis, un groupe de pasteurs et de laïcs fidèles à la Bible entreprirent de défendre les vérités de fond (« Fundamentals ») de la foi chrétienne contre un libéralisme théologique excessif. Ils publièrent, entre 1910 et 1912, un ouvrage en 12 volumes intitulé *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* dont l'édition atteignit des millions d'exemplaires et ils se réunirent en 1919 en une « World's Christian Fundamental Association ». Leurs cinq vérités fondamentales, auxquelles il fallait tenir inconditionnellement, touchaient (1) à l'incrance littérale de l'Écriture Sainte, (2) à la divinité de Jésus-Christ,

(3) à sa naissance virgine, (4) à son expiation vicair et (5) à la résurrection corporelle des morts lors du retour du Christ.

Presque un siècle plus tard, la Commission Pontificale Biblique publiait en 1993 un document sur « l'interprétation de la Bible dans l'Église »¹ dans lequel étaient évalués de manière critique treize accès différents à l'Écriture Sainte. De tous ceux-ci seul le dernier, le treizième, « la lecture fondamentaliste », est rejeté sans restriction et avec fermeté. La Commission biblique ne prend pas de gants avec le fondamentalisme : il s'enracinerait « dans une idéologie qui n'est pas biblique », il rejetterait « le caractère historique de la révélation biblique » et se refuserait à admettre « que la Parole de Dieu inspirée ait pu être exprimée en langage humain » et ne tiendrait pas compte de ce fait de « la croissance de la tradition évangélique ». C'est pourquoi on ne pourrait dénier au fondamentalisme une « tendance à une grande étroitesse de vues ». Il serait même « dangereux » parce qu'il attire des personnes « qui cherchent des réponses bibliques à leurs problèmes de vie » et inviterait « à une forme de suicide de la pensée ».

Il est difficile d'imaginer jugement plus tranchant sur une manière d'aborder l'Écriture Sainte, surtout en provenance d'un service dont les déclarations au début du siècle dernier ont pu être (mé)comprises de façon totalement fondamentaliste, d'autant plus que les quatre autres vérités des fondamentalistes sont également partagées par tous les membres de la Commission biblique. Elles sont en effet bien catholiques, quand bien même on devrait encore s'entendre sur la juste compréhension de l'expiation vicair.

Ainsi la réponse à notre question sur l'éventualité d'un fondamentalisme catholique se trouve déjà encadrée par deux solides poteaux-frontière : d'un côté, le rejet sans équivoque d'une interprétation fondamentaliste de l'Écriture par la commission pontificale, de l'autre, la parenté manifeste de bien des convictions de fondamentalistes avec la doctrine catholique. Un discernement des esprits s'impose.

1. Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Éd. du Cerf, Paris, 1994.

Le catholicisme est-il fondamentaliste ?

Ce ne sont pas seulement quatre convictions fondamentales que l'Église catholique a en commun avec le fondamentalisme américain. Il y a aussi une frappante *coïncidence dans le temps* entre la résistance fondamentaliste au libéralisme et la position catholique de résistance au modernisme, une forme confessionnelle atténuée du libéralisme. En 1893 déjà, paraissait l'encyclique biblique *Providentissimus Deus* dans laquelle Léon XIII soulignait l'inerrance de l'Écriture face aux nouvelles connaissances des sciences de la nature. Peu après, en 1902, fut instituée la Commission Biblique Pontificale qui devait trancher les questions exégétiques concrètes à la lumière de cet enseignement de Léon XIII. En 1904 et en 1907, Pie X finit par condamner le modernisme catholique par le décret *Lamentabili* et par l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis*. Commença alors, à l'intérieur du catholicisme, une agitation antimoderniste à laquelle Benoît XV ne mit fin qu'en 1914 mais qui, comme nous le verrons plus loin, continua dans ses épigones jusqu'à nos jours.

Cette coïncidence temporelle entre le fondamentalisme américain et les mouvements de résistance catholiques mentionnés ci-dessus peut avoir été conditionnée par l'esprit d'une époque où croyants protestants et catholiques se trouvaient confrontés à des adversaires identiques ou semblables. Pourtant la question se fait obsédante : de par son essence même, le catholicisme ne serait-il pas « fondamentaliste » ? Aux États-Unis il ne s'agissait guère que d'un groupe de croyants, même s'il était notable, alors que du côté catholique, c'était ce que défendait l'Église officielle dans son enseignement officiel. Il est inévitable de se poser cette question quand on prend conscience que quatre des cinq vérités de fond « fondamentalistes » appartiennent de fait au fonds de la foi catholique, qui sans doute comporte encore quelques autres « vérités fondamentales ».

Ici apparaît une *première différence caractéristique*. La détermination de cinq « vérités de fond » (« fondamentales ») rappelle par trop les « cinq vérités catholiques » de l'anglican Richard Hooker (1594) qui, par ce repli, voulait fonder la paix confessionnelle sur un minimum religieux commun. La foi ne se laisse pas réduire à des propositions isolées, même si celles-ci sont « à tenir fermement » ; elle forme un tout organique fait de nombreuses vérités (et non pas de propositions) qui pourtant toutes ensemble ne sont qu'une seule vérité qui porte et marque notre vie. On peut s'assurer d'une proposition

et trouver cette « certitude » qui depuis Descartes constitue la requête de l'homme moderne qui manque de certitudes. Devant une vérité en revanche, on ne peut que s'approcher, vivre en elle, la « faire » (*Jean* 3, 21), ce que Paul Ricœur a ressaisi en une belle expression : « J'espère être dans la vérité ».

Ainsi se dévoile, comme arrière-plan de la manière de voir des fondamentalistes, un *besoin de certitude* qui ne peut être apaisé qu'à l'aide de propositions absolument certaines. C'est la raison pour laquelle on définit comme première vérité fondamentale l'inspiration verbale de l'Écriture Sainte, c'est-à-dire la croyance en ce que la Parole a été dictée mot pour mot par l'Esprit Saint et qu'ainsi (et ainsi seulement) elle est absolument exempte d'erreur. On n'insistera pas sur les difficultés insurmontables auxquelles conduit en pratique cet enseignement des fondamentalistes américains quant à une « juste » traduction de l'Écriture. Il est plus important de souligner la différence entre une tentative humaine d'assurance, une certitude que l'on se crée soi-même à l'aide de propositions infaillibles, et la certitude de foi que Dieu offre parce qu'elle repose sur sa fidélité et sur sa véracité (au sens biblique).

Que des hommes veuillent sécuriser leur vie à l'aide d'énoncés infaillibles, cela se trouve aussi dans le domaine extra-religieux. Que l'on pense seulement au rôle joué par les rapports « scientifiquement confirmés » quand il y va de sa propre santé. On pourrait de ce fait aussi bien parler de fondamentalistes dans le domaine de la médecine que, autrefois, de fondamentalistes marxistes quand il s'agissait de l'avenir de la société et de l'économie. La foi en revanche n'offre aucune certitude de ce genre, mais une certitude tout autre. Le catholicisme lui aussi tient fermement à de nombreuses vérités, et même « inébranlablement », non pas parce qu'elles sont à portée de main ou « manifestes » mais bien plutôt parce que *l'agir salutaire de Dieu* se prouve et se manifeste avec puissance à son peuple et pour toute l'humanité dans la filiation divine de Jésus-Christ, dans sa naissance virginale, dans sa mort « pour nous » et dans sa résurrection corporelle d'entre les morts.

C'est ici qu'entre en jeu la différence la plus fondamentale entre la foi catholique et le fondamentalisme. Le fondamentalisme comprend la révélation de Dieu avant tout comme un *livre*, la Bible (et c'est pourquoi cette autre « religion du livre » est, comme l'islam, d'essence fondamentaliste) alors que la foi catholique la comprend comme une *histoire* de Dieu avec l'humanité, dont l'Écriture n'est qu'un

précipité incomplet. Ce ne sont pas des mots ou des propositions qui constituent d'abord l'objet de la foi catholique, mais une *personne*, la personne de Jésus-Christ, et un *événement*, la résurrection de Jésus (qui curieusement ne figure pas parmi les cinq vérités de fond des fondamentalistes). Alors que la lettre de l'Écriture parle apparemment sans médiation au lecteur, la personne de Jésus, son message et sa résurrection ne nous sont parvenus que par *une médiation multiple*. Médiation d'abord de la *foi des apôtres* et de la communauté primitive, médiation ensuite des notes (de nouveau médiatisées par la foi) prises par les évangélistes, médiation encore de la transmission ecclésiale de cette foi à travers les siècles, dans des langues et des cultures variées (tout ceci étant résumé sous le vocable de *tradition*), médiation finalement dans l'annonce actuelle de la foi et, *last but not least*, médiation de la *propre conscience* de celui qui accueille cette annonce et la fait sienne.

Cette ultime médiation mérite que nous nous y attardions encore un instant avec une attention particulière. Le fondamentalisme a aussi son côté éminemment pratique : des règles de conduite sont tirées immédiatement de la lettre de la Bible. Le texte biblique lui-même, y compris le Nouveau Testament, se donne de ce fait en bien des endroits comme normatif et impératif. Cela doit-il être pour autant suivi et exécuté à la lettre ? Deux exemples d'une telle réception à la lettre se font face : le judaïsme orthodoxe et les saints. Le *judaïsme orthodoxe*, de même que le pharisaïsme au temps de Jésus, cherche à transposer à la lettre tous les interdits et toutes les prescriptions de l'Ancien Testament, ce qui conduit à des conséquences admirables mais porte aussi en soi une tendance à la rigidité d'esprit, à la condamnation et donc à la violence. Paul déjà, le pharisien, devait se rendre compte que cette observation de la Loi était impossible et ne pouvait que conduire les hommes dans des contradictions, et ce fut sa conversion à la foi en Jésus-Christ (*Philippiens* 3, 4-9).

Les *saints* ont eux aussi pris les paroles de l'évangile à la lettre et les ont suivies à la lettre. Nombreux sont ceux qui, comme Antoine, François d'Assise ou François-Xavier, nous ont livré ces paroles de l'Écriture dont l'observation littérale a marqué toute leur vie. Ils n'ont pourtant pas suivi ces paroles parce qu'ils les ont trouvées écrites, mais parce que le Verbe qui leur avait été annoncé les a touchés au plus profond d'eux-mêmes et parce qu'ils le firent alors leur. En langage actuel, on dirait par la médiation de leur propre conscience. La morale chrétienne, comme déjà celle de l'Ancien Testament, ne

repose pas sur des normes édictées, mais toujours sur une *conversion*. Une conversion ne peut être qu'affaire du « cœur », de sa propre conscience. Dieu voit le cœur et la conversion du cœur. L'appel fondamental de Jésus retentit ainsi : « Le royaume de Dieu s'est fait proche, convertissez-vous et croyez à l'évangile » (*Marc 1, 15*). C'est tout autre chose que du fondamentalisme.

Résumons-nous : le fondamentalisme protestant et le catholicisme concordent certes sur le *contenu* des vérités de la foi, mais se distinguent cependant sur la *méthode* dans leur conception des sources de la foi et par conséquent aussi dans leur manière de les interpréter. La Commission Biblique Pontificale s'est aussi tournée contre le fondamentalisme en tant que *méthode exégétique* et l'a qualifié sans restriction d'erroné. La source de la foi pour le catholicisme est *l'Écriture et la Tradition*, c'est-à-dire l'agir salutaire de Dieu, totalement historique, tel qu'il a été consigné tant pour la communauté juive que pour la communauté chrétienne dans l'Écriture, et tel qu'il a été interprété par la vie même de ces communautés. En revanche, pour les fondamentalistes (et c'est dans leur héritage réformé), *l'Écriture seule* vaut comme source de la foi, et l'Écriture dans sa littéralité (prétendument sans la moindre « interprétation »), qui est à prendre également à la lettre.

Cela signifie, dans la fréquentation de la Bible comme pour la vie chrétienne, que le fondamentalisme rejette toute forme d'herméneutique, alors que du côté catholique on ne cesse de compter sur une *triple médiation* : une médiation historique d'ordre religieux avec la *Tradition*, une médiation historique mais non religieuse avec les différentes *inculturations* et, pour finir, la médiation de la *propre conscience* qui, comme nous l'avons vu, ne signifie nullement un n'importe quoi subjectif mais le fait d'être saisi personnellement par la Parole de Dieu. Par la prise en considération de ces trois médiations le catholicisme prend au sérieux l'incarnation authentique de la Parole de Dieu – car « le Verbe s'est fait chair » (*Jean 1, 14*) – alors que le mot à mot sans médiation du fondamentalisme jouit d'une apparence de rigueur scientifique mais présente aussi quelque chose d'inhumain.

La tentation fondamentaliste des catholiques

Derrière la méthode fondamentaliste nous avons reconnu le besoin de certitude absolue de l'homme moderne. Beaucoup de catholiques ressentent aussi aujourd'hui ce besoin et peut-être d'autant plus que leur foi est davantage remise en cause, au moins apparemment, par les circonstances ou par les changements intervenus au sein de l'Église catholique. Ne soyons donc pas étonnés si une sorte de fondamentalisme se présente aujourd'hui comme une tentation pour bien des catholiques.

Considérons d'abord les *symptômes* de cette tentation avant d'essayer de pénétrer sa nature profonde et ses conséquences. Nous avons dit que le fondamentalisme assoit sa certitude sur l'acception littérale d'un texte. Nous constatons aujourd'hui fréquemment aussi chez des catholiques la tendance à *se cramponner fermement à un texte*. Sans doute il ne s'agit pas ici habituellement d'un texte de la Bible, mais plutôt de textes du Magistère ou pire encore de révélations privées. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* et à chaque fois les déclarations romaines récentes sont pour beaucoup des planches de salut, pour quelques autres, versés en théologie, le Code de Droit Canonique. Pourtant le catéchisme universel doit être avant tout un instrument destiné aux évêques afin que ceux-ci puissent élaborer (fassent œuvre de « médiation » !) des catéchismes adaptés à leur contrée, et les déclarations romaines s'adressent à nouveau en règle générale aux mêmes évêques pour les aider dans leur charge pastorale (dont il faut noter à nouveau qu'ils sont les responsables). Le Code lui-même met absolument en garde contre une interprétation seulement littérale lorsque dans son dernier canon il rappelle encore une fois « l'équité canonique » de sorte que le salut des âmes puisse être toujours dans l'Église la loi suprême (canon 1752). Les textes du second concile du Vatican ne sont en revanche presque jamais entendus de manière fondamentaliste parce qu'ils y font bien obstacle d'eux-mêmes.

Dans la compréhension littérale du texte des fondamentalistes nous avons identifié un *rejet de l'historicité* et de toute forme de médiation. *Semel verum, semper verum* (ce qui fut vrai une fois l'est toujours) est donc aussi une maxime chère aux fondamentalistes catholiques. Leur fondamentalisme est souvent une réaction de défense ou un comportement de fuite face aux changements, décadents à leurs yeux, qui se sont produits dans l'Église catholique ces

dernières décennies et particulièrement dans le domaine liturgique. Assurément, il se peut que ce qui fut vrai une fois ne devienne pas faux du jour au lendemain. Il faut pourtant tenir compte du fait que ce vrai puisse être complété au cours de l'histoire, approfondi, mieux exprimé (et cela signifie toujours aussi : autrement), exactement comme les formes d'expression liturgique qui, tout en conservant leur substance, n'ont cessé de changer au cours des siècles et selon les cultures. Ce qui étonne le plus souvent dans cet *attachement à l'ancien* est que cet « ancien », considéré historiquement, ne remonte qu'à quelques siècles, pour ne pas dire à quelques décennies.

Cette tendance fondamentaliste chez les catholiques ne devient cependant dangereuse qu'à cause d'un troisième trait, à savoir le *refus de toute médiation*. Il est encore compréhensible que l'on refuse la médiation de *l'inculturation* par peur du relativisme culturel. Cela témoigne pourtant d'une certaine myopie car le fondamentaliste, avec sa compréhension de la foi, est tout autant inculturé dans les temps modernes que les autres croyants. Le refus de la médiation de la *Tradition* (ecclésiale) est pire, car, de ce fait, le catholique fondamentaliste s'exclut *de facto* de la communauté de l'Église. Il s'expose surtout à une illusion car il ne considère comme « tradition » que ce que les manuels de théologie ont enseigné comme doctrine catholique canonique à un certain moment (nous dirions depuis un demi-siècle) et il oublie que la tradition authentique d'un côté remonte beaucoup plus haut dans l'histoire et de l'autre continue de vivre dans l'Église d'aujourd'hui. Ainsi, à l'extrême, le catholique fondamentaliste en arrive à critiquer son évêque au nom de sa « tradition » ratatinée et son chemin peut finir par le conduire à un schisme ouvert. Il est un nom qu'il n'est même pas ici besoin de prononcer.

La contradiction interne atteint son sommet dans le refus de la médiation *par sa propre conscience*. Apparemment, on se défend de toute fantaisie et de tout subjectivisme, surtout en matière de morale. En fait, le catholique fondamentaliste fait pourtant de sa manière toute personnelle de lire et d'interpréter les textes d'Église (et pire encore : de sa croyance personnelle aux révélations privées) le critère unique et ultime de vérité. Il lui manque cette obéissance ecclésiale qui est prête d'un côté à suspendre son propre jugement et de l'autre à écouter les autres, à commencer par le représentant en chair et en os de la communauté ecclésiale. Ce n'est que dans cette écoute patiente et obéissante que l'on peut réussir à insérer sa propre foi

dans la communauté de foi vraie et vivante (et pas seulement présumée) de l'Église. Le fondamentalisme est toujours une forme de subjectivisme religieux, d'un subjectivisme qui appuie sa plus haute conviction religieuse immédiatement à un texte.

Nous avons déjà vu que *l'antimodernisme catholique* s'est développé parallèlement au fondamentalisme protestant américain. Derrière cette constatation chronologique se dessine un énoncé essentiel. Il s'agit avant tout dans les deux cas d'une *résistance*. Ce dont il faut se défendre doit être effectivement mis en échec : ce subjectivisme libéral, éclairé ou « moderniste », qui dans ses interprétations de la foi finit par vider celle-ci de son contenu. En ce sens, nous l'avons dit, le catholicisme se situe effectivement à proximité du fondamentalisme.

Mais la question se pose aussi de la *méthode* de cette défense. À la lumière de l'histoire de l'antimodernisme (sous doute l'un des plus sombres chapitres de l'histoire récente de l'Église), on pense d'abord bien sûr aux méthodes extérieures : polémique, suspicion, dénonciation, condamnation : tout ceci n'est pas très chrétien. Maurice Blondel, qui lui-même eut à souffrir de ces méthodes, a en son temps signalé avec clairvoyance ces aberrations et a dévoilé leurs dessous intellectuels², mais aussi leur parenté avec le « positivisme politique » du « catholique athée » Charles Maurras duquel sortit l'Action française, condamnée ensuite en 1926 par Pie XI. Temps révolus sur lesquels heureusement nous n'avons pas besoin de revenir.

Il convient en revanche de prendre au sérieux la *methodologie interne* et l'attitude de fond de cette défense. Elle part d'une prétention sûre à *posséder la vérité* et divise de ce fait, en matière de foi, le monde en bons et en méchants. Sans parler du fait que cela contredit le commandement du Discours sur la montagne de ne pas juger (*Matthieu 7, 1-5*) ainsi que la parabole de l'ivraie semée avec le bon grain (*Matthieu 13, 24-30*), cela ne correspond pas non plus à la manière de faire normale du magistère ecclésiastique. Il suffit d'ouvrir le « Denzinger » pour s'apercevoir qu'il y a beaucoup plus de propositions condamnées que de propositions approuvées. Cela

2. Maurice BLONDEL (« Testis »), « Une alliance contre nature : catholicisme et intégrisme » in « La Semaine sociale de Bordeaux » (1910), Paris, 1911, Bruxelles, 2000².

ne tient pas seulement à la nature de l'entendement humain : il est en effet plus facile de définir définitivement ce qui est faux que d'exprimer de manière juste et définitive ce qui est vrai. Le second concile du Vatican, qui a produit une majorité de propositions positives, faisait aussi preuve de sagesse en ne voulant rien définir dogmatiquement de manière définitive. Que maintenant on oppose précisément à ce concile de manière fondamentaliste une mentalité préconciliaire, et qu'on le condamne comme « moderniste » fait partie des ironies de l'histoire de l'Église.

Pour compléter cette courte phénoménologie des tendances fondamentalistes du catholicisme actuel, il faut aussi mentionner la rencontre d'une sorte de *fondamentalisme négatif*. Celui-ci consiste à prendre à la lettre les *silences* de l'Écriture et à les considérer comme aussi obligatoires que ses énoncés. Ainsi on conclura du silence de l'Écriture, par exemple sur le célibat des prêtres ou bien sur l'ordination des femmes, comme d'un argument allant dans le sens désiré.

Le fondamentalisme comme injure dans l'Église

En guise d'introduction nous avons affirmé que « fondamentalisme » n'est utilisé que comme injure. Notre tentative de caractériser le fondamentalisme protestant et ses contreparties catholiques ne voudrait pourtant pas être un affront de plus mais servir au discernement des esprits. Cependant notre caractérisation ne serait pas complète si nous ne cherchions pas, au moins brièvement, à cerner ce terme péjoratif.

Il est appliqué aussi bien dans la communauté ecclésiale qu'au dehors avec beaucoup plus de passion que nous ne l'avons noté. Tandis que l'on identifie habituellement le mot « fondamentalisme », pour d'autres mouvements religieux, à une prédisposition à la violence religieuse, il reçoit plutôt, pour des groupes chrétiens, une physionomie incertaine. On lui associe l'idée de confusion, d'intolérance, de fanatisme religieux et de contrainte, si bien qu'on l'utilise plutôt pour la défense d'exigences religieuses desquelles on ne veut pas répondre soi-même. Il y a des mouvements et des groupes qui œuvrent pour l'évangile et même pour la doctrine de l'Église catholique et qui se trouvent bientôt qualifiés une fois ou l'autre de « fondamentalistes », ce qui revient à les exclure. Un observateur non

Y a-t-il un fondamentalisme catholique ?

suspect³ dit depuis des années que «le terme de fondamentalisme est un produit du monde universel des médias par lequel, au fond, on voudrait dissimuler sa méconnaissance d'un comportement religieux radical et des causes spécifiquement régionales de l'origine de la violence, et surtout même sa méconnaissance du phénomène religieux».

Qu'une telle méconnaissance se fasse également sentir dans des cercles catholiques «éclairés», par une utilisation indifférenciée de l'accusation de fondamentalisme, est un symptôme qui est encore plus inquiétant que ceux du fondamentalisme même que nous devons signaler.

Traduit de l'allemand par Éric Iborra
Titre original : *Gibt es einen katholischen
Fundamentalismus ?*

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assume la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

3. Axel MICHAELS, Berne, in *Jahresbericht der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz* [Bulletin annuel de la communauté de travail suisse entre juifs et chrétiens], 1994, p. 23.

William L. PORTIER

Le fondamentalisme aux États-Unis : un anti-modernisme moderne

Au commencement

Le terme « fondamentaliste » est apparu en 1920. C'est Curtis Lee Laws, dans un hebdomadaire baptiste, le *Watchman-Examiner*, qui désigna ainsi « ceux qui adhèrent encore étroitement aux grands fondamentaux, et sont prêts à engager une royale bataille pour la foi ». Ces « grands fondamentaux » avaient de fait été définis dans *Les Fondamentaux*, une série de douze volumes bon marché publiés entre 1910 et 1915. En 1910, l'Assemblée générale des Presbytériens avait adopté une déclaration proclamant cinq points doctrinaux essentiels : 1. l'inerrance de l'Écriture ; 2. la conception virginale du Christ ; 3. le sacrifice sanglant du Christ et sa valeur substitutive ; 4. sa résurrection corporelle et 5. l'authenticité des miracles décrits dans les Évangiles. Une fois ce cinquième point remplacé par la seconde venue du Christ pour un règne de mille ans (millénarisme), et bien que ces cinq points ne se présentent pas comme un symbole de foi exhaustif de l'orthodoxie chrétienne, ils sont souvent cités comme « les cinq points du fondamentalisme ». En réponse au développement croissant des approches naturaliste et historiciste de la Bible dans les confessions protestantes, les « cinq points » soulignent que le christianisme, religion révélée, a un fondement surnaturel. Quatre des cinq points concernent le Christ dans sa réalité physique. Son corps et son sang prennent un aspect qui est proprement « factuel », en un sens tout droit hérité de la science du XVIII^e siècle ou de Bacon.

Les historiens lient les origines du fondamentalisme au « revivalisme » évangélique¹ qui a éclaté dans l'Amérique protestante du XIX^e siècle. George Marsden décrit le fondamentalisme du XX^e siècle comme « une sous-espèce du revivalisme américain »². En l'absence de solides et anciennes traditions et institutions religieuses développées aux États-Unis, le « revivalisme » s'est développé sans aucune opposition. Le « Grand Réveil » du siècle précédent (1740-1742) inaugura une longue série de « revivals » de masse. Les prédicateurs du « revival » se donnaient pour but de convertir les âmes perdues et de convertir à nouveau les tièdes. L'hymne du protestantisme évangélique, « Amazing Grace », rend bien l'atmosphère du « revivalisme » :

*« Jadis j'étais perdu, maintenant je suis retrouvé,
j'étais aveugle, maintenant je vois. »*

Avec son insistance caractéristique sur la conversion théâtrale de la perte au salut, le « revivalisme » américain a encouragé « une vision de l'histoire résolument anti-moderne³ », réticente à penser dans les termes d'une continuité historique qui voit dans le présent un développement du passé. Toutes les théologies qui, à la fin du XIX^e siècle, intégraient les concepts d'histoire et de développement étaient vouées à déplaire violemment aux sensibilités revivalistes.

Mais le fondamentalisme n'était pas un réveil de plus. On ne peut non plus en faire simplement un mouvement conservateur. Le fondamentalisme se différencie du traditionalisme, de l'orthodoxie ou même d'un simple mouvement de « revival », en ce qu'il est en opposition consciente et organisée à la transgression de ces traditions et de ces orthodoxies. À l'époque où Curtis Lee Laws inventa l'adjectif « fondamentaliste », en 1920, la vision du monde séculaire et bien établie du protestantisme évangélique était en passe d'être congédiée par les chrétiens modernistes, dans les Églises, et par les laïcistes, dans la société. Les fondamentalistes, pour Laws, étaient des chrétiens prêts « à engager une royale bataille pour la foi. » Ces mots mettent bien en relief le sentiment aigu de crise qui toucha plus d'un protes-

1. Ce terme, propre à l'histoire religieuse américaine, désigne une conversion, un retour massif à une pratique stricte et consciente de la religion, encadré et prêché par les mouvements « évangéliques » souvent proches du millénarisme. C'est, littéralement, une « renaissance » à la foi, un sursaut de dimension nationale, qui a donné au protestantisme américain ses traits les plus marquants (N.d.T.).

2. G. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, New York, 1980, p. 224.

3. *Id.*, p. 226.

tant américain de la tendance évangélique, à l'issue de la Première Guerre mondiale. Les ennemis principaux contre lesquels les fondamentalistes commencèrent à « engager une royale bataille pour la foi » furent les théologiens de tendance moderniste professant à l'intérieur de leurs propres confessions.

La Grande Guerre contre les modernistes

La bataille des fondamentalistes contre les modernistes prit forme au long de la Grande Guerre. Bien des millénaristes s'opposèrent à l'entrée en guerre des États-Unis. En 1915, William Jennings Bryan, qui devait devenir l'un des principaux chefs de file du fondamentalisme, démissionna de son poste de secrétaire d'État du président Woodrow Wilson, pour protester contre la position de Wilson en faveur de la guerre. Au grand dam des protestants libéraux patriotes, la guerre en Europe contribuait ainsi à populariser le millénarisme aux États-Unis.

En 1917, Shailer Mathews, doyen de la faculté de théologie de l'université de Chicago, repaire des modernistes, attaqua les positions millénaristes en déclarant qu'elles étaient bibliquement infondées et anti-patriotiques. Son collègue Shirley Jackson Case dénonçait, de son côté, le millénarisme comme un obstacle à l'effort de guerre américain, et suggérait que des fonds allemands servaient à financer la diffusion de la doctrine millénariste. Les millénaristes de l'Institut biblique Moody de Chicago démentirent l'accusation de Case et ne firent pas attendre leur réponse : « Il est indéniable que l'esprit de critique destructeur qui règne à l'université de Chicago est d'origine allemande. » Dans la suite du débat, les millénaristes renvoyèrent le militarisme allemand à la théologie allemande et, de façon révélatrice, à la théorie de l'évolution, comme survivance du plus fort.

Dans une confrontation culturelle entre la civilisation et la barbarie, la théorie de l'évolution était symboliquement placée du côté de la barbarie. Bryan, surnommé « l'homme du peuple », était un réformateur populiste qui avait toujours combattu pour les paysans et les ouvriers. Il dénonça « la théorie darwinienne » en y voyant une « loi de la haine – la loi impitoyable au nom de laquelle les forts se jettent en horde sur les plus faibles pour les tuer »⁴. Les millénaristes

4. Cité dans E. J. LARSON, *Summer for the Gods, The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, Harvard University Press, 1997, p. 39.

commencèrent donc à soutenir la guerre en Europe en la considérant comme identique à la croisade qu'ils s'apprêtaient à lancer chez eux contre les modernistes de leurs églises, et les rationalistes et les évolutionnistes de la société. Avant la fin de la guerre, William Bell Riley fondait l'Association Mondiale Chrétienne des Fondamentaux (*World Christian Fundamentals Association*), qui accueillit 6 000 chrétiens à sa première convention en 1919. C'est dans ce contexte que Curtis Lee Laws donna à ceux qui se préparaient à « engager une royale bataille pour la foi » le nom de « fundamentalistes ».

Le sentiment de vivre une crise culturelle galvanisait le fondamentalisme en tant que mouvement religieux. Des chrétiens de tendances évangéliques pourtant divergentes s'unirent pour former une vaste coalition religieuse prête à se battre. Vers 1920, ils se préparaient à chasser les modernistes des églises et les évolutionnistes des écoles. Revivalistes, conservateurs en matière de doctrine, millénaristes, bien des tendances différentes s'alliaient dans cette croisade de « l'évangélisme protestant à l'anti-modernisme militant »⁵. Malgré les divergences théologiques, ces tendances avaient une chose en commun, un désir évangélique de sauver les âmes. Leur attitude envers l'époque présente était bien ambivalente. Certains adoptèrent une attitude millénariste de séparation du monde. Mais la Première Guerre mondiale les avaient tous convaincus de la nécessité de sauver aussi la civilisation américaine. Dès 1920, ils étaient prêts à « combattre résolument pour la foi jadis transmise aux saints » (*Jude*, 3).

« La Royale Bataille »

Les fundamentalistes déployèrent tous leurs efforts pour chasser les modernistes des confessions presbytérienne et baptiste du Nord. Le théologien libéral de confession baptiste Harry Emerson Fosdick (1878-1969) fut pris entre les feux. Bien qu'il fût baptiste, Fosdick était prédicateur à la Première Église presbytérienne de New York. Du haut de sa chaire, le 21 mai 1922, Fosdick fit un sermon intitulé « Les fundamentalistes gagneront-ils la partie ? » Au nom de la tolérance, il exhortait les fundamentalistes à revenir sur trois des fondamentaux : la conception virginale, l'inerrance de la Bible et la

5. G. MARSDEN, *op. cit.*, p. 4.

compréhension littérale de la seconde venue du Christ. Deux ans plus tard, quand l'Assemblée générale presbytérienne lui demanda d'entrer dans l'Église presbytérienne, où il aurait probablement été accusé d'hérésie, Fosdick démissionna de son poste de prêcheur à la Première Église.

Dans *Christianity and Liberalism* [Christianisme et Libéralisme] (1923), J. Gresham Machen, de Princeton, où la doctrine de l'inerrance de la Bible était strictement professée, expliquait que le libéralisme, celui d'un Fosdick par exemple, avec sa négation des affirmations surnaturelles fondamentales du christianisme, était « si complètement différent du christianisme qu'il n'avait plus rien à voir avec lui ⁶ ». Shailer Mathews, de Chicago, répondit l'année suivante avec *The Faith of Modernism* [La foi du modernisme], « l'œuvre la plus importante de la théologie libérale des années vingt », à en croire l'historien Hutchison. À l'accusation de Machen, Mathews répondit que les modernistes étaient bien des chrétiens évangéliques, avec Jésus pour centre, mais qui voulaient se servir « des méthodes scientifique, historique et sociale pour comprendre et appliquer le christianisme évangélique aux besoins d'êtres réellement vivants ⁷ ».

Tandis que le combat théologique faisait rage dans les livres, les pamphlets, et les Assemblées confessionnelles, Bryan et ses alliés redoublèrent d'efforts dans leur croisade anti-évolutionniste. Le gouverneur du Tennessee avait signé un décret qui interdisait l'enseignement de la théorie de l'évolution dans les écoles de l'État. Au début de 1925, John Scopes, jeune professeur de lycée de la petite ville de Dayton dans le Tennessee, accepta de mettre à l'épreuve la constitutionnalité de cette loi à la barre d'un tribunal. Dans cette éventualité, William Jennings Bryan se proposa pour aller aider la partie civile à Dayton. Dès la fin du mois de mai, Scopes avait été cité à comparaître. Pour sa défense, l'Union américaine pour les Libertés Civiles (*American Civil Liberties Union*) loua les services du plus célèbre avocat du moment, le brillant, l'acérbe, l'agnostique Clarence Darrow.

6. Cité par W. R. HUTCHISON, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, p. 262.

7. *Id.*, p. 277-278.

Le procès du siècle

Le procès devint vite l'arène des médias et pendant quelques semaines de juillet 1925, les rues de la petite ville de Dayton prirent l'aspect d'un défilé de carnaval. Selon les points de vue, Bryan se faisait le défenseur de la cause de Dieu contre Darrow le sans Dieu, ou Darrow défendait la cause de la liberté contre Bryan l'intolérant. Flairant le « procès du siècle », deux cents journalistes, ainsi que des équipes de radio et des opérateurs télégraphiques, déferlèrent sur la tranquille ville du Tennessee.

Parmi ces reporters de Dayton, Michael Williams (1877-1950) était le fondateur et le rédacteur en chef du journal catholique laïc *The Commonweal* [Le Bien Public], qui paraissait depuis novembre 1924. Entre le 22 juillet et le 5 août 1925, Williams envoya trois gros articles depuis Dayton ainsi qu'un éloge de William Jennings Bryan, qui était mort dans son sommeil quelques jours après le procès. Catholique, Williams était en quelque sorte un observateur extérieur dans cette bataille pour remporter l'âme de l'Amérique protestante. Sa plume sut rendre l'atmosphère de vaudeville qui entourait ce qui fut désormais connu sous le nom de « procès du singe ». Mais Williams ne s'arrêta pas au côté fantastique et ridicule de l'événement, il sut saisir à Dayton la trace de « quelque chose qui n'était pas de ce monde ni de ses affaires politiques⁸ ». Bryan avait accusé Darrow et ses collègues de n'être pas venus à Dayton seulement pour défendre Scopes mais « pour faire le procès de la religion révélée ». Il était quant à lui bien déterminé « à protéger la Parole de Dieu contre le plus grand athée ou le plus grand agnostique des États-Unis d'Amérique⁹ ». Chrétien, Williams sympathisait avec le sens que Bryan avait de sa mission à Dayton.

Cependant, dans le contexte de la montée de l'anti-catholicisme dans les États-Unis des années vingt, Williams ne voulait pas voir ce qu'il appelait « les positions particulières au fondamentalisme protestant » acquérir la force de lois, comme c'était le cas avec le décret du Tennessee contre la théorie de l'évolution. Pour Williams, catholique vivant dans une nation culturellement encore protestante, la question cruciale du procès pouvait s'énoncer dans ces termes :

8. Michael WILLIAMS, « At Dayton Tennessee », *The Commonweal*, vol. II/11, 22 juillet 1925, p. 262.

9. Cité par E. J. LARSON, *Summer for the Gods*, p. 187 et 190.

l'Église et l'État vont-ils rester séparés aux États-Unis ?¹⁰ Quoi qu'il en soit, Williams convenait, avec Bryan, que la religion révélée était en jeu. Le procès mettrait à l'épreuve « les forces respectives de la religion chrétienne et de l'agrégat de tendances, hérésies et philosophies vagues mais violentes et destructrices, coalisées contre la religion révélée¹¹ ». Williams espérait que la tragédie de la mort de Bryan purifierait le procès de « ses éléments de farce ». L'éloge qu'il lui consacre se termine par ces mots : « Williams Jennings Bryan est mort noblement au milieu des derniers ricanelements du parterre, en croyant et en sachant qu'il combattait pour Dieu. Qu'il repose en paix.¹² »

Mais Bryan n'avait pas combattu équitablement. Le sommet du procès consista dans une transgression frappante de la procédure régulière. Bryan, l'un des avocats de la partie civile, accepta que Darrow, avocat de l'accusé, l'interroge comme témoin expert en défense de la Bible. Le juge, craignant que le plancher de la cour de justice de Dayton ne cède sous le poids de la foule, déménagea les débats sur la pelouse du palais de justice où 3 000 spectateurs s'étaient rassemblés. Darrow fut sans pitié. L'interprétation littéraliste de la Bible que professait Bryan appelait inévitablement les questions de potache de Darrow sur l'origine de la femme de Caïn et la durée de jours que le soleil encore inexistant ne pouvait pas mesurer. Darrow contraignit Bryan à admettre que, loin de prendre la Bible en son sens naturel ou propre, il était bien en train de l'interpréter. À partir de là, Darrow s'empressa de conclure que Bryan ne pouvait refuser ce droit à d'autres que lui.

Scopes fut déclaré coupable d'avoir violé la loi contre la théorie de l'évolution et condamné à verser une amende de 100 dollars. La cour d'appel du Tennessee, embarrassée, renversa le jugement en prétextant un vice de forme. En privant de tout prétexte à faire appel, l'État du Tennessee s'épargnait le risque de devoir subir un autre « procès du singe ». Bryan avait gagné le procès, mais Darrow avait publiquement humilié le champion du fondamentalisme.

10. M. WILLIAMS, « Summing-Up at Dayton », *The Commonweal*, vol. II/13, 5 août 1925, p. 305.

11. *Id.*, p. 263.

12. *Id.*, « William Jennings Bryan », *The Commonweal*, vol. II/13, 5 août 1925, p. 303.

Dissolution, séparation et résurgence

Cependant, l'embarras de Bryan devant l'interrogatoire de Darrow ne fut pas, à l'époque, perçu comme une défaite décisive du fondamentalisme. Il s'en fallait même de beaucoup qu'il sonnât le glas de la controverse entre fondamentalisme et modernisme. Après la mort de Bryan, le pasteur baptiste de Minneapolis, William Bell Riley (1861-1947) et d'autres continuèrent la croisade contre la théorie de l'évolution. Le Tennessee attendit 1967 pour révoquer la loi qui avait condamné Scopes. Les fondamentalistes poursuivaient leur lutte pour chasser les modernistes de leurs confessions.

Mais vers la fin des années folles, le mouvement fondamentaliste s'essouffait. On peut fixer à 1929 la fin de la controverse : cette année-là, J. Gresham Machen et ses alliés échouèrent à empêcher une réorganisation du séminaire de Princeton. Ils quittèrent Princeton et fondèrent le séminaire de théologie de Westminster à Philadelphie. Parmi ceux qui avaient quitté Princeton avec Machen, Carl MacIntire était un jeune étudiant. Il devait devenir l'une des figures de fondamentaliste les plus importantes de la génération suivante, dans les années trente et quarante.

Le départ de Machen préfigura le parcours de beaucoup de ceux qui avaient fait partie de la coalition fondamentaliste des années vingt. En 1933, convaincu que certains des missionnaires presbytériens étaient trop libéraux, Machen tenta de former un Conseil indépendant pour les missions presbytériennes à l'étranger. L'Assemblée générale presbytérienne refusa de reconnaître le Conseil. Machen fonda alors l'Église presbytérienne orthodoxe en 1936. MacIntire le rejoignit, mais rompit avec la nouvelle église quelques années plus tard, à la suite d'un désaccord sur l'attente millénariste, et du fait que MacIntire préconisait une séparation stricte d'avec les non-fondamentalistes. Le cas de Machen illustre bien un curieux renversement. Tout au long des années vingt, les fondamentalistes s'étaient battus pour débarrasser les églises des modernistes. Dans les années trente, c'étaient les fondamentalistes comme MacIntire et son maître qui se séparaient de leurs confessions.

La coalition fondamentaliste des années vingt était rompue. Comme le montre l'exemple de Carl MacIntire, beaucoup de fondamentalistes se séparèrent des confessions traditionnelles et édifièrent de nouveaux réseaux d'écoles, de séminaires et d'instituts bibliques. Après 1929, bien des chrétiens libéraux s'attendaient à la disparition

pure et simple du fondamentalisme. Ce ne fut évidemment pas le cas. Bien plutôt, comme les catholiques américains à la même époque, ils étaient occupés à la création d'une sous-culture.

Dans *Revive Us Again, The Reawakening of American Fundamentalism* [*Vivifie-nous encore. Le second réveil du fondamentalisme américain*] (1997), l'historien Joël Carpenter raconte l'histoire des fondamentalistes des années trente et quarante, entre le procès de Scopes de 1925 et l'entrée en scène de l'évangéliste Billy Graham vers 1950. Tout au long de ces décennies, les fondamentalistes furent enclins à pratiquer un fort séparatisme, tout en espérant avec autant de force un nouveau réveil évangélique. Le succès de la prédication radiophonique ouvrit la voie à des « revivals » de masse au Carnegie Hall de New York en 1939 et à Boston Garden en 1941. Mais le « revival » national tant attendu requérait des fondamentalistes qu'ils sortent plus complètement de la séparation qu'ils s'étaient imposée et qu'ils s'engagent résolument dans le dialogue avec ceux dont ils cherchaient à sauver les âmes. C'est de ce constat que naquirent les « nouveaux évangéliques ». Carl MacIntire, autrefois élève de Machen, faisait obstacle aux nouveaux évangéliques partout où il le pouvait. Mais vers 1960, seuls les séparatistes stricts comme MacIntire se proclamaient fondamentalistes. Carpenter conclut que des années vingt aux années soixante, le fondamentalisme fut « le mouvement évangélique américain le plus dynamique et le plus influent ¹³ ».

En 1979, un pasteur baptiste de Lynchburg en Virginie fit une entrée fracassante sur la scène politique nationale, en proclamant haut et fort qu'il était fondamentaliste. Jerry Falwell, comme Bryan avant lui, voulait organiser « la majorité morale » des Américains contre les forces destructrices de « l'humanisme laïc ». Au long de la décennie qui suivit, Jerry Falwell et sa « majorité morale » furent dans toutes les bouches américaines. Le fondamentaliste séparatiste MacIntire dénonça en Falwell « l'homme le plus dangereux des États-Unis d'Amérique ». Pourtant, malgré l'accusation de MacIntire, Falwell perpétua quelque chose de la croisade pour la civilisation chrétienne qui avait animé le fondamentalisme dans les années vingt. Dans les décennies qui suivirent, une foule de nouveaux chefs de file fondamentalistes entourèrent Falwell. Les « droits religieux »

13. J. CARPENTER, *Revive Us Again*, p. 237.

devinrent une force politique avec laquelle il fallait compter. L'avortement assumait un rôle symbolique comparable à celui de la théorie de l'évolution dans les années vingt. Randall Terry organisa l'Opération Sauvetage, un effort militant de masse impliquant la désobéissance civile, pour sauver de la mort les enfants non-nés. Pendant les derniers jours de la course aux armements, avant la chute de l'Union soviétique en 1989, le président Ronald Reagan flirta avec les prophéties millénaristes concernant Armageddon. Dans les années quatre-vingt-dix, une collection de romans d'anticipation, *Left Behind* [*Les délaissés*] décrivait, à raison d'une demi-douzaine de volumes, les différentes étapes des sept ans de « tribulation » prévue par la lecture millénariste de la Bible, entre « l'enlèvement au ciel » des saints et le retour du Christ pour un règne de mille ans. Le succès de la série contribuait ainsi à populariser les attentes millénaristes.

À vues humaines, le succès de Falwell, Pat Robertson, Randall Terry et autres est tout aussi inexplicable que celui du millénarisme ou de la collection *Left Behind*. Le fondamentalisme aurait dû être mort depuis bien longtemps ! Déjà en 1925, lors de l'interrogatoire de Bryan par Darrow, le procureur général avait fait objection aux questions de Darrow, en demandant où il voulait en venir. Darrow répondit : « Notre but, c'est d'empêcher que des bigots et des ignorants contrôlent le système éducatif des États-Unis.¹⁴ » Grâce à Jérôme Lawrence et Robert E. Lee, les auteurs de la pièce de théâtre inspirée du procès de Scopes, *Inherit the Wind* [*Hériter le vent*] (1955), Darrow faisait, à titre posthume, du mot « fondamentaliste » un synonyme populaire de « bigot » et « ignorant ». Par le biais de la version cinématographique de la pièce (1960), des générations d'étudiants ont ingurgité cette équivalence. Présentant en Darrow un défenseur éclairé de la liberté et en Bryan et ses comparses fondamentalistes d'obscurs escrocs, ce film réduit le procès de Scopes à une fable moralisante sans profondeur, une allégorie de la liberté d'opinion. Il n'était plus question de l'interrogation de Williams : « Et Dieu et l'âme dans tout ça ? » Mais il y a une question qu'il faut poser. Si les fondamentalistes ne sont que des bigots et des ignorants, pourquoi sont-ils donc toujours aussi présents en Amérique du Nord ?

14. Cité dans LARSON, *Summer for the Gods*, p. 6.

Un anti-modernisme moderne

Le pluralisme

Expliquer la paradoxale persistance du fondamentalisme dans l'Amérique du Nord contemporaine oblige peut-être à commencer par l'examen des relations conflictuelles que les fondamentalistes entretiennent avec les conditions politiques modernes du pluralisme religieux. Dans la mesure où l'identité religieuse est inséparable de l'appartenance ethnique, nationale et d'autres facteurs encore, toute question sur le pluralisme religieux conduit inévitablement à aborder des questions plus complexes sur le pluralisme en général. Néanmoins, c'était surtout au pluralisme religieux que les fondamentalistes des années vingt étaient confrontés. Il ne faut pourtant pas oublier qu'ils n'auraient jamais prononcé le mot « pluralisme ».

La liberté religieuse était l'une des finalités du projet moderne d'émancipation politique. C'était par elle qu'un pluralisme religieux était rendu possible. Dans les États-Unis et le Canada des années vingt, il y avait littéralement des centaines de confessions chrétiennes différentes. Vue sous un certain angle, la controverse entre fondamentalistes et modernistes portait sur les bornes d'un pluralisme à l'intérieur des formes « évangéliques » de christianisme. Shailer Mathews se professait chrétien évangélique. Pour J. Gresham Machen, il ne l'était pas.

La tendance évangélique dans le christianisme remonte aux temps apostoliques, mais la forme agressive d'évangélisme adoptée par le « revivalisme » américain semble taillée sur mesure pour des chrétiens qui jouissent de la liberté religieuse. Sous des conditions politiques modernes, dans lesquelles la participation religieuse est plus volontaire qu'héritaire, un style évangélique est presque une nécessité. Le christianisme protestant de tendance évangélique entretient « une relation congénitale avec la modernité ». Plutôt qu'une survivance bizarre du passé, le fondamentalisme doit plutôt être considéré comme l'expression du génie des adaptations continues du protestantisme à la modernité¹⁵.

Le christianisme protestant de tendance évangélique s'est développé dans le cadre d'un pluralisme chrétien limité dans lequel les normes évangéliques s'identifiaient quasiment avec celles de la

15. J. CARPENTER, *Revive Us Again*, p. 234-5.

culture dominante. La controverse entre fondamentalistes et modernistes a surgi quand la définition du pluralisme aux États-Unis a commencé à changer. La liberté personnelle qui rend possible le pluralisme a été comprise de plus en plus dans un sens formel et juridique, comme la liberté de choisir. Clarence Darrow défendait le droit que Scopes avait de penser. Ensuite, ce que Scopes pensait réellement n'avait aucune importance. Étendu bien au-delà de son origine juridique, ce sens formel de la liberté et de la rationalité en vint presque à acquérir le statut d'une norme culturelle dans l'Amérique contemporaine. La question de savoir pourquoi la liberté était un bien devient de plus en plus difficile à résoudre. Le pluralisme religieux propre au protestantisme du XIX^e siècle est devenu un pluralisme laïc dans lequel le christianisme évangélique n'est plus qu'une idéologie parmi d'autres.

Vers la fin des années vingt, bien des fondamentalistes reculèrent devant cette nouvelle compréhension du pluralisme et se retirèrent dans leurs enclaves. Mais leurs descendants évangéliques et fondamentalistes actuels se sont adaptés, dans une certaine mesure du moins, à cette nouvelle forme de pluralisme. Ils ont appris à apprécier « les bienfaits de la laïcité ». Comme le montre la popularité des volumes de *Left Behind*, la « laïcité structurelle » des États-Unis offre sans cesse de nouveaux moyens par lesquels les mouvements religieux pourront s'attirer l'intérêt du public et gagner à eux convertis et soutiens. Mais une gêne à l'égard des formes laïques de pluralisme subsistera inévitablement. Les chrétiens évangéliques et fondamentalistes résisteront toujours à l'idée que ce que chacun pense ou ce à quoi chacun croit n'a aucune importance tant que chacun est libre de choisir quoi penser ou que croire. Cette tension entre une relation congénitale du fondamentalisme avec le pluralisme moderne en général et en même temps sa résistance à la forme procédurière envahissante du pluralisme laïc continue à faire du fondamentalisme contemporain un anti-modernisme moderne. Une même ambivalence est reflétée dans la vie intellectuelle et culturelle.

La vie intellectuelle

L'identification des fondamentalistes à des bigots et des ignorants est inextricablement attachée à la doctrine de l'inerrance de la Bible. Selon la doctrine de l'inerrance littérale absolue, la Bible est dénuée de toute erreur non seulement dans son enseignement religieux,

mais aussi dans tout ce qu'elle affirme sur l'histoire du monde ou sa création par Dieu¹⁶. C'est ce que l'on traduit vulgairement en disant que les fondamentalistes lisent la Bible au sens littéral. Mais là encore, ce caractère du fondamentalisme le manifeste comme un anti-modernisme moderne.

L'historien George Marsden a attiré l'attention sur le rôle de la « philosophie du sens commun » de l'Écosse du XVIII^e siècle dans la formation de la doctrine fondamentaliste de l'inerrance. Le terme d'inerrance lui-même est entré en théologie au XIX^e siècle. Marsden en conclut que la répugnance des fondamentalistes à l'égard de l'approche historico-critique de la Bible au XIX^e siècle se fonde sur des normes héritées du XVIII^e siècle. La doctrine de l'inerrance proteste contre une forme de rationalité moderne dans les termes d'une forme de rationalité plus ancienne et plus baconienne.

À l'inverse des philosophes plus modernes, les philosophes écossais du sens commun soutenaient que nous percevons *directement* les objets extérieurs, et non seulement les *idées* des objets extérieurs. Traditionnellement, la Bible était comprise par analogie avec la nature. Mais il s'agissait maintenant de la nature newtonienne. Comme le monde newtonien, la Bible est un recueil de faits exposés sans médiation, un puzzle encyclopédique, qui n'attend plus qu'à être observé et classé. Le caractère clair et distinct du mot imprimé soulignait le caractère objectif de la vérité biblique comparable à celui des lois de la physique.

Selon cette définition du texte biblique, les interprètes ont une fonction taxinomique. Ils rassemblent et classent les faits, procédant par induction pour simplifier l'enseignement de la Bible. À l'inverse, la méthode historico-critique et la biologie évolutionniste semblent imposer des hypothèses et des théories aux faits. Quand Bryan parlait de « théorie darwinienne », il était tout à la fois précis et vague. On peut résumer cette confrontation contradictoire entre les normes interprétatives du XVIII^e siècle et celles du XIX^e par la comparaison suivante : une lecture fondamentaliste de la Bible est, à un argument fondé sur un dessein divin, ce que la méthode historico-critique est au darwinisme. Le millénarisme rencontrait parfois les mêmes

16. Cf. « The Chicago Statement on Biblical Inerrancy (1978) » [La déclaration de Chicago sur l'inerrance de la Bible], dans James I. PACKER, *God has spoken [Dieu a parlé]*, InterVarsity Press, 1978, p. 138-153.

anomalies textuelles que la critique historique. Mais au lieu de distinguer scrupuleusement plusieurs sources, il distinguait scrupuleusement plusieurs *dispensations*, plusieurs économies dans le plan divin de salut.

L'héritage du « sens commun » écossais conduit les descendants de la tradition fondamentaliste à un reliquat épistémologique qui résiste à toute intégration dans le consensus intellectuel post-kantien. Plus comparables aux positivistes scientifiques qu'aux constructivistes post-modernes, ils ont, d'un point de vue historique, résisté à la philosophie idéaliste et sont moins enclins que les post-kantiens à prendre en compte les conditions subjectives de production et d'interprétation de textes tels que la Bible. Ce n'est pas une fatalité intellectuelle, mais cela signifie que les chercheurs issus de la tradition fondamentaliste auront à rattraper leur retard, s'ils veulent développer une position critique propre. C'est ce vers quoi s'achemine « l'épistémologie réformée »¹⁷.

La culture

L'attitude des fondamentalistes actuels à l'égard de la culture populaire et politique américaine reflète deux rêves contradictoires : le rêve d'une Amérique chrétienne, et celui d'une vie séparée. « Au moment où certains fondamentalistes noyautaient la Maison Blanche », explique un chercheur récent, « d'autres attendaient impatientement le “Rapt”¹⁸, le moment où ils seraient enlevés aux cieux¹⁹ ». En commentant l'ambivalence de la résurgence fondamentaliste des années quatre-vingt à l'égard de la culture, Marsden notait qu'ils « paraissaient encore hésiter à décider s'ils vivaient à Babylone ou sur la terre d'Israël »²⁰. Un millénarisme, qui attend avec impatience le « millénaire » et considère le modernisme comme

17. Cf. Alan WOLFE, « The Opening of the Evangelical Mind », dans *The Atlantic Monthly*, octobre 2000, p. 55-76.

18. Selon une interprétation littérale de *Thessaloniens* 4, 16-17, la période de tribulation précédant le règne de mille ans du Christ devait être inaugurée par l'enlèvement au ciel, ou « rapt », des saints (N.d.T.).

19. Nancy AMMERMAN, « North American Protestant Fundamentalism », dans *Fundamentalism Observed*, éd. M. E. Marty et R. Scott Appleby, University of Chicago Press, 1991, p. 1.

20. MARS DEN, *op. cit.*, p. 228.

l'apostasie devant précéder l'instauration du règne millénaire, entre en contradiction avec un activisme politique qui voudrait reconstruire une civilisation chrétienne. Malgré cette contradiction, l'un et l'autre rêves coexistent dans le cœur des fondamentalistes actuels.

Traduit de l'anglais par Xavier Morales
Titre original : *Fundamentalism
in North America : a modern antimodernism*

William L. Portier est membre de l'édition nord-américaine de *Communio*. Il enseigne au Département d'Études religieuses de l'université de Dayton. Auteur de : *The Inculturation of American Catholicism 1820-1900* ainsi que *Tradition and Incarnation : Foundations of Christian Theology*.

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir ; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux « parrains » pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de « parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61 €). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

« Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)



Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur africain.

Ci-joint : 400 FF (61 €).

Nom : Adresse :

.....

G. van ROSSEM

Logos et mythe, fondamentalisme et symbolisme

Introduction

Pour approcher la réalité et accéder à sa vérité, l'humanité a toujours emprunté deux voies, complémentaires plutôt que contradictoires, connues sous les noms de *mythe* et *logos*. Le *mythe* recherche l'éternel et le divin, le fondement qui, de toute éternité, soutient et assure l'unité de la réalité ; il est sous-tendu par une attitude intellectuelle dite synthético-symbolique. Il s'agit de rassembler tous les aspects de la vie dans une *Histoire universelle* dans laquelle on est soi-même intégré. Cette Histoire, qui donne un sens aux différents événements de la vie, est expérimentée dans les rituels et les célébrations d'un culte, et elle se transmet dans une tradition. En termes plus contemporains, on pourrait dire que le *mythe* aborde la réalité « par en haut » et exprime la conscience que l'on a d'être entouré et pénétré par le divin.

Certes le *logos* des premiers philosophes recherche également le cœur de la réalité et sa raison ultime, mais sa méthode n'est pas tant synthético-symbolique qu'« analytico-digressive ». Il s'agit d'analyser les propositions humaines à l'aide de la raison critique, puis de les confronter à la réalité empirique et à l'arrière-plan historique. C'est une approche « par en bas », puisqu'elle part des données empiriques et des analyses rationnelles du sujet. Les philosophes n'ont aucunement l'intention de nier le *mythe* mais plutôt de le mettre à l'épreuve ; en effet, l'imagination des hommes et leurs projections

jouent leur rôle dans la fabrication des histoires mythiques. On cherche donc à saisir clairement et dans toute sa pureté l'idée du message contenu dans les *mythes* et à en rendre compte devant le *logos*. Une telle approche du *logos* permet donc de vivre la tradition contenue dans le mythe à un niveau plus conscient et donc moins servile.

La tradition chrétienne et les écrits bibliques synthétisent ces deux approches dans l'histoire du salut qui culmine dans le mystère du Christ. L'approche de Dieu vers l'humanité (« par en haut » comme dans le *mythe*) se manifeste dans l'Incarnation du Christ, tandis que le mouvement de l'homme vers Dieu (« par en bas » comme dans le *logos*) y est également contenu. Néanmoins une rupture s'est produite entre ces deux perspectives durant le Moyen Âge tardif, où le *logos (ratio)* s'est refermé sur lui-même, est devenu une activité positive, en se focalisant sur l'analyse et le classement de données empiriques et en écartant ainsi les dimensions mystiques et métaphysiques de la vie. Au point qu'on en vient à les nier au nom de la *ratio*, le rationalisme créant en fait son propre mythe englobant.

De là provient l'apparente contradiction entre *logos* et *mythe*, entre science et religion, qui secoua l'époque moderne. Surtout depuis le XIX^e siècle, la foi chrétienne, avec sa Bible et ses dogmes, est confrontée à la recherche historico-critique du *logos*. Le livre de la *Genèse* et le dogme de la création sont-ils compatibles avec la théorie de l'évolution ? Les données chronologiques de l'Ancien Testament peuvent-elle s'accorder avec les données archéologiques ? L'inafaillibilité de la Bible peut-elle tenir face aux lectures modernes qui sont faites de ses sources littéraires parfois contradictoires ? Les dogmes et institutions récents de l'Église peuvent-ils encore se fonder sur le Jésus de l'histoire ? Comment conjuguer la conscience de plus en plus aiguë du caractère mouvant et changeant de l'histoire, avec la prétention qu'a l'Église de proposer des articles de foi définitifs ?

Ces questions posées par la critique historique semblaient miner les fondements mêmes de la foi chrétienne. Que leur répondre ? Deux voies contradictoires s'offraient aux croyants. L'une, le modernisme libéral, reprenait à son compte les hypothèses et les résultats de la méthode historico-critique, tout en faisant valoir que l'essence même de la Bible n'était pas affectée, puisque celle-ci n'était pas censée être un récit historique ou scientifique relevant du *logos* mais

un message éthique et spirituel relevant de la logique du *mythe*, et que les histoires bibliques, de caractère mythologique devaient être interprétées symboliquement, afin d'en extraire les valeurs universelles. En fait, ce point de vue « démythologisant » supposait que les écrits bibliques avaient été l'objet d'une « mythologisation » préalable, et les réduisait à un mythe qu'on devait interpréter de façon symbolique et non de façon historique et littérale.

Face à cette remise en cause d'à peu près tous les dogmes chrétiens, une réaction devenait inévitable. Ce fut le fondamentalisme. Tentative de défense des fondements dogmatiques menacés de la foi¹, il prit le chemin opposé : la vérité biblique, loin de relever du *mythe*, relevait en fait du *logos*, devait être comprise comme une vérité de nature parfaitement scientifique et rationnelle. On tentait, par voie de contrainte, de prouver que l'Écriture était littéralement vraie, y compris du point de vue historique et scientifique. Un tel postulat ne rendait plus compte néanmoins des visées religieuses et mystiques de la révélation biblique, et ne rendait pas pour autant entièrement justice aux questions posées par la critique historique. Y avait-il une troisième voie ?

Blondel ou la tradition comme synthèse de l'histoire et du dogme

Était-il possible de réconcilier le *logos* de la critique historique avec le *mythe* du dogme religieux ? C'est la tâche à laquelle s'est attaqué Blondel dans *Histoire et dogme* (1904), en se référant à *L'Évangile de l'Église* de Loisy (1902), et en analysant deux approches distinctes. Il considère d'abord l'historicisme de Loisy, où les exigences de la critique historique sont tellement déterminantes que les vicissitudes de l'histoire vont jusqu'à pouvoir déterminer en permanence la forme et la teneur du dogme. Ainsi le dogme se volatilise au cours des changements qui affectent indéfiniment les époques et les personnes. À cet historicisme latitudinaire, Blondel oppose l'extrincécisme dogmatique de la néo-scholastique, qui

1. Les cinq dogmes considérés comme fondamentaux sont : l'infailibilité de l'Écriture ; la naissance virginale du Christ ; la rémission des péchés par la Croix du Christ ; la résurrection corporelle du Christ ; la réalité objective de ses miracles.

présente des similitudes avec le fondamentalisme protestant. De ce point de vue, le dogme canonique de la foi est tellement déterminant qu'il est capable de mener sa propre existence conceptuelle et trans-historique, et que l'on peut en déduire toute l'histoire de l'Église. Cette perspective ne laisse plus aucune place à la dimension historique du salut et de la révélation, et exclut les lois du développement humain.

Afin de conjuguer ensemble ces deux éléments fondamentaux que sont l'histoire et le dogme (comparables au binôme *logos* et *mythe*), tout en respectant leurs spécificités et leur unité, Blondel en appelle au rôle de la tradition. N'est-ce pas la Tradition vivante qui lie de manière synthétique le fait originel et salvifique de Jésus (expérimenté et reçu par ses premiers disciples) au dogme que l'Église en tire ? D'après Blondel, c'est dans « l'action fidèle » de la Tradition vivante que se réalise la synthèse entre « les faits » et « les idées », entre l'histoire et le dogme. Pour clarifier ce lien entre histoire et dogme, Blondel distingue deux dimensions dans les faits historiques. Il y a tout d'abord la dimension extérieure d'un événement (*factum externum*) qui peut être l'objet de la recherche historico-critique (*l'histoire-science/logos*). De même il y a aussi la dimension intérieure, profonde de l'événement (*factum internum*), tel qu'il a été vécu par les gens tout au long de leur vie et le sens (moral et religieux) de la vie (*l'histoire réalité/mythos*). Cette dimension existentielle et religieuse du cours de l'histoire est vécue et transmise au sein de la démarche et de la perception d'une commune tradition. C'est, d'après Blondel, au regard de cette bi-dimensionalité de l'histoire, avec sa surface mobile décrite par le *logos* et sa profondeur divine et permanente décrite par le *mythe*, que l'on peut parler d'une « histoire sacrée ».

Henri de Lubac : histoire et Esprit

En tant que philosophe, Blondel a simplement souligné le rôle de la tradition dans la médiation de la profondeur spirituelle de l'histoire en général. Henri de Lubac, en tant que théologien, décrit et analyse d'une manière plus précise ce rôle de la Tradition, à la lumière des écrits de la tradition chrétienne elle-même. Ce que Blondel a défini d'un point de vue philosophique comme la relation entre histoire et dogme, est ici interprété d'un point de vue chrétien comme la rela-

tion entre histoire et allégorie² ou encore histoire et Esprit³. Sa présentation du mystère chrétien du salut est impressionnante. Cette synthèse, de Lubac la tire de la tradition elle-même, et plus particulièrement de l'exégèse des Pères de l'Église : pour lui, quand les Pères, convaincus de la mystérieuse profondeur de l'Écriture, y recherchaient le déroulement de l'Alliance de Dieu avec l'humanité, ils ne cherchaient pas tant à commenter un texte qu'à élucider une histoire. Ce qu'ils y découvraient, c'était l'accomplissement d'un mystère à travers une histoire, mais toujours de manière spirituelle : le mystère du Christ et de l'Église⁴.

Dans la perspective des Pères, la compréhension spirituelle de l'Écriture est l'expression d'une compréhension spirituelle de l'histoire. Ils croient que Dieu Lui-Même est entré dans l'histoire par un acte d'Alliance qui lui donne une dimension religieuse, laquelle ne peut être atteinte que spirituellement (*historika pneumatikôs* : l'historique est spirituel). C'est pour cette raison que les Pères cherchent à comprendre l'Esprit de l'histoire, sans pour autant minimiser sa réalité historique⁵. Ils ont conscience qu'une puissance spirituelle est à l'œuvre tout au long de l'histoire, un mystère qui chemine vers son achèvement⁶. Parce qu'ils sont liés à ce mystère transcendant, les faits historiques ont un sens intérieur et une signification spirituelle. Pour de Lubac, un mouvement historique dépourvu de but à atteindre n'aurait aucun sens. C'est parce qu'il croit en un accomplissement qui transcende l'histoire et qui est d'ores et déjà à l'œuvre au cœur même de la réalité, que le christianisme rompt avec une conception de l'histoire dépourvue de sens où tout ne serait qu'un perpétuel recommencement⁷.

2. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale*, 3, Paris, 1993, p. 366 : « C'est le problème du rapport... de l'histoire au dogme – on disait jadis (dans certains cas la signification serait à peu près la même) : de l'histoire à l'allégorie. »

3. Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1981, ch. VI.

4. Cf. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1947.

5. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, 12.

6. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Question à Thalassios*, 17 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia* (PG 75, 581B).

7. *Catholicisme*, ch. XII ; cf. *Exégèse médiévale*, II, p. 469-70 : « Tout sens de l'histoire suppose qu'on ne s'en tient pas à l'*historia*, c'est-à-dire aux faits purs et simples, ou au pur et simple récit des faits. »

Non seulement l'histoire devient compréhensible et accessible grâce au point de convergence spirituel et transcendant représenté par Dieu, mais l'inverse est également vrai : le Dieu spirituel et transcendant devient accessible à travers l'histoire immanente. Les visées spirituelles de Dieu se manifestent dans et par l'histoire d'Israël, qui mène à l'alliance du Christ et de son Église (*pneumatika historikôs* : le spirituel est historique). Si le salut est offert par Dieu à toute l'humanité, alors la réalisation de ce plan de salut doit prendre la forme d'une histoire, car l'humanité vit et se développe à l'intérieur du temps. Cette histoire sera l'histoire du Christ pénétrant l'humanité⁸.

Mais selon de Lubac, il serait insuffisant, pour comprendre le mystère du salut attesté par l'Écriture, de se contenter de faire la somme de tous les détails de l'histoire d'Israël et de Jésus ou de les réinterpréter au moyen du *logos*. En procédant ainsi, on se heurterait à l'extériorité de l'histoire, trop vaste pour être embrassée d'une seule vue, et on s'interdirait la possibilité d'accéder à son mystère intérieur et intégrateur⁹. Cette approche unilatérale par le *logos* est une tentation qui guette non seulement la méthode historico-critique mais aussi l'interprétation littérale du fondamentalisme. D'un autre côté, il serait tout aussi inexact de ne voir dans l'action historique de salut de Dieu (Israël, Jésus, l'Église) qu'un *mythe* dépourvu de fondement historique. Le salut apporté par Dieu se réalise dans une histoire concrète ayant pour centre la croix et la résurrection de Jésus-Christ. C'est en cela que l'exégèse allégorique des Pères de l'Église diffère fondamentalement de l'allégorisme symbolico-mythique que l'on peut trouver dans le monde hellénique, comme chez Philon d'Alexandrie par exemple. De Lubac considère qu'il est de la plus haute importance d'établir une claire distinction entre l'allégorie chrétienne (*mysterium*) et l'allégorie hellénistique (*mythos*).

8. *Catholicisme*, ch. V.

9. *Exégèse médiévale*, II, p. 471 : « Nous ne voyons pas bien comment des événements quelconques pourraient "porter leur sens", tout leur sens "en eux-mêmes"... Mais si l'on ne renonce point à trouver à l'histoire un certain sens, une certaine valeur, une certaine unité, il faut bien toujours recourir à quelque principe, à quelque réalité que l'événement, comme tel, ne fournit pas. »

Mystère chrétien et mythe hellénistique

Dans l'allégorie, on dit une chose (*significans*) afin d'en désigner une autre (*significatum*). Dans l'allégorie hellénistique, le *significans* est la plupart du temps un conte mythologique, les aventures de Zeus et d'Apollon par exemple. Toute historicité en est explicitement bannie. « Cela ne signifie pas que ces événements aient jamais eu lieu » dit Salluste, ami de Julien l'Apostat¹⁰. En d'autres termes, la signification littérale du conte mythologique (*significans*) ne se réfère pas à des faits historiques. Mais la signification symbolique du mythe (*significatum*) n'en a pas pour autant un caractère historique concret. Le *mythe* ne renvoie à aucun événement historique manifestant un plan de salut surnaturel. Selon Plotin, les contes mythologiques ne renvoient pas à « des choses qui se sont produites à un certain moment, mais à des choses qui sont ce qu'elles sont de toute éternité »¹¹. Comme les fables de La Fontaine, les mythes illustrent sous la forme d'une histoire un concept métaphysique général ou une valeur éthique. Le *mythe* est une manière imagée d'exprimer un *logos* général¹². Ainsi, dans l'allégorie symbolique hellénistique, l'historicité du sens littéral (*significans*) comme celle du sens symbolique (*significatum*) est évacuée.

Pourtant la Sainte Écriture parle d'un salut qui se déroule dans l'histoire. À travers toute l'histoire d'Israël, le plan de salut proposé par Dieu aboutit à l'événement messianique de la vie réelle, de la mort et de la résurrection du Christ. Le mystère pascal de Jésus se rend présent de manière universelle tout au long de l'histoire de l'Église. Cette perception christocentrique de l'histoire du salut forme le noyau dur de l'exégèse traditionnelle, y compris de la compréhension allégorique de l'Écriture. C'est pourquoi de Lubac insiste sur la différence qui sépare l'allégorie chrétienne de l'allégorie hellénistique¹³.

10. *Exégèse médiévale*, II, p. 392-394 ; cf. PLATON, *République* II, 378D.

11. PLOTIN, *Ennéades*, VI, 3, 9 ; cf. JULIEN, *À propos de la Mère des dieux*, 6 ; PLATON, *Timée*, 22C-D.

12. *Logos* est pris ici dans le sens large des philosophes grecs, et non dans le sens restrictif, positiviste, que le rationalisme lui a donné.

13. Cela ne signifie pas que dans l'Écriture il n'est fait nul usage d'un langage symbolique ou de légendes mythiques. Au contraire. Déjà les Pères de l'Église étaient conscients de ce langage symbolique (par ex. en *Genèse* 1-11 ; cf. *Exégèse médiévale* II, p. 388-391 ; p. 448...). Mais ce type de discours métaphorique

Même si on peut repérer au sein de l'exégèse des Pères de l'Église une relation allégorique entre un *significans*, c'est-à-dire la lettre et l'histoire de l'Ancien Testament, et un *significatum*, c'est-à-dire l'Esprit de la Nouvelle Alliance du Christ, la tradition chrétienne maintient le caractère historique tant du *significans*, c'est-à-dire de l'élection et de la vocation messianique d'Israël, que du *significatum*, c'est-à-dire de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ ainsi que de la mission de l'Église. Il s'agit toujours d'un mystère qui se réalise dans l'histoire : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14). C'est pourquoi ni le sens littéral et historique de la Bible ni son sens spirituel ne doivent être cherchés d'abord dans un livre, mais plutôt dans la réalité salvifique concrète du Christ et de son Église. « Nous devons trouver le mystère dans les faits réels eux-mêmes et non simplement dans les mots.¹⁴ » La profondeur divine des événements salvifiques de Jésus les transforme en faits « absolus » qui exercent un effet continu dans et à travers l'existence de l'Église.

La tradition de l'Église comme siège du Verbe du Christ

Nous avons établi précédemment que la Sainte Écriture atteste d'une histoire du salut et qu'il s'agit du mystère de Dieu *dans* l'histoire humaine. Cette histoire du salut, qui a son centre en Jésus-Christ, intègre le *logos* (« d'en bas ») et le *mythe* (« d'en haut »), ce qui implique que la vérité biblique n'est pas accessible à la seule raison humaine ; l'Écriture exprime et contient le travail de l'Esprit de Dieu dans l'histoire de l'humanité (cf. *Jean* 14, 16-17 ; *Corinthiens* 2, 20-21 ; 2 *Pierre* 1, 20-21) ; elle manifeste le Christ, Parole de Dieu incarnée. C'est pour cette raison qu'elle doit être lue avec une double attention, comme le souligne le concile Vatican II dans *Dei Verbum* (n° 2) : attention aux dimensions historiques et

laisse intact le caractère essentiellement historique du salut en Israël et par Jésus (cf. *Exégèse médiévale*, II, p. 425). Il en est de même pour le langage métaphorique dans le *Cantique des cantiques*. Son auteur raconte une histoire d'amour symbolique, qui renvoie à l'Alliance historique entre YHWH et son peuple (cf. *Exégèse médiévale*, II, p. 449-450).

14. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*. Cf. *Catholicisme*, ch. VI.

littérales (*logos*) et, surtout, attention à la dimension divine et spirituelle (son *mythe* ou plutôt son *mysterium*).

Ces deux dimensions d'une exégèse authentique font référence à l'Église et à sa Tradition, siège approprié de la vérité biblique. Une explication historique et littérale de l'Écriture devra respecter son «*Sitz und Leben*» ecclésial, puisque les nouveaux écrits testamentaires ainsi que la réception qu'ils font de l'Ancien Testament ont été retenus à l'intérieur de la communauté ecclésiale et au service de cette communauté. On ne peut donc séparer l'Écriture de son environnement ecclésial au sein duquel elle est advenue: *l'Église fait l'Écriture*. Pas plus qu'on ne peut séparer l'Écriture de l'environnement ecclésial qui était sa destination. La vie ecclésiale de la foi est le fruit de l'annonce de la Parole de Dieu: *l'Écriture fait l'Église*¹⁵. Cette interaction essentielle entre l'Écriture et l'Église signifie que l'Écriture doit être lue en lien avec «l'analogie de la foi» (*Romains* 12, 5), c'est-à-dire qu'elle doit être considérée comme la foi transmise à l'Église en conformité avec la *regula fidei*», ainsi que l'atteste Origène: «Le vrai disciple de Jésus est celui qui entre dans sa maison, c'est-à-dire son Église. Il y entre en pensant comme pense l'Église, en vivant comme vit l'Église et en comprenant sa parole.¹⁶» C'est seulement dans ce contexte social et spirituel de la *communio* ecclésiastique que toute la signification du mystère salvifique du Christ sera révélée, puisque le but de ce mystère repose dans l'unité ecclésiale de tous dans le Christ (*Jean* 17, *Éphésiens* 4, *Jean* 1,3).

L'Église est donc à la fois l'«émetteur» et le «destinataire» de la Sainte Écriture. Dans sa tradition vivante, ce sont à la fois l'annonce apostolique de la Parole et sa réception authentique, dans la croissance spirituelle et sociale du corps du Christ, qui sont réalisées (cf. *Éphésiens* 4). Autrement dit, cette tradition ecclésiale constitue le lieu vivant de la Parole de Dieu. Et le fait que la Parole de Dieu

15. Henri de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, 1967, ch. I, où de Lubac renvoie à Yves CONGAR: «Cette Église est essentiellement une communion: j'y existe en participant à une vie qui nous est commune... Que serais-je, que serait ma foi, que serait ma prière, si j'étais réduit à moi-même et mis seul en présence de la Bible? D'ailleurs, en vertu de quoi y aurait-il alors une Bible? J'ai tout reçu de l'Église et dans l'Église...»

16. Cf. *Exégèse médiévale*, I, p. 58.

habite dans l'Église est à mettre en lien avec le mystère de l'Incarnation : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (*Jean* 1, 14). Le Verbe incarné habite toujours parmi nous dans et par l'Église qui est le Corps vivant du Christ. L'Église primitive a toujours compris que Dieu Lui-Même était à l'œuvre à chaque fois qu'elle annonçait la Parole. La sacramentalité même de l'Église se manifeste dans la dimension ecclésiale du « service de la Parole » : elle renvoie au Christ, Parole vivante, et le représente. Selon Henri de Lubac, une compréhension complète et authentique de l'Écriture n'est donc possible que dans la communauté salvifique de l'Église en qui est réalisé et vécu ce que l'Écriture proclame.

Le Père de Lubac résume en disant que « l'Église est pour chacun de nous le lieu du Logos. Dans l'Église qui dès maintenant se construit nous entendons la Parole, et c'est l'audition de la Parole qui construit l'Église pour l'éternité. Causalité réciproque, expression de l'unité dernière de l'Époux et de l'Épouse, dont il est dit : « Ils seront deux en une seule chair. ¹⁷ » Autrement dit, nous pouvons parler d'une causalité réciproque entre le Verbe et l'Église, entre l'Écriture et la Tradition. C'est cette bipolarité qui, selon de Lubac, exprime la relation nuptiale unissant le Christ à son Église ¹⁸. Cet échange entre le Christ et l'Église exige de cette dernière une certaine docilité à la Parole de Dieu (« de toute éternité ») mais une docilité établie dans une inséparable union du Christ et de l'Église, de l'Écriture et de la Tradition.

Traduit de l'anglais par Denys Marion

Titre original : *Logos and mythos, fundamentalism and symbolism*

17. *Histoire et Esprit*, p. 368.

18. Cf. *Exégèse médiévale*, II, p. 548 : « ... de la part du Christ, ouvrir les Écritures c'est admettre à l'union nuptiale ; de notre part, les comprendre, c'est accepter les épousailles. »

Ian KER

La prophétie de Newman

LE 26 juin 1867, le Pape Pie IX convoqua un Concile général. La perspective d'une définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale préoccupait particulièrement John Henry Newman, non seulement du fait de la dite doctrine en elle-même, mais pour la simple et bonne raison que tout dogme défini par un Concile était susceptible de soulever des controverses dans l'Église. Même dans le cas des premiers Conciles, rendus nécessaires par les hérésies, leurs décisions avaient été immédiatement suivies d'une énorme confusion et de bien des dissensions. Dans le cas de l'infaillibilité pontificale, il n'y avait aucune de ces « affaires d'hérésies » qui, avait souligné Newman dans l'*Apologia*, « ont été transformées en vérités du salut par la puissance vivante de l'Église¹ ».

Contingences politiques et authenticité dogmatique

Dès l'enclenchement de la procédure conciliaire, Newman était tout à fait conscient que les Conciles peuvent fort bien produire des effets inattendus. De fait, en définissant l'infaillibilité pontificale, le Concile ne se contenterait pas de dire quelque chose sur le Pape ; la définition aurait forcément des répercussions plus larges sur l'Église.

1. *Apologia pro vita sua*, éd. Martin J. Svaglic, Oxford 1967, p. 237.

Outre l'énorme controverse qu'elle allait engendrer, elle conduirait nécessairement à « une altération de la *constitution élémentaire* de l'Église² », dans la mesure où elle encouragerait les Papes à agir indépendamment des évêques. Cette objection faite à l'opportunité d'une définition possède une portée générale. Certes, la prudence de Newman à l'égard de changements ou de développements précipités visait les Ultramontains – « En matière de théologie, on ne se déplace pas à la vitesse d'un train, même au XIX^e siècle » – mais elle a une pertinence qui englobe tous les temps. Newman insistait pour dire que l'Église « se déplace comme un tout », comme une communion plutôt que comme une idéologie, et n'a « aucun droit de balayer d'un revers de la main l'histoire de bien des siècles ». L'affaire était particulièrement sérieuse lorsque « l'on réglait une grave question dogmatique un peu comme on procéderait à un changement de politique ecclésiastique³ ». Dans l'Église de notre époque, il a parfois semblé que ceux qui réclamaient avec urgence l'ordination des femmes, par exemple, avaient plus à voir avec le féminisme qu'avec le dogme.

Newman, bien que scandalisé par les intrigues des Ultramontains, refusait pour autant de dire avec l'historien de l'Église, l'allemand Döllinger, que leur comportement affectait de quelque manière que ce fût la validité du Concile. Ces manœuvres politiques étaient malheureusement un élément récurrent des Conciles. De fait, les Conciles Généraux ont « toujours été des moments de grand *débat* », et « la conduite particulière d'individus singuliers qui y participaient ne préjugait pas de leur issue⁴ ». L'histoire a montré que les Conciles ont eu « généralement deux caractéristiques – une bonne dose de violence et d'intrigue de la part des acteurs qui y ont pris part, et une résistance importante à leurs définitions de la part de pans entiers de la chrétienté⁵ ».

Lorsque le dogme fut finalement défini, Newman commença tout de suite à développer une théologie de la réception. Une minorité

2. *The Letters and Diaries of John Henry Newman* [LD], éd. C. S. Dessain et al., Londres, 1961-1972 puis Oxford, 1973 sq. Ici XXIV, p. 377.

3. LD XXV, p. 93 et 95. Traduction remaniée à partir de *Textes newmaniens* VII, éd. L. Bouyer et M. Nédoncelle, Paris, 1970, p. 449 et 452.

4. LD XXV, p. 158.

5. LD XXVI, p. 281.

non négligeable d'évêques n'avaient pas pris part au vote final, en signe de protestation, et, en l'absence d'une unanimité « morale », des doutes subsistaient sur sa validité. Mais s'ils ne constituaient pas une opposition persistante et unie à la définition dogmatique et si, ce qui est le plus important, « la définition se trouve être reçue par le corps entier des fidèles, alors aussi, notre assentiment sera requis en vertu de la grande règle : *Securus judicat orbis terrarum*⁶ ». Cet aphorisme de saint Augustin, qui avait jadis produit une vive impression sur Newman, retentissait de nouveau avec force à ses oreilles. « L'Église universelle, dans ses jugements, est sûre de posséder la vérité » : telle était la traduction libre de Newman⁷. Autrement dit, « l'acceptation générale, le jugement général de la chrétienté » n'était pas seulement « le principe étendu par lequel tous les actes des dirigeants de l'Église sont ratifiés », mais aussi « la garantie ultime d'une vérité révélée⁸ ».

D'un Concile à l'autre

Dès qu'il devint clair que la définition dogmatique était ce que pensait l'Église, Newman, toujours aussi pragmatique, se mit à réfléchir sur ce qui était maintenant un fait accompli. Il ne se faisait jusqu'alors aucune illusion sur ce qu'il y avait d'humain dans tous les Conciles. L'important, répétait Newman dans sa correspondance privée, était d'user de *patience* : « Dans l'Église, comme dans la nature, les remèdes surgissent d'eux-mêmes, pourvu qu'on les attende ». La définition dogmatique ne pouvait pas être considérée isolément ; le contexte, ou plutôt l'absence de contexte, était très important, du fait que « la définition avait été sortie de son contexte – nous l'aurions reçue bien différemment si les préliminaires sur le pouvoir de l'Église, qu'on avait prévu d'insérer, avaient été d'abord adoptés ». Si le Concile, interrompu prématurément par les événements politiques et suspendu *sine die* par Pie IX, devait se rassembler de nouveau, il était désirable qu'il « s'occupe d'autres points » qui auraient « pour effet de nuancer et préserver le dogme⁹ ». Dans

6. LD XXV, p. 165.

7. *Essays Critical and Historical*, II, p. 101.

8. LD XXV, p. 165, 172.

9. LD XXV, p. 278.

le cas contraire, le Concile serait complété et modifié par un autre Concile, comme cela avait été le cas auparavant dans l'histoire de l'Église.

De manière caractéristique, Newman prenait pour guide l'histoire de l'Église primitive : « Une autre considération m'a profondément marqué : quand on regarde l'histoire des premiers siècles, on a l'impression que l'Église avançait vers la pleine vérité à coup de déclarations successives, alternativement dans des directions opposées, se paraisant, se complétant, se suppléant les unes les autres. Ayons un peu de foi en elle, voilà ce que je dis. Pie n'est pas le dernier des Papes – le quatrième Concile a modifié le troisième, le cinquième a modifié le quatrième (...) La dernière définition en date n'a pas besoin d'être abrogée, elle a plutôt besoin d'être complétée. Elle requiert des *garde-fous* contre les actes possibles du Pape – des explications sur la matière et l'étendue de son pouvoir. Je sais bien qu'un parti violent et inconsidéré, si on le laissait faire, définirait sur l'heure que les pouvoirs du Pape n'ont besoin d'aucun garde-fou, d'aucune explication – mais il y a une limite au triomphe de la tyrannie. Soyons patients, ayons foi, et un nouveau Pape, et un Concile nouvellement assemblé, pourraient bien rééquilibrer la barque.¹⁰ »

Cette lettre est une remarquable prophétie de Vatican II. Et bien sûr, ce que Newman dit de la manière dont l'Église se déplace « alternativement dans des directions opposées », ne s'applique pas seulement à Vatican II, qu'on peut difficilement prendre pour une dérivation linéaire de Vatican I, même si les Ultramontains extrémistes de l'époque ont pu croire ou espérer l'éventuel renforcement de la définition dogmatique. Ce que dit Newman peut en fait s'appliquer aussi à Vatican II et à des développements ultérieurs. Les progressistes d'après Vatican II pourraient bien trouver que leur scénario pour le futur était tout aussi irréaliste que les espoirs qu'entretenaient les Ultramontains d'un développement de la définition de l'infailibilité pontificale.

La lettre citée représente la vision que Newman se faisait, fondée surtout sur sa connaissance des premiers Conciles de l'Église. Il continua à répéter que les premiers dogmes définis par l'Église « ne furent pas dégrossis d'un coup, mais petit à petit – un Concile faisait

10. LD XXV, p. 310. Cf. *Textes newmaniens* VII, éd. L. Bouyer et M. Nédoncelle, Paris, 1970, p. 473-474.

telle chose, un autre faisait telle autre chose – et ainsi s’édifiait tout le dogme». C’est précisément parce que «le premier pan [du dogme] eut l’air extrême» que des controverses s’ensuivirent, qui donnèrent lieu à des Conciles successifs qui «*expliquèrent et complétèrent* ce qui avait été fait en premier lieu»¹¹. De notre confortable point de vue rétrospectif, il s’agit là d’une exacte prédiction de ce que fit le Concile Vatican II dans sa constitution sur l’Église, *Lumen gentium*, où la primauté du Pape est modérée par son insertion dans le contexte du collège apostolique des évêques.

Ce que Newman avait à dire de l’inévitable confusion qui suivit Vatican I s’applique bien mieux encore aux effets de Vatican II sur la vie interne de l’Église. Certes, on n’y vota aucune définition dogmatique de l’envergure de celle de l’infaillibilité pontificale. Pourtant, les conséquences réelles de Vatican II eurent un bien plus vaste impact. Après tout, on peut dire que Vatican II mit fin à l’ère de l’Église tridentine, ce qui ne fut pas le cas de Vatican I. Bien sûr, un «nouveau» dogme impliquait de sérieuses répercussions théologiques : il fallait faire subir aux définitions du Concile du Vatican «un examen intellectuel serré, et faire ressortir leur signification», mais, insiste Newman, «dans une atmosphère de controverse amicale» – des mots qui s’appliquent aussi avec évidence à l’ère dans laquelle nous vivons. La théologie catholique avait digéré Trente ; il lui fallait maintenant digérer un autre Concile. Les théologiens avaient eu trois cents ans pour expliquer et interpréter Trente – mais «pour l’heure, nous sommes des enfants nouveau-nés, les rejetons du Concile du Vatican... Nous ne savons pas exactement ce que nous tenons – ce que nous pouvons concéder, ce que nous devons maintenir»¹². Ces mots s’appliquent tout autant à la période qui a immédiatement suivi Vatican II, et même plus tard. C’est que, remarquait Newman, les Conciles «ont généralement agi comme un levier, déplaçant et dérangeant des pans entiers du système théologique existant», souvent suivis de violentes controverses à l’intérieur de l’Église¹³.

11. LD XXV, p. 330.

12. LD XXVI, p. 59-60.

13. LD XXVI, p. 76. Traduction dans *Cardinal Newman. Choix de Lettres*, trad. de A. BILLIOCQUE et J. CLAIS, Paris, 1990, p. 228.

La réception d'un Concile

Quant à la question de la réception des Conciles, au sens de leur interprétation, Newman avait déjà fait remarquer, avant même la définition de l'infaillibilité pontificale, dans une lettre privée de mars 1870, que même si le Concile décidait de définir l'infaillibilité pontificale, cela ne dispenserait pas pour autant de devoir interpréter les définitions du Pape. C'était tout aussi vrai des définitions d'un Concile, définitions qui, tout comme « les juristes expliquent les Lois », devaient être expliquées par les théologiens. Pour évident que cela soit, Newman ne craignait pas d'en tirer une conclusion radicale : « Par suite, je ne suis jamais parvenu à considérer, pour ma part, que la décision finale appartienne à autre chose qu'à l'intelligence catholique générale. » C'est après tout ce qu'impliquait la maxime chère à Newman : *Securus judicat orbis terrarum*¹⁴. Newman ne voulait certainement pas suggérer que les définitions n'étaient authentiques qu'une fois « reçues » par l'Église tout entière ; il voulait seulement dire que la validité des définitions devait être reconnue par l'Église – par exemple, si le Pape devenait fou, on ne pourrait accepter aucun enseignement solennel de sa part. Dans les faits, la définition de l'infaillibilité pontificale allait paraître bien différente de ce qu'elle était apparue à l'époque. Car « la voix de la *Schola theologorum*, de l'Église tout entière dans sa dispersion allait se faire entendre en son temps », et « les instincts et les idées catholiques » allaient finir par « assimiler et harmoniser » le dogme avec le contexte plus large des croyances catholiques. Avec le temps, les théologiens allaient devoir « confirmer la vigueur de la formulation du dogme, tout comme les cours de justice résolvent la signification et l'extension des Lois¹⁵ ».

Certes, il était évident qu'en dernière analyse, l'unique critère au moyen duquel les enseignements solennels des Papes et des Conciles recevaient leur authenticité, c'était que l'Église accepte et reconnaisse qu'ils étaient bien ce qu'ils avaient la prétention d'être. Néanmoins, leur interprétation impliquait nécessairement les procédures techniques de la théologie : la signification des propositions dogmatiques n'était pas évidente en elle-même, elles étaient toujours « produites dans l'anticipation, et sous la condition de cette action de l'intellect

14. LD XXV, p. 71.

15. LD XXV, p. 447.

sur elles, à la manière du juriste ou de l'avocat»¹⁶. De fait, faisait remarquer Newman, toute proposition humaine nécessite une interprétation. Et en définissant une doctrine, les Papes et les Conciles jouissaient d'une « infaillibilité active » ; cependant, l'infaillibilité de l'Église signifiait bien plus que cela, puisqu'une « infaillibilité passive » était accordée au corps tout entier des fidèles catholiques, qui devait déterminer la vigueur et la signification de ces enseignements doctrinaux, bien que, naturellement, la responsabilité principale de cette œuvre relevât des théologiens, dont les discussions et les recherches assuraient une distinction nette entre une « vérité théologique » et une simple « opinion théologique ». Les différences entre théologiens assuraient la « liberté de pensée », tandis que leur consensus sur les points du dogme « gardait sauvés les décisions infaillibles de l'Église »¹⁷. L'infaillibilité était le fait de l'Église tout entière – de nouveau, *securus judicat orbis terrarum*.

Clairement, toutes ces remarques s'appliquent aussi au Concile Vatican II, même si Vatican II ne fut pas un Concile dogmatique comme Vatican I. Elles rendent manifeste combien il était naïf et superficiel de penser, à l'issue de Vatican II, que tout ce qu'il restait à faire, c'était « d'appliquer » les décrets, comme si les textes parlaient d'eux-mêmes et leur application était une affaire évidente ! Newman n'écartait absolument pas la possibilité de ce qu'il appelait « une fausse interprétation » de la définition de l'infaillibilité pontificale. Si l'on considère « l'infaillibilité galopante » qui suivit Vatican I, il n'était pas loin d'avoir raison. Mais dans cette éventualité, prédisait-il, « un autre Léon nous sera donné pour l'occasion » – Newman veut parler du Concile de Chalcédoine sous le Pape Léon, Concile qui, « sans bien sûr toucher à la définition » du Concile d'Éphèse qui l'avait précédé, « rééquilibra la doctrine en le complétant »¹⁸. La prophétie de Newman se réalisa en la personne du Pape Jean XXIII.

Newman aurait pu prédire les dissensions à l'intérieur de l'Église catholique depuis Vatican II. Il le savait très bien, l'un des « désavantages d'un Concile général, c'est de jeter les individualités qui composent l'Église dans la confusion et de les faire différer »¹⁹.

16. LD XXVI, p. 35.

17. LD XXVII, p. 338. Cf. *Textes newmaniens* VII, éd. L. Bouyer et M. Nédoncelle, Paris, 1970, p. 502-503.

18. *Difficulties of Anglicans* [DA], II, p. 312.

19. LD XXVII, p. 240.

Newman ne fut pas du tout surpris de l'apparition des Vieux-catholiques ni de l'extrémisme des Ultramontains, qui ne furent que partiellement victorieux. De même, ni le schisme lefebvrisme ni les positions ultra-progressistes de notre époque n'auraient beaucoup surpris Newman. Pour employer des étiquettes politiques grossières, la « droite » a gagné à Vatican I, et la « gauche » à Vatican II, mais les extrémistes ne sont parvenus à leurs fins ni dans l'un ni dans l'autre Concile. Autre similitude, après l'un et l'autre Conciles, les protagonistes extrémistes des deux bords, aussi bien les partiellement victorieux que les vaincus, ont exagéré ce qui avait été réellement décidé. Aussi bien Döllinger que Lefebvre pouvaient déclarer que l'Église avait fait volte-face et avait abandonné sa tradition. En appeler ainsi à l'histoire contre le jugement de l'Église, pensait Newman, revenait à utiliser « un jugement privé » pour interpréter « l'Écriture contre la voix de l'autorité » : s'il était « illégitime » de le faire dans le cas de l'Écriture, pourquoi était-ce « légitime pour l'interprétation de l'histoire » ? Certainement, l'Église utilisait l'histoire comme elle utilisait l'Écriture, la Tradition et la raison, mais ce qui importait en dernière analyse à un catholique, c'était « la foi dans la parole de l'Église ». Mais il aurait été tout aussi critique à l'égard de Hans Küng et de ses partisans. Tout comme les Ultramontains extrémistes avaient fait de leur mieux pour encourager « l'infailibilité galopante », les progressistes contemporains font sans cesse appel à « l'esprit de Vatican II », mais sans prêter vraiment attention au texte lui-même, sans parler de ceux qui sont en désaccord avec eux sur la nature de ce qu'un tel « esprit » pourrait bien être.

Le développement du dogme

Je pense que les réflexions de Newman sur Vatican I et ses suites sont d'un grand intérêt pour l'Église actuelle qui cherche à interpréter le sens de Vatican II, et sa signification pour le développement du catholicisme. On a assez répété, je pense, qu'il était bien superficiel de croire que le sens ou « l'esprit » du Concile était évident et obvie. Le sens du Concile est quelque chose qui n'émergera pleinement qu'avec le temps et à travers l'action de plusieurs éléments dans l'Église – et certainement pas seulement, par exemple, à travers un travail complémentaire à la charge des évêques, comme

on l'a largement cru dans les années qui ont immédiatement suivi le Concile.

L'image fluviale

De fait, Newman distingue deux types de développement. Le premier type est illustré par l'une de ses images les plus évocatrices. Dans la première section du premier chapitre de *l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Newman parle du processus de développement dans le domaine des idées. Il fait remarquer qu'on ne peut empêcher une idée vivante «de rencontrer le monde ambiant», et affirme que ce contact est en fait nécessaire, «si l'on veut qu'une grande idée soit comprise, et plus encore si l'on veut qu'elle soit pleinement manifestée». Suivant le vocabulaire de Newman, le christianisme est justement une de ces «idées».

Il y a une objection évidente : plus on s'éloigne de l'origine ou de la source, plus on est susceptible de perdre le caractère originel d'une chose. Newman concède que le risque existe toujours qu'une idée soit corrompue par des forces extérieures ; néanmoins, «bien qu'on dise parfois que le courant est d'autant plus clair qu'il est proche de la source», cela n'est pas vrai de la sorte d'idée dont il est question. «Quelque usage que l'on puisse légitimement faire de cette image, elle ne s'applique pas à l'histoire d'une philosophie ou d'une croyance, qui, à l'inverse, est plus équilibrée, plus pure, plus solide à mesure que son lit s'est fait plus profond, plus large, plus plein. Une croyance surgit nécessairement d'un état de choses existant, et en absorbe pour un temps les nourritures. Son élément vital requiert un désengagement de ce qui est étranger et temporaire.²⁰»

On notera que la conclusion de cette section contient le passage certainement le plus fréquemment cité de Newman, mais puisqu'il est invariablement cité hors de son contexte, il est invariablement mal interprété. Voici la célèbre phrase : «Il en est autrement dans un monde supérieur, mais ici-bas, vivre, c'est changer, et être parfait, c'est avoir à changer souvent». Newman serait certainement horrifié de la manière dont cette formule est arborée par ces progressistes

20. *Essay on the Development of Christian Doctrine*, p. 39-40. Notre traduction remanie celle parue sous le titre : *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* dans *Œuvres philosophiques de Newman*, trad. de S. JANKÉLÉVITCH et notes de M. NÉDONCELLE, Paris, 1945, Premier chapitre, section 1, VII, p. 252-253.

pour qui tout changement est forcément désirable. Car loin de proposer le slogan d'un programme progressiste, Newman fait en réalité une remarque profondément *conservatrice*. Ce qui ne signifie pas pour autant que ses mots doivent confirmer des catholiques réactionnaires ou intégristes. Newman pense à un catholicisme dynamique, non à un catholicisme statique. Pour utiliser sa manière de penser le phénomène du développement, une idée comme le catholicisme n'a d'autre alternative que d'être dynamique, à moins de se scléroser et de mourir. C'est là que Newman rejette l'alternative progressiste. Car la phrase qui précède le célèbre aphorisme, mais que l'on ne cite jamais, ne laisse aucun doute sur le type de changement auquel renvoie Newman : « [L'idée] change avec [les circonstances extérieures] de façon à rester toujours la même.²¹ » Cette phrase toujours omise est cruciale pour comprendre la suivante, et résume admirablement la position théologique globale de Newman, une *via media*, une voie moyenne entre le catholicisme conservateur et le catholicisme libéral, dans leurs mauvais sens de réactionnaire et progressiste. D'un côté, l'identité continue d'une idée ne se conserve pas en restant statique ; d'un autre côté, bien qu'elle doive subir des changements, ce n'est pas changer pour changer – auquel cas, ce serait le type de changement que Newman appelle une corruption – mais pour que l'idée *reste la même*. C'est le type de changement que Newman appelle un développement.

Si Newman a raison lorsqu'il dit qu'une idée comme une philosophie ou une croyance devient « plus équilibrée, plus pure, plus solide » à mesure qu'elle se développe dans le temps, on peut alors appliquer ce diagnostic à Vatican II. Ce que le Concile voulait dire, bon gré mal gré, ne faisait pas l'ombre d'un doute pour les participants et les observateurs de ce Concile. Küng comme Lefebvre ne doutaient absolument pas de la manière dont il fallait comprendre le Concile, et, paradoxalement, ils étaient en parfait accord sur ce qu'il voulait dire. Rétrospectivement, on voit beaucoup mieux l'extension très limitée de la définition de l'infaillibilité pontificale, on apprécie beaucoup mieux la pertinence de l'interprétation que Newman en donne. Pour les Ultramontains comme pour leurs adversaires, la définition avait une portée très vaste et signifiait bien plus que ce que la théologie catholique en a compris depuis – une compréhension qui a reçu la reconnaissance formelle de Vatican II. De même,

21. *Ibidem*, p. 40, p. 253 de la traduction française.

dans le cas de Vatican II, Küng tout comme Lefebvre avaient intérêt à exagérer la nature révolutionnaire du Concile, même si la prétendue révolution enthousiasmait autant l'un qu'elle atterrait l'autre.

S'il est légitime – et c'est presque devenu un truisme – de faire de Newman « le Père de Vatican II », du fait de la manière dont il a anticipé le Concile dans sa propre théologie, il n'est donc pas absurde d'appliquer la théologie des Conciles qu'il développa à l'époque de Vatican I, ainsi que sa théologie du développement du dogme, à la question de la réception et de l'interprétation de Vatican II, ainsi qu'à de possibles futurs développements. Pour reprendre les termes de Nicholas Lash, tandis qu'avant Vatican II, Newman « continuait à être un étranger parfois suspect, un intrus dans le monde néo-scolastique » de la théologie catholique – on ajoutera qu'on le considérait bien plus dangereux en son temps – il devint, après le Concile, « son parrain et notre guide dans le territoire étranger qui s'étendait maintenant devant nous²² ».

Si Newman est notre guide, il est donc légitime d'appliquer ce passage de *l'Essai sur le développement* aux enseignements de Vatican II : les critiques (dont Hans Küng est le plus éminent) qui ont vécu l'époque du Concile et qui déplorent le pontificat de Jean-Paul II, en y voyant une trahison sans nuances de Vatican II, pourraient bien être paradoxalement moins bien placés qu'ils ne le pensent pour comprendre la signification réelle du Concile. L'idée – ou « l'esprit » – de Vatican II sera d'autant « plus équilibrée, plus pure, plus solide », si l'analyse de Newman est correcte, que le « courant » s'éloignera de « la source », et que « son lit se sera fait plus profond, plus large, plus plein ». Vatican II n'a pas eu lieu dans un vide historique ; en fait, le Concile a eu lieu dans une décennie marquée par un énorme bouleversement et de grands changements, une époque d'euphorie optimiste et de grande ruine morale et spirituelle. Il a eu lieu dans une période de révolution, et a forcément « absorbé les nourritures » des années soixante, « l'état de choses existant » d'où il a surgi, pour parler comme Newman. S'il est vrai que Vatican II est un Concile important, un Concile qui a mis un terme à l'ère tridentine, alors, « son élément vital requiert un désengagement de ce qui est étranger et temporaire ».

22. Nicholas LASH, « Tides and Twilight : Newman since Vatican II », *Newman after a Hundred Years*, éd. I. Ker et A. G. Hill, Oxford, 1990, p. 454.

En passant, il vaut la peine de rappeler encore une fois ce que Newman n'a cessé de répéter après Vatican I : le temps est le grand remède, « notre devoir, c'est la patience ». On a, c'est vrai, dû attendre presque cent ans, mais la patience a été récompensée en 1962.

Le surgissement de nouvelles questions

« Notre sagesse, c'est de rester tranquille », avait écrit Newman dans une lettre privée de 1871, « sans faire de la controverse, sans faire empirer les choses ; prier que Celui qui, jusqu'à présent, a complété un premier Concile par un second, fasse de même à présent »²³. Nous arrivons là au deuxième type de développement dont Newman parle dans sa mini-théologie des Conciles. En effet, il ne s'agit pas seulement que le sens et la signification d'une « idée » comme la théologie de Vatican II se fassent plus lumineux et plus précis, comme on peut rétrospectivement le voir dans le développement de la vie de l'Église. Les Conciles ouvrent aussi à des développements ultérieurs du fait de ce qu'ils *ne disent pas*, ne soulignent pas. Il est bien clair que Vatican I et Vatican II ont laissé des affaires non réglées en des proportions bien différentes, ne serait-ce que parce que Vatican I n'a pas pu terminer ce qu'il avait à faire. Certes, il est vrai que tout ce dont les évêques voulaient parler à Vatican II n'a pas été inscrit à l'ordre du jour, mais il reste que le Concile est arrivé au terme de ce qu'il avait voulu faire, et a siégé pendant quatre ans, alors que Vatican I a duré moins d'un an.

En tout cas, si la prédiction de Newman sur la tenue d'un autre Concile qui compléterait l'ecclésiologie incomplète de Vatican I s'est révélée exacte, elle n'avait rien de vraiment surprenant, tandis que dans le cas de Vatican II, dans la mesure où ses travaux ont été menés jusqu'à leur terme, il est plus difficile de prédire les directions nouvelles que suivra l'Église. Beaucoup ont cru, beaucoup croient encore que l'avenir ne sera qu'une espèce de continuation de Vatican II. Mais l'Église ne peut conserver pour toujours les priorités qui ont très légitimement été mises en avant par ce Concile. Dans la perspective de la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale, il était primordial que le Concile modifie la primauté de Pierre en la remplaçant dans le collège épiscopal. De même, il fallait souligner le rôle des laïcs, ce que Newman avait tenté sans succès.

23. LD XXV, p. 278.

Ou encore, le Concile a compris que l'Église devait répondre à l'apparition du mouvement œcuménique. On a aussi pris conscience qu'il était temps pour l'Église, conformément au vœu de Newman lui-même, de sortir de son splendide isolement du monde moderne et d'engager un dialogue avec la culture et la pensée modernes. Enfin, dans un monde de plus en plus globalisé, le catholicisme devait entrer en relation avec les autres religions. Telles étaient quelques-unes des priorités de Vatican II. Vouloir qu'elles demeurent pour toujours à l'ordre du jour de l'Église serait une bien étrange sorte de progrès.

De fait, « un autre Léon », s'il est permis de comparer deux interventions d'envergure tout à fait différente, fut « donné... pour l'occasion », le jour où Paul VI, neuf ans après la clôture du Concile, lança un vibrant appel à une nouvelle évangélisation dans *Evangelii nuntiandi* (1974). Évidemment, ce point n'était pas au programme du Concile. Mais l'Église, pour reprendre une célèbre sentence de Newman, semblerait bien folle, si elle n'avait même plus assez de membres pour s'engager dans les questions sociales de la justice et de la paix, dans l'œcuménisme, et dans les autres dialogues que le Concile avait réclamés ; elle semblerait tout aussi folle si une préoccupation exclusive pour ses structures internes la conduisait à vider ses rangs et à une pénurie de candidats pour siéger dans les comités et commissions nombreux et variés. Tout le monde sait que Jean-Paul II a fait de l'évangélisation un thème majeur de son pontificat, et souvent même en des termes dramatiques. Oui, l'Église doit bouger avec le temps et changer ses priorités, au grand désarroi tout à la fois des intégristes qui résistent à tout changement et, significativement, de l'aile soi-disant progressiste (après tout, personne n'est plus réactionnaire qu'un révolutionnaire victorieux). Les mots d'ordre donnés par Vatican II avaient conduit à délaissier significativement l'engagement à remplir la mission fondamentale donnée à l'Église de prêcher l'Évangile – « un autre Léon » fut donc donné « pour rééquilibrer la balance ».

Il y a eu bien d'autres développements depuis le Concile, réagissant contre les exagérations tout naturellement surgies des thèmes propres à Vatican II. Par exemple, l'insertion de la mariologie dans la constitution sur l'Église, plutôt que de lui consacrer un document séparé, a causé une diminution de la piété mariale – mais une réaction très manifeste a eu lieu, venant de la base attachée à ses dévotions. De même, l'enseignement du Concile sur la liturgie a eu pour

effet de dégrader la traditionnelle dévotion eucharistique – mais ces dernières années ont connu une remarquable résurgence de ces pratiques. Enfin, l'apparition inattendue des « nouveaux mouvements d'Église » échappe complètement à l'accent mis par Vatican II sur les évêques et l'exercice collégial du magistère de l'Église, ainsi que sur les laïcs et leur mission à part entière – dans la mesure où ces mouvements transcendent toute distinction entre évêques, prêtres, laïcs et religieux. Ces nouveaux mouvements, intimement liés à la « nouvelle évangélisation », sont donc à la fois un rééquilibrage par rapport à certaines tendances post-conciliaires, et peut-être aussi la manifestation de la véritable signification du texte-clef de Vatican II, *Lumen gentium*, dont les deux premiers chapitres évitent la division de l'Église entre clercs et laïcs. Ce sont ces deux premiers chapitres, qu'on a peut-être oubliés un peu vite, qui redéfinissent l'Église non plus comme avant tout hiérarchique ou institutionnelle, mais sacramentelle, communion des *baptisés*, aussi bien clercs que laïcs, et qui livrent la signification véritable du Concile Vatican II.

Traduit de l'anglais par Xavier Morales
Titre original : *Newman, Councils and Vatican II*

Ian Ker, éditeur des Œuvres de Newman, enseigne la théologie à Oxford. Il lui a consacré de nombreux ouvrages, entre autres : *Newman the Theologian* (1990), *Newman and the Fullness of Christianity* (1993) ainsi que *Newman and Conversion* (1997).

Avery DULLES

Tradition : l'authentique et l'inauthentique

LE terme de tradition est complexe ; il est susceptible de nombreuses significations. Dans le présent essai, je me limiterai à ce que les théologiens catholiques ont appelé la divine tradition apostolique – c'est-à-dire les croyances et les pratiques obligatoires pour la foi chrétienne puisqu'elles sont contenues dans le dépôt de la foi. Les critères pour établir l'authenticité de telles traditions varient quelque peu selon la manière dont la tradition est comprise. Le traitement de la tradition au Concile de Trente et à Vatican II illustre cette variabilité.

*

* *

Dans son *Décret sur la réception des Saintes Écritures et des traditions*, le Concile de Trente insiste, en opposition aux protestants de l'époque, sur le fait que la tradition n'est pas contenue dans la seule Écriture mais aussi dans des « traditions non écrites ». Les traditions données aux apôtres par le Christ et le Saint-Esprit, et transmises dans l'Église continûment depuis les temps apostoliques, étaient comprises comme appartenant au dépôt de la foi et comme s'attachant à l'Église de manière permanente. Le Concile n'entra pas dans la question des critères, mais dans son décret sur l'interprétation de l'Écriture, il affirma l'autorité de « l'accord unanime des Pères », ainsi que l'enseignement passé et présent du magistère.

L'Église, déclara-t-il, « a été autorisée à juger la signification véritable et l'interprétation de l'Écriture » (DS § 1507 ; voir Vatican I, DS § 3007). À l'évidence, Trente croyait que l'accord des Pères et le jugement du magistère étaient l'un comme l'autre des critères de la tradition.

Robert Bellarmin, dans son ouvrage monumental consacré aux controverses de l'époque, souleva la question de savoir comment discerner les traditions véritables, et il donna une réponse dans la perspective des meilleurs apologistes catholiques d'alors. Comprenant les traditions divines et apostoliques comme des vérités révélées en dehors de la Bible, il met en avant cinq critères¹. En premier lieu, affirme-t-il, tout ce que l'Église universelle comprend comme un dogme de foi, sans que cela existe dans l'Écriture, doit se trouver dans la tradition apostolique. Comme exemple, il donne la virginité perpétuelle de Marie. En second lieu, Bellarmin inclut toute pratique que l'Église tient comme une chose qu'aucun pouvoir simplement humain n'aurait autorisé à instituer. Comme exemple, il cite la pratique du baptême des enfants. En troisième point, il mentionne les doctrines et les pratiques que l'Église entière croit avoir été instituées par les apôtres, même si elles étaient d'une nature telle qu'elles auraient pu être instituées par l'Église – par exemple, le jeûne de carême. En quatrième point : ce que tous les docteurs de l'Église enseignent d'un commun accord comme venant des apôtres est d'institution apostolique, car s'ils pouvaient errer tous ensemble, l'Église ne pourrait pas être sans erreur, puisqu'elle est tenue de suivre ceux qui l'enseignent. Comme exemple, il donne la vénération des images telle qu'enseignée par Nicée II. En cinquième et dernier point, Bellarmin mentionne les croyances et les pratiques qui sont considérées comme apostoliques dans les églises qui ont été fondées par les apôtres, spécialement l'Église de Rome, qui retient toujours intacte la succession apostolique. En profondeur, les critères de Bellarmin reposent sur le présupposé que l'Église est divinement protégée de l'erreur.

*

* *

1. Robert BELLARMIN, *Disputationes de controversiis fidei catholicae adversus hujus temporis haereticos*. Première controverse *De Verbo Dei*, Lib. IV, Caput 9 ; in *Opera omnia*, Naples Giuliano, 1856.

Avec l'écoulement des siècles, la faiblesse de l'approche de la tradition par la contre-réforme est devenue de plus en plus évidente. En l'absence d'une évidence historique positive, il semble gratuit d'affirmer que les apôtres ont pratiqué et enseigné tout ce que Bellarmin et ses contemporains leur attribuaient. La tradition orale comme source d'information sur ce qui s'est produit dans un passé lointain est communément considérée comme sujette à caution. Les anciennes théories, en outre, négligeaient le fait que la doctrine dans l'Église se développe, comme Newman le montra si lumineusement dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. À l'époque où l'Église définissait les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, il était évident que les anciennes théories de la tradition avaient besoin d'une révision. Il n'était pas possible d'attribuer avec plausibilité aux apôtres ces doctrines mariales, sans attestation ou pauvrement attestées dans les premiers siècles.

Parmi les auteurs qui ont contribué à une théologie renouvelée de la tradition, Maurice Blondel se détache. Il maintient que la tradition véhicule une connaissance implicite. Cela préserve la réalité vivante du passé, en incluant des éléments qui ne pouvaient pas être posés sous forme de propositions. La tradition n'est pas essentielle pour la transmission de sujets particuliers d'information, mais plutôt pour fournir un point de vue, une perspective, à partir de laquelle les données s'interprètent. Elle fait pénétrer dans les fidèles une certaine aptitude, ou une manière de penser, qui les rendent dociles à l'Esprit Saint dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions.

Blondel maintenait que ce n'est que dans l'obéissance pratique de l'amour que la parole de Dieu est préservée et transmise dans son intégrité. «L'action fidèle est l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu, le tabernacle où il perpétue sa présence et ses enseignements.²»

La tradition, pour Blondel, est à la fois conservation et innovation. «Si paradoxale que semble une telle affirmation, on peut donc maintenir que la Tradition anticipe l'avenir et se dispose à l'éclairer par l'effort même qu'elle fait pour demeurer fidèle au passé.³»

*

* *

2. Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme*, page 440 (in *Œuvres complètes*, t. II, PUF, 1997).

3. *Ibidem*, p. 434.

Influencé par des penseurs tels que Newman ou Blondel, et, plus proche, par Yves Congar⁴, Vatican II présenta une vision originale de la tradition, en préservant les éléments essentiels de l'enseignement tridentin et en les mettant en phase avec des développements théologiques plus récents⁵. Comme Trente, Vatican II réaffirme que l'Écriture seule ne suffit pas. Le Concile enseigne que la Tradition est nécessaire à la plénitude de la foi, mais qu'elle ne doit pas être comprise comme un courant de connaissances parallèle à l'Écriture ou indépendant d'elle. Elle prend plutôt la forme d'une conscience globale qui enveloppe la totalité de la vie de l'Église et la rend capable d'appréhender la signification la plus profonde de l'Écriture. Quoique parler et écrire puissent être des véhicules de la tradition, Vatican II met l'accent sur la transmission non verbale à travers la vie et l'action de l'Église, en incluant sa prière et la liturgie. Ainsi comprise, la tradition apparaît comme une réalité fluide, qui croît avec l'écoulement du temps, plutôt qu'une réalité statique, qui garderait la même forme de génération en génération. Elle passe par un développement : « ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu » (*Dei Verbum*, § 8).

Vatican II ne fit pas une distinction explicite entre la tradition et les traditions, mais quelque chose d'une telle distinction semble impliqué dans un fait : alors que Trente parlait de « traditions » au pluriel, *Dei Verbum* utilise constamment le terme de « tradition » au singulier⁶. Les traditions particulières ne sont pas discutées dans *Dei Verbum*, mais elles sont abordées dans le *Décret sur l'œcuménisme*, spécialement quand il traite des relations entre catholiques et orthodoxes. L'héritage transmis depuis les apôtres, selon le Concile, a été reçu selon des formes différentes et fut expliqué de manière variée, selon la diversité des caractères et des conditions de vie (*Unitatis Redintegratio*, § 14). Les Églises orientales ont leurs formes liturgiques propres, leurs traditions spirituelles, leurs disciplines, coutumes et usages (*Unitatis Redintegratio*, §§ 15-16). De plus, l'expression de la doctrine diffère entre Orient et Occident.

4. Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris, 1963.

5. Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, ch. 2 : « *De divina revelationis transmissione* ».

6. La seule exception est, dans *Dei Verbum*, 8, la citation de la *seconde lettre aux Thessaloniens*, 2, 15.

« Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un que par l'autre » (*Unitatis Redintegratio*, § 17). Dans beaucoup de cas, les différentes formulations théologiques acceptées en Orient et en Occident « doivent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées. »

La version finale du chapitre de *Dei Verbum* consacré à la tradition put prendre appui sur le rapport *Écriture, Tradition et traditions* adopté à la quatrième conférence Foi et Constitution lors de la rencontre de Montréal en 1963⁷. Ce rapport fit une triple distinction entre la Tradition (avec T majuscule) comme le contenu de l'auto-donation perpétuelle de Dieu par le Christ en son Église, la « tradition » comme processus de transmission, et les « traditions » comme « expression particulière et manifestations de l'unique vérité et réalité qu'est le Christ. » Ces traditions se trouvent dans les croyances, les formes liturgiques de la prière et dans les déclarations doctrinales.

En ayant établi ces distinctions, la Commission Foi et Constitution était en position de prendre une posture critique à l'égard des traditions. Cela souleva, de manière aiguë, la question des critères. Comment affirmer qu'une tradition a été guidée par le Saint Esprit ? Selon la Commission, les différents corps ecclésiaux usent de différents points de référence. Certaines Églises membres ont fait de la sainte Écriture la norme suprême, peut-être en se focalisant sur une seule doctrine scripturaire telle que la justification par la foi ou la proximité du règne de Dieu. Les Orthodoxes ont invoqué « l'esprit de l'Église » exprimé par les Pères et les conciles œcuméniques. L'Église catholique romaine, dans l'évaluation de la Commission, fit appel au magistère vivant de l'Église comme au gardien du dépôt de la foi.

Paul VI lors de son audience générale du 7 août 1974 parla, de façon frappante, en des termes semblables au document de Montréal.

7. « Écriture, Tradition et traditions », IV^e conférence : Foi et Constitution dans *Documentary History of Faith and Order*, éd. G. Gassmann ; Faith and Order Paper n° 159 (Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1993), 10-18. Pour l'influence du document de Montréal sur la rédaction de *Dei Verbum*, voir Riccardo BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio : La redazione della costituzione Dei Verbum del Vaticano II* (Bologne, 1998) p. 224-229 avec les références bibliographiques.

Tradition (au singulier), dit-il, a deux sens; c'est à la fois « un constituant, en même temps que les Saintes Écritures, de la révélation » et c'est « une transmission authentique et irrésistible, avec l'assistance du Saint-Esprit dans l'enseignement de l'Église, de la révélation elle-même ». Les traditions (au pluriel) pourraient plutôt être décrites comme « des usages, des coutumes, des styles – des formes passables et changeantes de la vie humaine sans le charisme de la vérité qui les rend immuables et obligatoires. » Ces traditions purement humaines et historiques, ajoutait-il, contiennent nombre d'éléments contingents et périssables qui pourraient se déformer et, en conséquence, pourraient avoir besoin d'être purifiés ou même remplacés⁸.

Vatican II, comme le cardinal Ratzinger l'a observé, ne s'attaque pas directement au problème de la distinction entre traditions authentiques et inauthentiques. Dans son commentaire de *Dei Verbum* il déplore que, bien que le Concile se soit compris lui-même comme un concile de réforme, Vatican II n'ait pas réussi à traiter la question d'identifier et corriger les traditions qui avaient été déformées. « Le fait que cette opportunité ait été manquée ne peut être considéré que comme une malheureuse omission.⁹ » *Dei Verbum*, au jugement de Ratzinger, ne fit pas de progrès significatifs au-delà des critères tridentins d'apostolicité et de réception par l'Église universelle¹⁰. Il regrette que le Concile n'ait pas adopté la suggestion du Cardinal Albert Meyer de Chicago visant à ce que l'Écriture puisse servir « comme un critère pour cette indispensable critique de la tradition, et pour que la tradition doive toujours y être reliée et qu'elle soit mesurée par elle¹¹ ».

La Commission Foi et Constitution n'avait pas tort en affirmant que les Catholiques tiennent le magistère comme le critère ultime. En écho aux enseignements de Trente et de Vatican I, Vatican II approuva l'affirmation selon laquelle les interprétations des exégètes sont ultimement soumises « au jugement de l'Église, qui exerce le ministère

8. PAUL VI, « La tradition explique le vieux et le neuf », *Osservatore romano*, (English weekly edition) 15 August 1974, 1.

9. Joseph RATZINGER, *Commentaire de Dei Verbum*, chap II, in H. Vorgrimler éd., *Commentary on the document of Vatican II* (New York, Herder and Herder, 1969), 3 : 193.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 185.

et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter» (*Dei Verbum*, § 12). Quand il parle plus généralement de la certitude de la doctrine, Vatican II déclare : « La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ » (*Dei Verbum*, § 10).

Ce serait une erreur, cependant, de penser que le magistère opère de lui-même, sans référence à une norme supérieure. Le Concile spécifie : « ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. » (*Dei Verbum*, § 10). En discernant ce qu'il doit proclamer comme parole de Dieu, le magistère poursuit ordinairement un processus de consultation des évêques, des théologiens, des exégètes et des fidèles fervents.

*

* *

En ce qui concerne les fidèles catholiques, on ne devrait pas imaginer qu'ils donnent un chèque en blanc au pape et aux évêques. En vue de prononcer un assentiment complet et libre, ils doivent voir la crédibilité de ce que le magistère propose à leur assentiment. Ils se demandent communément si l'affirmation est en cohérence avec le système complet de la foi catholique et avec leur expérience de croyants.

Ni l'Écriture ni le magistère, en outre, ne constituent la pierre de touche unique par laquelle toutes les doctrines et pratiques devraient être comprises comme contenues dans la parole de Dieu. La répartition est beaucoup plus complexe. Les quatre critères qui suivent sont, à mon sens, normalement opératoires.

1. Sans avoir nécessairement été explicitement enseignée par l'Écriture ou par la tradition primitive, une vérité révélée doit trouver origine dans ces sources. Même s'il n'est pas nécessaire que l'enseignement en question se déduise d'affirmations prononcées par les apôtres ou même de l'enseignement des Pères et des premiers conciles, elle doit se laisser pressentir dans ces témoignages primitifs de sorte qu'ils servent, pour ainsi dire, de boussoles dirigées

vers lui. Par exemple, l'enseignement des premiers Pères sur Marie comme « nouvelle Ève » peut, comme Newman l'a perçu, suggérer à des esprits fervents la doctrine de l'Immaculée Conception¹².

2. Aucune doctrine qui appartient véritablement au dépôt de la foi ne diminuera la foi et la ferveur de ceux qui la professent. Au contraire, elle tendra à renforcer leur adhésion aux autres vérités révélées. Cela les poussera aussi à prier et à se comporter ainsi que le grand corps des chrétiens orthodoxes s'est senti tenu de le faire à travers les siècles. Newman prend soin de montrer comment une haute mariologie ne détourne pas d'un regard singulier pour la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, mais au contraire le soutient¹³.

3. La doctrine en question, si elle touche véritablement au dépôt de la foi, sera reçue comme telle par le peuple de Dieu, spécialement par ceux qui sont manifestement engagés à la suite du Christ, même au prix de sacrifices. Cela ne veut pas dire que la doctrine ne sera jamais contestée par de bons chrétiens. La doctrine de l'Immaculée Conception, par exemple, fut durement discutée dans l'Église catholique pendant environ sept siècles avant d'être définie, mais elle gagna graduellement du terrain de sorte qu'au moment de sa définition elle pouvait revendiquer un accord presque universel de la part des évêques, des théologiens et des laïcs catholiques actifs. Ainsi Pie IX, en définissant le dogme en 1854, put parler « d'une singulière unité d'esprit des prêtres et des fidèles catholiques »¹⁴.

4. L'ultime élément, capable de résoudre tout doute qui subsisterait chez des catholiques convaincus, sera le jugement du magistère, qui, selon la foi catholique, jouit d'une assistance spéciale du Saint-Esprit pour garder l'Église de s'éloigner de l'évangile. Il y a, bien sûr, de nombreux degrés différents d'autorité et de force d'obligation dans les déclarations du magistère. C'est seulement en de rares circonstances qu'on peut regarder un document particulier comme doté de toutes les marques de l'infaillibilité. Mais là où une même

12. John Henry NEWMAN, *Lettre au révérend Pusey, à l'occasion de son Eire-nicon in NEWMAN Considération sur les difficultés ressenties par les anglicans dans les doctrines catholiques*.

13. John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne, chapitre 11, sec 2, « dévotion à la Sainte Vierge »*.

14. Pour le commentaire, se reporter à John Henry NEWMAN, *Sur la consultation des fidèles en matière de doctrine* (Kansas City, Missouri, 1985), p. 71.

doctrine est enseignée comme une vérité révélée par une succession de papes ou par la grande majorité des évêques sur une période relativement longue, les catholiques trouveront rarement de quoi douter.

Ces quatre critères sont à utiliser de façon convergente pour authentifier les traditions valides. Ils peuvent aussi être appliqués de manière critique pour éliminer des traditions douteuses. En appliquant ces critères l'Église sera parfois engagée dans un long et difficile processus de discernement conduisant à une condamnation définitive. Les définitions dogmatiques et les anathèmes des papes et des conciles œcuméniques ont donné d'abondants exemples : certaines doctrines furent jugées comme appartenant au dépôt apostolique de la foi et d'autres comme s'étant écartées de lui.

Traduit de l'anglais par Serge Landes
Titre original : *Tradition : Authentic and Unauthentic*
(For *Communio*, French edition 2001)

Cardinal Avery Dulles, s.j. Né en 1918 dans une famille presbytérienne, Avery Dulles s'est converti au catholicisme après ses études à Harvard, en 1940. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1946, il fut ordonné prêtre en 1956. Il a principalement enseigné à l'Université jésuite Fordham, à New York. Auteur d'une trentaine d'ouvrages de théologie et de très nombreux articles, dont certains furent traduits chez la maison Beauchesne à Paris : *Le Christ des Évangiles* (1965) et *La foi, le dogme et les chrétiens* (1975), il a été créé cardinal par le pape Jean-Paul II en février 2001.

Wolfhart PANNENBERG

La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie

AU Moyen Âge, la foi chrétienne en la Création incluait, comme le récit biblique de la Création au premier chapitre de la Bible, un commencement du monde dans le temps. Bien souvent, même, on fixa l'âge du monde à 6 000 ans. En soutenant la thèse d'un commencement du monde dans le temps, la doctrine chrétienne s'opposa dès l'Antiquité à des conceptions philosophiques comme celle d'Aristote, pour lequel le cosmos, certes limité dans l'espace, est pourtant sans commencement ni fin dans le temps. La théologie chrétienne du Moyen Âge considérait, eu égard à l'autorité d'Aristote, l'affirmation d'un commencement temporel du monde comme un article de foi qui ne pouvait être rationnellement prouvé.

Depuis le début de l'époque moderne, la conception d'une étendue illimitée du monde dans l'espace gagna de plus en plus de partisans. La thèse de Giordano Bruno sur l'infinité du monde sembla confirmée lorsque les astronomes découvrirent l'étendue de l'univers dans l'espace. Au XVIII^e siècle, la thèse kantienne d'une production purement mécanique de notre système planétaire rendit même la croyance en un commencement temporel de l'univers de plus en plus invraisemblable. Ce n'étaient plus seulement les commencements de notre histoire terrestre qui débordaient de plus en plus distinctement hors de l'espace-temps des 6 000 ans qui devaient, selon le point de vue précédent, s'être écoulés. L'âge des étoiles fixes et des galaxies semblait dépasser de loin celui de notre

système planétaire. La question du commencement du cosmos se perdit dans l'indéterminé. Le développement de la pensée kantienne est exemplaire pour comprendre ce tournant. Dans sa *Critique de la raison pure* (1781), Kant juge indécidable la question d'un commencement du monde dans le temps, bien qu'il ait lui-même, quelques années plus tôt, soutenu l'hypothèse de son commencement temporel. La foi chrétienne en la Création hérita donc au XIX^e siècle d'une position difficile face aux consciences formées aux sciences physiques.

Il importe aujourd'hui encore de se rappeler la domination exercée par la conception d'une étendue illimitée de l'univers dans l'espace et dans le temps jusqu'au début du vingtième siècle. C'est seulement ainsi que l'on mesure le profond changement de vision qui, parti des réflexions théoriques d'Alexandre Friedman en 1922 et des recherches d'Edwin Powell Hubble en matière d'analyse spectrale de la lumière des étoiles et des galaxies dès 1923, a conduit à la vision actuelle d'un univers en expansion, dont les galaxies s'éloignent de plus en plus les unes des autres. Si l'on calcule ce mouvement d'expansion, on est conduit à en fixer le point de départ il y a 10 ou 20 milliards d'années. Par suite, l'univers qui nous est connu se présente d'une manière nouvelle comme limité dans l'espace et dans le temps. Il n'est pas étonnant que le Pape Pie XII, dans son allocution du 22 novembre 1951, ait interprété ce renversement de la cosmologie physique comme une confirmation de la doctrine chrétienne de la création du monde. L'Église catholique est devenue depuis, à juste titre, plus prudente dans ses conclusions. Le Pape Jean-Paul II, en 1988, mit ainsi explicitement en garde, à l'occasion du Tricentenaire des *Principia* de Newton¹, contre un usage non critique et trop hâtivement apologétique du modèle standard de la cosmologie physique actuelle lorsqu'elle adopte le point de vue d'une expansion cosmique à partir d'une explosion originelle précédant le temps fini. C'est à juste titre que le philosophe catholique Ernan McMullin a souligné dès 1981 que l'explosion originelle n'était pas automatiquement à comprendre comme un commence-

1. Voir Philippe AUROY, « Rome et la science au temps de Jean-Paul II », in *Connaître*, 3, décembre 1994, p. 27-54. Le discours du pape du 26 septembre 1988 (*Documentation Catholique*, n° 1953, 1988, p. 8-10) doit être complété par la lettre au Père COYNE d'octobre 1988 (*Documentation Catholique* n° 1974, 1988, p. 1163-1167), rapprochements et divergences étudiés par Philippe AUROY, *op. cit.*, p. 43-47.

ment du temps et de l'univers. D'un autre côté, la convergence de la cosmologie de l'explosion originelle et de la doctrine chrétienne de la création semble tenue pour vraie parmi les physiciens, même parmi les adversaires du christianisme. Le jésuite S. L. Jaki a décrit, en 1974, la fièvre avec laquelle quelques physiciens cherchaient d'autres hypothèses de description en pensant qu'il ne pouvait tout de même pas être vrai que la cosmologie physique coïncidât avec la doctrine de l'Église. La conception d'un univers qui pourrait quasiment osciller entre des phases de contraction et des phases d'expansion est un exemple de recherche de tels critères. Le mouvement d'expansion que nous connaissons ne serait alors qu'une phase de ce mouvement infini d'oscillation. Mais de telles hypothèses sont de pures fantaisies. Nous ne connaissons empiriquement qu'un unique mouvement d'expansion de l'univers, dont la ressemblance avec la conception chrétienne de la création a inquiété les physiciens. Bien que le « Big Bang » comme point de départ de l'expansion cosmique ne doive pas être considéré comme une preuve physique de foi en la création du monde par Dieu, il reste pourtant, à la différence des derniers siècles, un accord, une « consonance », comme dit Ernan McMullin : si l'univers et avec lui le temps du cosmos devaient avoir leur commencement dans l'acte créateur d'un Dieu créateur, cet univers devrait alors se présenter à la science physique à peu près comme celui qui se présente actuellement à la cosmologie physique, avec son hypothèse d'une explosion originelle comme point de départ du mouvement d'expansion de l'univers. C'est ainsi qu'existe une consonance entre le modèle standard de la cosmologie physique actuelle et la doctrine de la création des théologiens chrétiens. Ce constat de McMullin ne vaut pourtant qu'à une série de conditions qui tiennent à une conception plus exacte du concept de création et de son rapport à la description physique du monde. Ces conditions peuvent être explicitées par les six points suivants.

1. La foi en un Dieu créateur rejoint et utilise la cosmologie particulière de chaque époque

L'affirmation d'après laquelle le monde est une création de Dieu se rapporte depuis le commencement – donc aussi dans les passages de la Bible qui concernent la création – au monde tel qu'il est donné à l'expérience humaine. C'est ainsi que le récit sacerdotal de la

création dans le premier chapitre de la Bible reprend les traits de la conception babylonienne du monde et de son origine, qui le représente à peu près comme un océan céleste au-dessus des nuages, océan d'où tombe la pluie et dont l'eau est habituellement retenue par un firmament de se précipiter sur la terre, comme elle le fit pendant le Déluge. L'actuelle théologie de la création se doit de faire un usage équivalent de notre connaissance actuelle du monde. C'est ainsi qu'elle s'oriente en s'appuyant sur l'autorité de la Bible, mais sans se raidir sur des représentations unilatérales de celle-ci qui prennent leur origine dans la transformation de l'image d'un monde pour nous passé. J'en donne un exemple. La représentation évidente pour la raison d'un Dieu qui aurait fait un firmament, une cloche solide à demi circulaire, pour séparer les eaux de l'océan céleste d'avec la terre, pour que les eaux inférieures au ciel s'amasent en un seul lieu et que le continent paraisse (*Genèse*, 1, 9 et suiv.), fournit un exemple de ce que la science naturelle d'une époque a pu apporter, mais ne nous prescrit pas la manière dont nous devons nous représenter l'acte de la création. La théologie doit, comme le récit biblique lui-même le fit, s'engager bien plus dans l'état respectif de la connaissance du monde pour éclairer, grâce à celle-ci, l'affirmation de la création du monde par le Dieu de la Bible. L'énoncé de foi d'après lequel le monde est création de Dieu appartient sûrement à un autre niveau que celui de la description scientifique du monde. Mais à supposer que la confession de la création du monde par Dieu ne se rapporte pas au monde de notre expérience ni ne puisse être exprimée au moyen de notre savoir empirique du monde, la confession de la création du monde deviendrait une formule vide privée de contenu réel. Le Dieu unique de la foi biblique en acquerrait ainsi une grandeur irréaliste. La manière de parler de Dieu est corroborée par son rapport au monde. C'est ainsi que Martin Luther, en commentant le premier article de foi dans le Grand Catéchisme de 1529, a fondé la foi en Dieu le Père : « aucun autre n'aurait pu créer le ciel et la terre ». C'est une thèse assez forte. Elle signifie que l'existence du monde, dans sa totalité comme dans ses formes séparées, ne peut avoir de meilleur fondement que le Dieu de la Bible. Mais comment une telle affirmation se laisse-t-elle justifier ?

2. Le rôle de la philosophie en cosmologie : le concept de monde et la création

La théologie chrétienne a fondé l'affirmation de la création du monde par le Dieu de la Bible en débattant depuis le II^e siècle avec la philosophie. Les philosophes grecs affirmaient en effet (comme la religion juive) que l'unité du cosmos était fondée dans l'unité de son origine divine. Cette correspondance entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu des philosophes a joué un rôle fondamental dans le déploiement de la foi chrétienne dans le monde antique. Sur la manière dont le Dieu unique est origine du cosmos et de son unité, il y eut naturellement des discussions qui ne pouvaient être soutenues que par des arguments. La doctrine chrétienne de la création est la manière chrétienne de fonder l'existence du cosmos, et son unité à partir d'un Dieu unique. À ce titre, la volonté divine est pour la pensée de la création le fondement ultime de l'existence et de l'unité du monde. C'est ce que dit l'expression « création à partir de rien » (*creatio ex nihilo*) : Dieu n'a pas fait le monde à partir d'un matériau préexistant, mais il l'a appelé à l'existence par le commandement de sa parole, expression de sa volonté toute puissante.

Dans le dialogue lancé par la théologie de la création, la philosophie a donc constitué un partenaire de premier plan. Dans cette argumentation, la connaissance scientifique du monde n'intervient que d'une manière indirecte, pour autant seulement que les doctrines philosophiques s'élèvent jusqu'au cosmos à partir d'une réflexion globale sur l'état actuel de notre connaissance de la nature. L'appel à des contenus particuliers de notre connaissance empirique peut servir d'argument à l'une ou l'autre conception du monde. Mais cette discussion porte sur un autre plan que sur celui de la science expérimentale et de la formulation de ses méthodes et de ses résultats. Le concept de monde dépasse notre savoir empirique. On peut le reconnaître maintenant dans les discussions qui se déroulent pour savoir si l'univers en expansion de l'actuel modèle standard de la cosmologie scientifique est ou non identique au monde, entendu simplement, ou à l'univers entier en général, ou s'il ne décrit que l'une des phases de son histoire. Pourtant, nous pouvons, dans cette discussion, tirer argument du fait que nous ne connaissons que cette phase d'expansion de l'univers pour soutenir l'affirmation d'une création du monde il y a un certain temps. Kant pensait encore que le monde dans sa totalité ne pouvait nullement être

objet de connaissance empirique. Le concept de monde ne serait ainsi qu'une idée régulatrice servant à la synthèse de notre connaissance. Mais Kant serait aujourd'hui étonné de voir à quel point la cosmologie physique a pris pour objet de science empirique le monde dans sa totalité, l'univers. De même, le concept de monde, et en particulier la question de son origine dernière et de son unité, dépasse totalement le domaine de ce qui est déterminé d'une manière purement physique. Le concept de monde et la pensée d'un Dieu unique comme origine du monde et de son unité sont liés. C'est par un Dieu unique que l'unité du monde est fondée. L'affaiblissement actuel de la doctrine philosophique de Dieu chez les modernes permet de comprendre les difficultés de la philosophie dans son rapport au concept de monde et au concept de son unité, comme on peut déjà le constater chez Kant. La cosmologie scientifique moderne a beau avoir pris pour objet de culture théorique et scientifique l'univers accessible à notre observation, la question demeure de savoir s'il y a encore quelque chose au-delà, qui échapperait à notre observation, comme autrefois le brouillard stellaire. Du concept de l'unité de Dieu créateur dérive inévitablement celui de l'unité du monde comme étant sa créature.

3. Le concept de création continuée « Au commencement » compris comme totalité de nouveautés

La thèse d'après laquelle Dieu est le créateur du monde se rapporte au monde dans toute son extension spatiale et temporelle. Elle ne signifie pas seulement le commencement du monde. Cela vaut aussi pour le récit biblique de la création, bien que ce récit présente en réalité la manière dont Dieu « au commencement » a créé le ciel et la terre. Dans cette présentation aussi, il s'agit de la totalité du monde, désignée par la formule « le ciel et la terre ». Simplement les auteurs de ce récit concevaient, en accord avec la manière de penser mythique de leur époque, que la totalité du monde et de son ordre était fondée une fois pour toutes dans son commencement. Plus tard, plus rien ne devait changer à ce récit. Notre manière actuelle de comprendre conçoit l'univers comme un processus dans lequel naissent continuellement de nouvelles formes. L'évolution de la vie en est pour nous l'exemple le plus proche. Ainsi, l'affirmation de la

création porte pour nous sur la totalité du processus de l'univers, et non sur son seul commencement. Dans le langage théologique, cela signifie que l'action créatrice de Dieu est pensée comme «*creatio continua*», comme activité créatrice continuée. Dans la tradition théologique, le concept de *creatio continua* désignait dès l'origine la conservation de ce que Dieu a créé au commencement. La conservation de ce qui a été une fois créé est continuation de l'acte créateur. On voyait bien ainsi le rapport étroit entre création et conservation, mais on ne parvenait pas à justifier le fait que de la nouveauté naissait continuellement. La référence exclusive à la conception, exprimée dans le premier chapitre de la Bible, d'une création *au commencement* conduisit à minorer d'autres passages bibliques, en particulier ceux des Livres des prophètes dans lesquels l'action historique de Dieu crée continuellement du nouveau (*Isaïe*, 45,7 ; 48,6-7 : «*Maintenant je te fais entendre des nouveautés mises en réserve, que tu ne connaissais pas. C'est maintenant qu'elles sont créées, et non pas depuis longtemps, au début de ce jour, et tu ne les avais pas entendues, pour éviter que tu dises : "oui, je les connaissais".*»). L'activité créatrice continuée de Dieu est plus qu'une simple conservation de ce qui a été créé au commencement. Toute vie individuelle est immédiatement redevable à l'acte créateur de Dieu et non pas seulement à la conservation de celui-ci. L'ancienne distinction entre création et conservation concernait toutes les formes de l'effectivité créatrice en tant qu'elles étaient fondées une fois pour toutes «*au commencement*» et pour chaque espèce d'être vivant. Les espèces devaient rester inchangées dans la suite des temps. Seuls des individus de ces espèces devaient naître. C'est sur ce point que se produisit le conflit de la théorie de l'évolution avec une conception de la création trop exclusivement orientée vers une représentation de la création *au commencement*, et, par suite, vers une immutabilité de l'ordre de la nature, créé une fois pour toutes. La discussion avec la théorie de l'évolution fut, pour la théologie, l'occasion de considérer d'une manière nouvelle la diversité des affirmations bibliques portant sur l'action créatrice de Dieu, et aussi l'occasion de surmonter les limites d'une représentation de la création du monde limitée à son commencement. Nous lions désormais la création à l'action historique de Dieu qui, sur le chemin qui mène du commencement du monde à son achèvement futur, produit continuellement du nouveau.

4. Ordre biblique des formes – ordre scientifique de succession des événements

L'idée d'une nouveauté créatrice, qui survient dans le processus du devenir pour chaque forme nouvelle de réalité créée dans son principe même et pour chaque événement, est centrale dans la nouvelle conception de la création du monde comprise comme un processus de création continuée. La nouveauté créatrice, ou, philosophiquement, la contingence de tout événement singulier, est liée à la notion d'ouverture de l'avenir, elle-même en rapport avec chaque état présent. De cette ouverture de l'avenir provient à chaque fois le nouvel événement.

Une telle contingence de tout nouvel événement est ce que nous retrouvons aujourd'hui dans l'indéterminisme de la physique quantique. Cette contingence des événements n'exclut pas la détermination de son apparition, mais elle est déjà présupposée par la description des processus naturels en termes de lois. Les lois de la nature énoncent des régularités dans la suite des événements, régularités qui apparaissent avec l'apparition d'un donné contingent. L'apparition de telles régularités suppose déjà que quelque chose arrive. Mais la nouveauté ne doit pas être décrite comme une violation des lois de la nature, car le concept de loi de la nature en serait lui-même supprimé. En revanche, aucune description en termes de loi naturelle ne peut expliquer en tout point tout le cours de l'histoire.

Sans mise en ordre des événements par des lois naturelles, il n'y aurait aucune forme durable de réalité créée. Ce n'est pas un point de vue entièrement nouveau. Déjà la Bible avait compris la signification de la succession régulière des « semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit » (*Genèse* 8, 22). Nous ne disposons de rien d'autre que d'une forme inchoative de connaissance des lois de la nature. Le récit de la Création dans le premier chapitre de la Bible décrit l'ordre du monde créé comme ordre des formes créées dans la suite de leur apparition, et non comme ordre d'une succession d'événements. Nous voyons aujourd'hui que l'ordre de succession des événements, ordre qui est objet de description scientifique par des énoncés nomologiques, est la forme d'ordre la plus fondamentale dans la vie de la création. L'ordre dans la succession des événements détermine la naissance et la disparition des créatures, il rend aussi possible l'apparition de nouvelles formes.

L'ordre de séries d'événements qui peut être décrit en termes de lois de la nature est, comparé à l'ordre qui porte sur les formes, un ordre plus compréhensif, mais aussi plus souple à cause de son ouverture à la nouveauté à venir. Il rend possible l'apparition de formes selon le point de vue actuel de l'histoire de l'univers, donc la formation d'atomes, de molécules, de constellations et de galaxies, chacun au temps qui est le leur, et finalement aussi la formation profonde des conditions particulières qui permettent la naissance de la vie organique sur la terre et son développement en des formes toujours nouvelles jusqu'à atteindre celle de l'homme.

La production de formes durables de vie et finalement de celle de l'homme doit-elle être comprise comme le but de l'ordre de l'univers exprimé par les lois de la nature ? C'est ce qu'affirment les partisans de l'hypothèse d'un « principe anthropique » de l'histoire de l'univers, en soutenant, sous la forme la plus forte de cette thèse, que ce n'est pas seulement la disposition d'une totalité de constantes nécessaires à l'apparition cosmique de l'univers qui rend effectivement possible la naissance de la vie, et finalement de la vie intelligente, mais que c'est la présence de ces constantes qui produit nécessairement la vie, d'une manière telle que l'univers semble être depuis le commencement disposé pour produire une telle vie. L'ordre de l'univers aurait donc eu pour but, dès le commencement, la production de la vie. Un tel jugement s'impose par l'accord entre des facteurs isolément hasardeux et le résultat qu'ils produisent en formant ensemble les conditions complexes qui président à la naissance de la vie. Cette impression ne naît pourtant rétrospectivement que du fait que la vie organique est effectivement née. Mais si l'on juge à partir des processus précédents, il reste que la naissance de la vie est aussi hasardeuse que les facteurs dont l'accord est la condition de ce résultat. Comment la perspective théologique appréhende-t-elle le contenu de cette difficulté ?

5. L'action immédiate de Dieu passe aussi par l'action des créatures

Nous avons déjà dit que la création se rapporte à la totalité de l'univers dans toute son extension spatiale et temporelle. Dans cette perspective de réflexion philosophique et théologique, la création de la vie et, parmi les êtres vivants, celle de l'homme peut

très bien se présenter, comme l'affirme la doctrine traditionnelle de la création, comme le but de l'univers. Mais une telle thèse comporte deux problèmes du point de vue théologique. Premièrement, elle expose au danger d'une représentation excessivement anthropomorphe de la relation du créateur à la créature. Deuxièmement, une manière de penser exclusivement centrée sur la production de l'homme comme fin de l'univers néglige facilement le fait que chaque créature existe comme produit de l'amour créateur de Dieu et aussi d'abord par Sa volonté, et non par la volonté de quelque autre.

En ce qui concerne premièrement le danger d'un anthropomorphisme excessif dans la description de la relation entre créateur et créature, en pensant que le but entier de l'histoire de l'univers est la création de l'homme, ce danger consiste en ce qu'un but à atteindre par une action se rapporte à un futur qui diffère du présent de celui qui agit. Celui qui agit conduit cet avenir par des choix, et par l'engagement de moyens appropriés. On se représente alors Dieu, immobile au commencement du monde, regardant vers l'avenir et posant des buts qu'il atteint par son action créatrice.

Or une telle conception n'est pas compatible avec l'éternité de Dieu. Dans la perspective de l'éternité, le passé, le présent et l'avenir ne sont pas séparés, mais simultanés. La représentation d'un Dieu qui, au commencement du temps, regarde vers un avenir qui en diffère, soumet Dieu au contexte d'une action humaine qui n'est pas en accord avec Son éternité. C'est dans cette mesure que cette conception peut être jugée excessivement anthropomorphe.

Cette critique laisse intact le fait que les facteurs de l'évolution du monde considéré dans son unité peuvent réaliser un accord qui, du point de vue du résultat, semble présenter un but, parce que les parties sont conditionnées par le tout. Mais ici intervient le second point de vue mentionné plus haut, qui reconnaît à chaque forme créée une dignité propre comme but de l'activité créatrice de Dieu et non comme simple moyen pour autre chose. Cela n'exclut pas que toutes les créatures deviennent aussi moyen de l'existence d'autres. Inversement, l'immédiateté de l'action créatrice portant sur les créatures individuelles n'est pas diminuée par le fait que chaque forme créée naît par le moyen d'une autre. C'est déjà ce que dit le récit biblique de la création, lorsque *Genèse*, 1, 11 affirme que Dieu a offert à la terre de produire la végétation. Les animaux sont

également tirés de la terre sur l'ordre du Créateur (*Genèse*, 1, 24). Pourtant, le verset suivant dit que Dieu a fait les espèces des animaux. Apparemment, il n'y avait pas d'autre solution pour les auteurs de ce récit si ce n'est que Dieu fasse quelque chose par son activité créatrice, et que la même œuvre naisse par l'intermédiaire d'autres créatures. Si les théologiens avaient toujours prêté attention à ce point, il aurait été inutile de s'alarmer de la doctrine de l'évolution, pas plus que de la naissance de la vie organique à partir de la matière inorganique. Quelque chose peut très bien naître par l'intermédiaire de facteurs créés, et pourtant immédiatement de l'action de Dieu. Cela correspond à l'action réciproque de la contingence et de la légalité, dont il va maintenant être question.

6. Esprit ou souffle de Dieu et champ physique

En commentant le concept de fin, nous avons déjà abordé la question du rapport entre le créateur et sa créature. Les premiers philosophes grecs ont insisté, dans leur critique des représentations des mythes des dieux et de leurs relations avec les hommes, sur le fait que la nature du divin devait être pensée de telle sorte que l'origine du monde – telle que nous la connaissons – devînt compréhensible à partir du caractère propre de la divinité et ne contredise pas les hypothèses portant sur la nature des dieux. C'est ainsi par exemple que l'unité de la divinité est condition de l'unité du cosmos.

La théologie chrétienne de l'antiquité tardive et du Moyen Âge a pensé, en accord avec les écoles philosophiques platoniciennes et aristotéliennes, le Dieu unique comme raison suprême. Cette idée de Dieu a également influencé la théologie philosophique moderne, et Newton n'était pas le seul à croire que c'était en dernier ressort la raison divine qui mouvait le cours total du monde, et même d'une manière analogue à celle dont l'âme raisonnable meut en nous les membres de notre corps. Il est aujourd'hui à la fois presque impossible de rendre plausible l'idée d'une raison existant sans un corps, tandis que l'idée de Dieu qui en est marquée apparaît dans le même temps comme anthropomorphique, particulièrement lorsqu'elle est liée à l'idée d'un Dieu posant et réalisant des buts par la collaboration de son intellect et de sa volonté. Cette représentation d'un Dieu personnel est devenue l'objet principal d'une critique athée,

décrivant cette image de Dieu comme une image en miroir de l'homme. Si la théologie actuelle veut s'attacher à penser Dieu comme personnel, et même comme triplement personnel dans la tri-unité des personnes trinitaires, elle doit fonder le concept de personne très différemment.

Il est clair aujourd'hui que l'idée de Dieu comme raison suprême dirigeant le devenir cosmique ne correspond pas ne serait-ce qu'à la compréhension biblique d'un Dieu compris comme Esprit. Car le terme biblique d'esprit désigne plutôt, dans sa signification fondamentale, l'air en mouvement, le souffle, mais aussi le vent. C'est pourquoi l'*Évangile de Jean* dit de l'Esprit : « Il souffle où il veut, tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » (*Jean*, 3, 8). Ce n'est pas une sorte d'expression figurée pour désigner l'action de l'Esprit. Figurée, métaphorique, telle est bien plutôt la représentation de l'Esprit divin comme volonté rationnelle posant des buts. La signification propre, originelle, de l'esprit dans la Bible est bien plutôt celle de « souffle », de « vent ». La représentation biblique de l'esprit est plus proche, dans l'Antiquité, non de l'idée platonicienne d'une raison divine, mais de la doctrine stoïcienne de l'esprit (*pneuma*) au sens d'un souffle d'air qui pénètre toutes choses et dont la tension maintient l'univers entier. Comme cette idée stoïcienne de l'esprit est, dans l'histoire des concepts, le pré-curseur du concept de champ dans la physique moderne, comme Max Jammer l'a montré, on peut dire que la conception biblique de Dieu comme Esprit est plus près des concepts de champ de la physique que de la représentation d'une raison suprême existant indépendamment d'un corps.

Cela ne signifie sûrement pas que l'esprit divin, par lequel Dieu est présent à ses créatures et par lequel il les met en mouvement devrait être identifié à l'une des constantes de champ de notre physique actuelle. Les effets de l'esprit divin ne se propagent pas dans l'espace comme des ondes. N'est-ce alors qu'une simple métaphore de décrire l'esprit divin comme un champ ? Je ne le crois pas, puisque la description de l'esprit comme champ entretient un rapport démontrable avec les concepts d'espace et de temps.

Newton, déjà, concevait l'espace comme moyen de présence de la raison divine dans le lieu des créatures. Newton fut pour cette raison soupçonné de panthéisme par Leibniz, mais son ami Samuel Clarke établit clairement contre Leibniz qu'il ne s'agissait pas, en parlant de l'espace de l'incommensurabilité divine, de l'espace

géométrique composé de parties, mais de l'espace infini et indivis qui précède nécessairement toute division et toute composition. Des dizaines d'années plus tard, Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, a caractérisé la totalité infinie et indivise de l'espace comme condition de toute représentation d'espaces partiels, et donc aussi comme condition de l'espace géométrique composé de parties. La même démonstration vaut pour le temps. La totalité indivise du temps est la condition de toute représentation des parties du temps et de leur succession. Cette totalité indivise du temps n'est pourtant pas autre chose que l'éternité, qui n'est pas intemporelle, mais coïncide avec toutes les parties du temps.

Si l'incommensurabilité et l'éternité divines doivent être considérées comme les conditions de possibilité de notre espace divisible et de la successivité du temps, et donc comme origine et comme fondement de notre espace-temps de créatures, la description de l'esprit divin comme champ est alors bien plus qu'une simple métaphore. Les concepts d'espace et de temps suffisent à définir le concept de champ. Cela correspond de toute façon à la conception d'Einstein qui concevait l'espace-temps comme un champ auquel peuvent être ramenés tous les phénomènes dans l'univers. Einstein pensait autant à un espace-temps géométriquement construit qu'aux espaces courbes des géométries non-euclidiennes. Il n'en a pas distingué l'espace indivis et infini ni le temps indivis et infini de l'éternité divine. Cela vient très probablement du fait qu'Einstein connaissait la philosophie de Spinoza qui identifiait purement et simplement l'espace géométrique à l'espace, puis le considérait comme un attribut de Dieu. Si en revanche l'espace indivis et infini de l'incommensurabilité divine et l'éternité de Dieu sont à penser comme origine de notre espace-temps cosmique qui tient sa forme concrète du mouvement d'expansion de l'univers, comment cette réalité créée peut-elle provenir de l'incommensurabilité et de l'éternité divines ?

C'est une grande question à laquelle il n'est évidemment pas possible de répondre en une phrase. Je me contente donc ici pour conclure d'une remarque : la position de données finies produit la succession dans le temps et la composition dans l'espace. Inversement, la succession dans le temps et la coexistence dans l'espace sont les conditions fondamentales d'une existence autonome créée. Ce qui existe dans le temps semble être en relation avec l'éternité par l'avenir, à partir duquel de nouveaux événements apparaissent

continuellement à ce qui est déjà présent et par lequel tout ce qui existe dans le temps s'efforce d'atteindre sa perfection, comme, déjà, le plus grand théoricien antique du concept de temps, Plotin, le disait.

Traduit de l'allemand par Nicolas Aumonier

Titre original : *Die Frage nach Gott als Schöpfer
und die neuere Kosmologie*

Texte d'une conférence prononcée à la Maison de rencontre
d'Ulm le 24 janvier 2001

Wolfhart Pannenberg, né en 1928 à Munich, théologien luthérien, est professeur de théologie systématique à Munich. A publié la grande somme *Systematische Theologie*, 3 vol. (1988-1995, traduit en anglais (1991-1999)); en coll. avec Johann Dorschner et Michael Heller *Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog*, Regensburg, 1995. Dernière traduction française : *Esquisse d'une christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

Bernard de LANVERSIN

La personne humaine entre « Droit romain » et « Common Law »

Une évolution juridique en Droit international et ses dangers.

Dans ses plus récentes encycliques le Pape Jean-Paul II n'a pas manqué de souligner que : « la philosophie moderne a le grand mérite d'avoir concentré son attention sur l'homme »¹ ; mais il met aussi en garde sur le fait que la raison : « occupée à enquêter d'une façon unilatérale sur l'homme comme sujet, semble avoir oublié que celui-ci est également toujours appelé à se tourner vers une vérité qui le transcende »², de sorte que sa « condition de personne finit par être évaluée selon des critères pragmatiques fondés essentiellement sur le donné expérimental »³.

Ce que le Pape dénonce ici au sujet des principes de la philosophie appliqués à l'homme, pourrait aussi être affirmé parfois, et pour les mêmes raisons, dans le domaine du droit et de son application dans certaines pratiques juridiques ; elles relèvent « d'un profond changement dans la façon de considérer la vie et les relations entre les hommes », entraînant « le fait que les législations de nombreux pays s'éloignent le cas échéant des principes mêmes qui fondent leurs constitutions »⁴.

1. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio*, n° 5.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. JEAN-PAUL II, Encyclique *Evangelium vitae*, n° 4.

En effet, certaines décisions législatives récentes, comme certaines « motions » votées par les grandes Organisations Internationales, manifestent parfois dans leur nouveauté une rupture du raisonnement juridique, par rapport aux principes traditionnels qui régissaient le consensus des nations sur l'homme et la vie humaine. Principes qui plongent leurs racines dans les lointaines origines de notre culture, et qui, au cours de l'histoire, ont fini par modeler la pensée des États modernes jusque, et y compris, la *Déclaration des droits de l'homme* promulguée en 1948, et acceptée par toutes les nations relevant de la même culture juridique.

Nous ne craignons pas d'affirmer que cette déclaration peut être considérée à la fois comme l'aboutissement d'une longue maturation de la pensée juridique sur l'homme, en Occident, et le texte fondateur des législations modernes dans le même domaine ; car elle est encore la référence obligée pour tout ce qui concerne l'homme et sa vie en société, dans les divers accords entre les nations, les déclarations des Organisations Internationales, gouvernementales ou non, même si elles s'en écartent notoirement dans les applications qu'elles en font.

Principes qui ont présidé à l'élaboration du droit de la personne

Il n'est pas inutile de jeter un regard sur la manière dont, à partir du Droit romain, s'est formée la culture juridique du continent européen. Elle est, en effet, très marquée par les circonstances historiques, par les rencontres aussi de philosophies très évoluées avec le *donné révélé*, propagé par des personnages remarquables, à la fois penseurs et témoins du christianisme naissant.

Nous pouvons constater qu'antérieurement même à la « Paix Constantinienne » les écrits des auteurs chrétiens de renom tels que Tertullien, Cyprien, Lactance et quelques autres⁵ font état de leurs connaissances du Droit romain, plus en rhéteurs qu'en juristes ; toutefois l'on peut dire qu'à partir de l'Édit de Milan, au début du

5. Le professeur Jean GAUDEMET a fait une étude approfondie à propos de chacun d'eux : *Le Droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du II^e au V^e siècle*, in *Ius Medii Aevi*, Société d'histoire des Droits de l'antiquité, Milan-Giuffrè, 1978.

IV^e siècle, grâce à l'effort de l'empereur Constantin et de ses successeurs, s'est constitué un tronc législatif, commun à l'Orient et à l'Occident, fait d'emprunts au Droit romain et à la pensée chrétienne. De ce fait, l'unité de l'empire persista en théorie jusqu'à sa disparition en Occident en 476, et le Droit romain s'y appliqua en pratique, aussi bien en Orient qu'en Occident. À partir de là, le cheminement de la pensée juridique, issue de la même source, s'opérera de façon différente dans les deux parties de l'Europe⁶.

D'une part, le Droit romain restera sans doute plus vivant en Orient où il bénéficia de la splendeur des écoles de Beyrouth et de Constantinople et de l'autorité des princes qui légiférèrent abondamment : l'œuvre législative de Théodose et surtout de Justinien est une source sérieuse et évoluée de ce droit. De plus l'aspect théocentrique du pouvoir se renforça dans une théocratie au profit de l'empereur et, au cours de l'époque byzantine jusqu'à la prise de Constantinople, certaines formes de *césaro-papisme* resteront en vigueur⁷, qui influenceront profondément et durablement cette partie de la chrétienté, qui en a gardé comme une certaine nostalgie jusqu'à nos jours.

D'autre part, il en va tout autrement en Occident où devra se construire un système juridique différent, malgré une certaine confusion entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Certes, l'ancêtre auquel se réfèrent les juristes occidentaux demeure Cicéron qui, déjà au I^{er} siècle avant notre ère, est très influencé lui-même par les philosophies stoïciennes et leur vision de l'homme ; les citations de ses œuvres (*De Officiis*, *De Legibus*, *De Republica*, etc.) sont en effet innombrables dans l'élaboration postérieure du Droit occidental. Mais c'est à travers les auteurs chrétiens du III^e au V^e siècle, la diversité des genres littéraires de leurs œuvres, que se fait sentir la valeur et la place qu'a tenues chez eux le Droit romain.

Chez tous les auteurs de cette époque et dans tous les genres, le droit est présent sous la forme la plus élémentaire et la moins probante, celle du vocabulaire. Toutefois il faut reconnaître que tout écrit qui, à un titre quelconque, touche à la vie sociale, ne peut

6. Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p. 9.

7. Anne LEFEBURE-TEILLARD, *Introduction historique au droit de la personne et de la famille*, Paris, PUF, 1996.

échapper à la langue du droit, qui en désigne les aspects fondamentaux. Peut-être l'appel au vocabulaire juridique fut-il plus fréquent et plus naturel chez ce peuple de juristes qu'était celui de Rome, les auteurs chrétiens de cette époque furent en cela des Romains. Ils témoignent tous d'une certaine connaissance du droit, acquise probablement auprès des rhéteurs, plus que dans les « Écoles de Droit », et enrichie au cours des ans par l'expérience. Mais ce qui importe, c'est l'usage qui fut fait de ces connaissances : beaucoup parmi les plus grands, Ambroise, Jérôme, et surtout Augustin, ont utilisé les notions juridiques romaines au profit d'une réflexion ecclésiastique ou même théologique⁸. Ceux qui s'y employèrent disposaient de deux ensembles conceptuels remarquables : celui du Droit romain et celui de la philosophie alexandrine. Tous deux furent mis à contribution. Et pour celle-ci Clément d'Alexandrie, à la fin du II^e siècle, qui faisait de larges emprunts, lui aussi, aux stoïciens, ne craint pas d'écrire : « Avant la venue du Seigneur, la philosophie était nécessaire aux Grecs pour la justice, maintenant elle est utile à la piété ; elle est un prolégomène nécessaire pour ceux qui viennent à la foi par le raisonnement, la philosophie a servi aux Grecs de "pédagogue" comme la Loi pour les Hébreux » (*Stromates*, I, IV)⁹. C'est en ce sens que le pape Jean-Paul II a reconnu à propos de l'institution du mariage, capitale en toute société : « Le Droit romain sous l'influence de la culture chrétienne, a perdu beaucoup de sa rugosité, se laissant imprégner par l'*humanitas* évangélique et offrant à son tour un excellent instrument scientifique pour l'élaboration de sa législation.¹⁰ » Nous pourrions adopter dans notre domaine les conclusions d'un auteur récent : née de la rencontre entre la religion biblique et l'ancienne philosophie grecque, mariée au droit romain, cette triade Jérusalem – Athènes – Rome engendra ce que nous appelons la civilisation européenne¹¹.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de suivre en détail pour les siècles suivants l'organisation de la société en Occident, la

8. Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p.165.

9. Père SERTILLANGE, *Christianisme et philosophies*, t. II, p. 9-187.

10. Discours au tribunal de la Rote, 26 janvier 1991 ; D.C. 17.03.91, n° 2024, p. 272.

11. Georges WEIGEL, *Jean-Paul II témoin de l'Espérance*, Paris, J.-C. Lattès, p. 780.

Christianitas. Il nous suffit de savoir que, jointe au développement de la philosophie chrétienne et de la théologie sur l'homme et sa nature, la tradition romaine n'a pas été abandonnée dans la législation occidentale, non seulement civile mais aussi canonique. Pour celle-ci, les Papes firent largement appel au Droit romain qui circulait alors, conçu comme *jus commune* jusqu'au XII^e siècle. C'est le moment où apparaît l'importante compilation, connue sous le nom de *Décret de Gratien* (env. a.1140) qui ne compte pas moins d'une centaine de lois romaines extraites des Codes théodosien et Justinien. Postérieurement, joint à d'autres traités des grands papes législateurs¹², il formera la principale source du droit de l'Église jusqu'à une époque récente : le Code de Droit canonique de 1917 en est l'héritier direct¹³.

Quant à la société civile, tout en bénéficiant largement du concours de la pensée chrétienne, dont elle se sépare formellement peu à peu, elle reçoit un apport non négligeable du Droit romain sous deux formes : l'une plus substantielle dans les actes de la vie publique, lorsqu'elle y intègre les règles les plus connues des institutions romaines ; l'autre plus superficielle parce que plus formelle, résulte de la rencontre d'une terminologie romanisante avec les usages de la vie courante et les divers droits coutumiers. Cette invasion romaniste ne doit pas être prise à la légère, car lorsqu'une institution prend le nom d'une autre, elle subit une inévitable contamination et tend à emprunter la nature de celle que le mot désignait. Dans le domaine de la terminologie, tout s'est fait par rapport au Droit romain, soit avec lui, soit contre lui¹⁴, mais toujours dans le sens d'un *continuum* résultant de toutes les influences que nous avons déjà signalées.

La symbiose de toutes ces influences a prouvé son efficacité dans l'approfondissement de la connaissance de l'homme, de sa nature, de sa vie, de ses droits.

12. Cf. *Décrétales* de Grégoire IX, *Clémentines*, *Extravagantes*, de Jean XXII, *Extravagantes communes*.

13. Biondo BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano*, t. I, p.37, n. 15.

14. Jean-Philippe LEVY, *Pénétration du droit romain dans le droit français de l'Ancien régime*, mélanges en hommage au professeur Gaudemet, Paris, PUF, 1999.

Dans ce dernier domaine, à l'origine et jusqu'à la fin de la République romaine, tout droit était en relation avec « la Cité » : la catégorie des « personnes », opposées aux choses, constituait la *summa divisio* du droit traditionnel ; et n'était considéré comme « personne » que le citoyen, à savoir celui qui possédait le *status libertatis*, le *status civitatis*, et le *status familiae*¹⁵. Tout autre être vivant, humain ou non, entrait dans la catégorie des « choses », ainsi les étrangers et surtout les esclaves, privés de tout droit susceptible de leur donner quelque place dans la cité. C'est sur leur statut que va s'exercer tout le poids de la civilisation, en s'efforçant d'établir, au cours des siècles, la théorisation du droit de la personne humaine.

C'est vers la fin de la République que les juristes, surtout à l'époque impériale, s'inspirèrent des maximes des philosophes stoïciens (Sénèque, Épictète) qui proclamaient la fraternité humaine, ou encore les déclarations d'un Jean Chrysostome (fin du 1^{er} siècle), qui affirmait que la possession de l'homme par l'homme est un attentat au *droit naturel*, car elle a pour origine la violence, due à l'orgueil des victorieux et des forts. On commença alors à considérer les esclaves comme des hommes ; leur état relevant du *jus gentium* né de la guerre n'est pas, disait-on, une institution de *droit naturel*.

Toutefois, philosophie sans métaphysique, et n'offrant par conséquent qu'une morale sans point d'appui, le stoïcisme flottait entre fatalisme et liberté, il professait la fraternité universelle et faisait de l'insensibilité le devoir du sage. Il fut radicalement incapable de déraciner des institutions et des mœurs ce vieux paganisme qui était l'essence de l'esclavage. Ce sont, en fait, les jurisconsultes eux-mêmes imbus des doctrines stoïciennes, mais liées aux règles du droit, qui vinrent plus d'une fois en aide aux esclaves d'une manière efficace, en inspirant aux empereurs des lois qui adoucissaient leur sort. Dans leurs écrits, en effet, les jurisconsultes s'efforçaient de faire prévaloir, sur les questions concernant les esclaves, des solutions plus conformes au « *droit naturel* » qu'au droit absolu des maîtres, en modifiant peu à peu les exigences de la « triade » originelle des conditions posées pour reconnaître les droits de la personne dans la cité.

15. Il définissait le *status* d'une personne dans le cercle de la famille, dont théoriquement le seul *Pater familias* était indépendant, *sui juris*, tous les autres membres de la famille dépendant de lui étaient *alieni juris*.

Ce mouvement de civilisation, continué et développé très rapidement, dès les premiers temps de la prédication chrétienne, était très avancé à la fin du IV^e siècle. Le travail, dit servile, avait peu à peu échappé aux mains des esclaves pour être assumé par des « ouvriers libres ». Par une nouvelle institution, le *colonat*¹⁶, le nombre de ceux-ci n'avait cessé de croître, tandis que ceux-là diminuaient considérablement. D'ailleurs, la législation sur l'esclavage s'était notablement adoucie ; la plus sensible de ces modifications avait été l'introduction du *servage* qui se prolongera tout au long du Moyen Âge. Il maintenait le travailleur rural attaché au sol qu'il cultivait, tout en lui reconnaissant certains droits, notamment dans l'ordre familial ; il était impossible pour son maître de le vendre isolément, comme un vulgaire animal, de briser ses liens de famille, de l'arracher au sol sur lequel il avait établi son foyer.

Nous sommes donc en présence d'une dynamique qui inspirera par la suite les législateurs, jusqu'aux rédacteurs des codes civils modernes ; car ils restent proches du plan traditionnel établi par les *Institutes* de Gaïus¹⁷ au sujet de la reconnaissance de la personnalité juridique, en conservant de façon plus ou moins lâche les mêmes caractéristiques à la *personne* et à ses droits, par le *status libertatis – civitatis – familiae*.

À propos de cette dernière notation, en raison même de l'importance qu'elle revêtait pour chacun dans la vie civile, les droits de succession dépendant en effet du *status familiae*, le Droit romain s'est attaché aussi à définir le problème de l'apparition de la vie humaine. Dans ce domaine, bien que le christianisme en situe l'origine dès le stade embryonnaire, manifestant en cela une vision radicalement différente de celle qui avait prévalu chez les jurisconsultes, son influence ne va pas bouleverser, sur ce point précis, les règles existantes.

À cette époque et dès l'Antiquité gréco-romaine, deux courants essentiels s'affrontaient au sujet de l'apparition de la vie définie

16. Le colonat était l'état d'hommes qui, sans perdre les privilèges attachés à la liberté, étaient cependant obligés de résider de père en fils sur les champs qu'ils exploitaient. Cette institution, établie par les empereurs du IV^e siècle pour maintenir un personnel suffisant dans les campagnes, apparaît bien établie dans les lettres du pape saint Grégoire le Grand (VI^e-VII^e siècle), pour mettre en valeur le patrimoine de l'Église de Rome

17. Compilation de lois établie par le jurisconsulte Gaïus au début du II^e siècle.

comme l'union de l'âme et du corps. Le premier estimait que la vie commence avant la naissance, dès le stade fœtal, au bout de quelques semaines après la conception, qui, pour Aristote, variaient entre quarante et quatre-vingt-dix jours ; le second, que représentait l'opinion commune, sous l'influence des stoïciens, affirmait que la vie ne commence qu'à la naissance. C'est le point de vue que tous les juristes romains de la période impériale ont adopté. On comprend que, dans ces conditions, pour justifier les droits successoraux au sein de la famille, ils aient eu recours à la fiction dite de l'enfant posthume : « *Infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis ejus agitur* »¹⁸ ; conformément à cette vision, l'enfant doit naître vivant (l'enfant mort-né était considéré comme n'étant pas né et même comme n'ayant jamais été procréé.) L'apparition de la personnalité juridique resta donc attachée à la naissance, même si par ailleurs le fœtus était protégé en tant que personne humaine par une condamnation sans appel de l'avortement¹⁹.

Technique juridique traditionnelle pour l'interprétation du droit

Traditionnellement, dans le sens strict du terme, l'interprétation vraie et authentique de la loi, déclarant son sens général pour toute la communauté, est réservée au législateur lui-même, en vertu de l'adage : « *Unde jus prodit, interpretatio quoque procedat.* »²⁰ Selon ce principe, il n'est pas de la compétence du magistrat de créer ou de modifier la loi ; il lui appartient seulement de l'appliquer et d'une certaine façon, de l'interpréter à chaque cas particulier qui lui est soumis. En effet, si la vie sociale impose les déterminations de la loi humaine, ces lois, inévitablement générales et abstraites, ne peuvent cependant pas prévoir les circonstances concrètes dans lesquelles elles seront appliquées. Devant ce problème, le droit a cherché à amender, rectifier et aussi corriger la rigueur de la loi par « *l'équité* » qui incarne ainsi les aspirations humaines à une meilleure justice.

18. « L'enfant conçu est tenu pour né toutes les fois qu'il y va de son avantage » (*Digeste* de Justinien, D. I, 5,7).

19. Anne LEFEBURE TEILLARD, *op. cit.*, p. 59.

20. « Que l'interprétation provienne aussi d'où est proclamé le Droit » (*Digeste*, D. I, 3, de Legibus, 1, 38).

Cette notion très ancienne d'*aequitas*, loin d'être entendue par les magistrats et les juristes comme une notion philosophique, est connaturelle chez eux avec le concept même de droit et de sa finalité, en ce sens qu'il ne peut être que conforme au sens de *justice* diffus dans la conscience sociale. Issue de la jurisprudence romaine la plus ancienne et, plus tard, sous l'influence du christianisme qui permit l'introduction des notions de *pietas* et d'*humanitas*, la présence de l'*aequitas*, comme élément humain correctif et facteur d'équilibre, est apparue comme une norme d'application, qui tempère la rigueur de la loi, tout en se référant toujours au principe ultime auquel on fera appel (droit divin, droit naturel, droit positif dans ses diverses dénominations, etc.).

Mais si, grâce à une telle technique juridique, le magistrat ou le juriste peut procéder à l'interprétation de la loi, celle-ci n'a de valeur et de force obligatoire que pour le cas particulier qui lui est proposé et pour les personnes qui ont eu recours à lui. Cette interprétation n'a pas de valeur générale et n'est pas contraignante pour le reste de la communauté. Ce n'est qu'après avoir considéré et réglé avec soin toute une série de cas particuliers semblables, en y apportant une solution adaptée selon les principes du droit, qu'avec le temps les jurisconsultes romains, se rapportant à l'ensemble de leurs solutions dans des cas semblables, pouvaient parvenir à fixer de nouvelles règles générales. En opérant ainsi, ils purent insérer le droit dans la vie réelle et créer un droit vivant, passant à travers le filtre de la conscience sociale et donnant des règles conformes au « Bien commun » sans jamais s'écarter des grands principes qui président à la vie de l'homme en société²¹.

C'est ainsi que la technique juridique, ici traditionnellement utilisée, a permis de garder une certaine unité dans la culture européenne à l'égard des notions fondamentales sur l'homme et sa nature. Grâce à cette étroite union entre les principes les plus éprouvés du Droit romain, énoncés aux origines et affinés au cours des siècles par la Révélation sur la nature fondamentale de l'homme, ont pu être résolues quantités de problèmes et de situations concernant l'être humain jusqu'à nos jours.

Héritière de cette longue tradition, procédant elle-même de cette manière et sûre d'être comprise par les sociétés modernes, issues de

21. Biondo BIONDI, *Il diritto Romano-Cristiano*, t. I, p.65 ; Milan Giuffrè, 1952.

la même culture, l'Église, de nos jours, a pu répondre à de nombreuses questions, posées par des découvertes scientifiques impressionnantes, notamment en biologie, à la suite des bouleversements des dernières guerres.

Par la voix du Pape Pie XII, juriste lui-même, elle a pu énoncer de façon explicite, en matière des droits de la vie, les fondements sur lesquels repose le principe juridique classique de l'indisponibilité de l'état de la personne ; cet enseignement est capital si l'on veut établir une législation sûre relative à l'homme et à sa nature, si l'on veut aussi donner une saine interprétation de la loi chaque fois que surgissent des découvertes scientifiques et techniques parfois bouleversantes, concernant l'intégrité de la nature humaine :

a – Dieu seul est maître de la vie et de l'intégrité de l'homme, de ses membres, de ses organes, de ses puissances, de celles en particulier qui l'associent à l'œuvre créatrice²².

b – En ce qui concerne le *patient*, il n'est pas le maître absolu de lui-même, de son corps, de son esprit. Il ne peut donc librement disposer de lui-même comme il lui plaît. Le motif pour lequel il agit n'est à lui seul ni suffisant ni déterminant. Le *patient* est lié à la téléologie immanente fixée par la nature. Il possède le droit d'usage, limité par la finalité naturelle des facultés et des forces de sa nature humaine. Parce qu'il est *usufruitier* et non pas propriétaire, il n'a pas le pouvoir illimité de poser des actes de destruction ou de mutilation de caractère anatomique ou fonctionnel²³.

c – L'homme est une unité et un tout ordonné, un microcosme dont la charte, déterminée dans le but du « tout », subordonne à ce but l'activité des parties selon l'ordre véritable de leur valeur et de leur fonction.

Cette charte est, en dernière analyse, d'origine ontologique et métaphysique. Elle étudie la constitution de *l'Homme réel* : (loin d'opposer le métaphysique, le psychologique et même le physique), elle doit prendre comme objet *l'Homme-existential* qui s'identifie dans sa structure avec *l'Homme-essentielle*. La structure essentielle de l'homme ne disparaît pas, quand s'y ajoutent des notes individuelles

22. Discours aux membres du Congrès international de Chirurgie, 20 mai 1948, D.C. 1958, t. 44, n° 1019, p. 775-778.

23. Discours aux membres du Congrès d'Histopathologie nerveuse, 14 septembre 1952, D.C. 1952, t. 49, n. 1131, p. 1227-1228.

ou circonstancielle. Elle ne se transforme pas, non plus, en une autre personne²⁴.

Toutes ces propositions fondamentales ont été reprises et développées par la suite, par les documents du Concile Vatican II, par les discours des Souverains Pontifes et les documents du magistère de l'Église, pour éclairer les gouvernants et les juristes, chaque fois que surgissaient de nouvelles questions sur l'homme, sa nature, son origine et sa destinée. Jusqu'à ces dernières décades les législateurs s'y sont tenus, en raison même de la confluence des principes fondamentaux sur la nature humaine, énoncés précédemment, et d'une très ancienne tradition juridique, non seulement existant encore en Europe orientale, mais aussi élaborée au cours des siècles dans le sillage de la culture occidentale issue de la pensée gréco-romaine.

Perspectives nouvelles dans certaines décisions d'organismes internationaux

Mais depuis quelques décennies, il est possible d'assister à un infléchissement, inconscient peut-être, mais certain objectivement, dans des décisions et recommandations émanant des grandes « Organisations Internationales » ainsi que dans les « Arrêts » des tribunaux, au plus haut niveau, en Occident. Ils marquent un changement notoire par rapport à l'attitude précédemment exposée ; en particulier leurs prises de position sur l'homme et sa nature fondamentale s'écartent manifestement de la logique issue du droit classique.

En effet, sensibilisés sans doute par la multiplicité des diverses cultures, exprimées dans les relations internationales, on constate chez les auteurs de ces actes officiels un rapprochement significatif, sinon l'adoption pure et simple, de la logique de la « Common Law » issue du droit anglo-saxon ; celle-ci destinée à résoudre des conflits particuliers est, par là même, très utile en droit commercial où elle s'est considérablement développée.

L'usage de la « Common Law » peut parfois faire illusion, car elle utilise en plusieurs cas le vocabulaire juridique traditionnel, mais elle est fondamentalement différente dans la logique dont elle procède.

24. Discours aux membres du Congrès international de Psychiatrie, 15 avril 1953, D.C. 1953, t. 50, n° 1146, p. 514-519.

En effet la « Common Law » qui veut tenir compte à part égale de la réalité des faits et des circonstances, des motivations et des caractères divers, sans référence obligatoire aux principes généraux traditionnels, semble beaucoup mieux adaptée aux tractations du droit commercial ; pour ce qui nous concerne, sa logique apparaît aussi essentiellement un *droit de compromis*. De plus, les décisions prises dans les Organisations internationales, d'après une telle perspective, sont considérées comme *purement positives*, elles ne prétendent pas connaître la réalité humaine la plus profonde et essentielle, elles sont purement opérationnelles, leur pouvoir résolutif tient à leur efficience. D'ailleurs ces Organisations internationales ne se reconnaissent pas la capacité d'orienter l'homme moderne vers sa fin propre, ni même de lui éviter de se fourvoyer dans des situations contraires à sa nature essentielle.

La *principale condition* qui puisse permettre à un droit de compromis de s'exprimer est *d'admettre l'alternative*. Il n'est plus question alors de faire référence aux principes fondamentaux qui expriment la réalité humaine (même dans son acception biologique) ou même aux normes traditionnelles qui gouvernent le droit des gens en des matières aussi fondamentales que la *nature de la personne*, son identité biologique, psychologique, ses droits sociaux et familiaux, etc.

En conséquence, sous la poussée d'Organisations « Non-Gouvernementales », beaucoup plus libres dans leurs mouvements et souvent puissantes, parce que bien organisées et disposant de fonds considérables, d'origine anglo-saxonne pour la plupart, les gouvernements et les autorités concernés sont tentés d'adopter, par l'effet d'une logique purement formelle, des décisions de compromis en face d'alternatives en principe irréductibles qui leur sont proposées, parfois même de façon tout à fait artificielle (mariage/divorce ; en cas de grossesse : naissance/avortement ; en droit familial : union biologique traditionnelle/couple homosexuel ; etc.). On en déduit l'adoption d'une *voie moyenne* que l'on présente comme raisonnable, et d'importance mineure par rapport aux enjeux mis en cause, ce qui rassure l'opinion publique. Procédant ainsi par touches successives et dans la même direction, on crée de véritables dérives par rapport aux principes établis pour régler les problèmes de société²⁵.

25. Récemment, dans une déclaration du 4 mars 2000, Mgr Louis Marie BILLÉ, président de la conférence des Évêques de France, a dénoncé cette technique à propos d'un « Rapport de propositions » du Conseil Consultatif national

Ce mode de pensée peut aussi gagner jusqu'aux organismes les plus indépendants et les plus attachés à une tradition multiséculaire et bien établie, tels que les tribunaux. L'exemple nous en est donné, au cours de ces dernières décennies, à propos de la manière dont a évolué la détermination d'une réalité aussi fondamentale que « l'identité sexuelle » de l'être humain ; il s'agit en effet d'une succession d'*arrêts* promulgués par la Cour de Cassation, la plus haute instance judiciaire de France, au sujet de transsexuels, chirurgicalement modifiés, qui demandaient à corriger la mention de leur sexe sur l'acte d'état civil en fonction de leur nouvelle apparence sexuelle. Antérieurement à l'année 1987, cette Haute-Cour rejetait des pourvois ou approuvait des arrêts qui avaient refusé de prendre en considération de telles demandes dans les tribunaux inférieurs ; elle invoquait à ce sujet le principe traditionnel de l'indisponibilité de l'état des personnes, à savoir : « Nul ne peut modifier volontairement l'état qui est le sien du fait de la loi ou de la nature. ²⁶ »

Toutefois, en mars 1987, deux arrêts, portés successivement, marquent un grave tournant dans la jurisprudence immémoriale de cette Haute-Cour. Le premier énonce un critère qui permet de distinguer les changements de sexe licites de ceux qui ne le sont pas ; l'autre décision qui lui fait suite fonde son critère sur la volonté du sujet dans sa transformation sexuelle qui, toutefois, doit apparaître comme la conséquence d'une évolution inéluctable, à partir d'éléments préexistants et irréversibles : d'après cette décision la référence à une cause étrangère à la volonté semble être un critère de licéité de changement de sexe ²⁷.

d'éthique : « À propos de l'euthanasie, le comité commence par énoncer deux positions répandues en France : le respect jusqu'au bout de toute vie humaine, le droit à l'euthanasie sur demande personnelle. Constatant leurs positions irréductibles... il propose ce qui lui apparaît comme une voie de conciliation... Comment ne pas voir que le compromis proposé modifierait profondément nos règles juridiques et représenterait une véritable acceptation sociale de l'euthanasie. Le droit d'une société ne peut, sans se ruiner lui-même, faire place à toute sorte d'arrangements » (SNOP, 16-03-2000).

26. Deux arrêts du 16 décembre 1975 ; trois arrêts du 30 novembre 1983. Nous avons utilisé ici la documentation des éditions du Conseil de l'Europe, *Transsexualisme, médecine et droit*, actes du XXIII^e colloque de droit européen, Amsterdam, 14-16 avril 1993. Notamment la communication de Henri DELVAUX, *Les conséquences juridiques du changement de sexe en droit comparé*.

27. Arrêt du 3 mars 1987 et du 31 mars 1987, *ibidem*.

Plus récemment, le 11 décembre 1992, un « arrêt toutes chambres réunies » de la Cour de cassation fait prendre une orientation jurisprudentielle totalement différente en cassant deux arrêts de la Cour d'Appel d'Aix-en-Provence, qui avaient dénié le droit de demander toute modification de la mention relative au sexe sur l'acte de naissance, en raison du principe énoncé ci-dessus. Dans l'affaire en question, abandonnant toute perspective sur la réalité existentielle de *l'être humain sexué* considéré comme un tout, comme une unité fondamentale réelle, ordonnée dans le même sens tout au long de son développement biologique et psychologique, quels que soient les événements, pathologiques ou non, éventuellement survenus sur cette base fondamentale²⁸, cette haute instance judiciaire a suivi la démonstration de l'Avocat Général basée sur une logique d'*alternative purement formelle*.

Celui-ci, en effet, prétendait faire un choix entre diverses définitions capables de représenter la sexualité humaine : d'une part la définition chromosomique (génétique) ou morphologique (anatomique à la naissance), d'autre part la définition psychosociale à la fois cérébrale et comportementale ; il donnait ensuite la prépondérance à cette dernière sur les deux autres dans le choix qu'il faisait de la définition du sexe humain ; de là, il entraîna les juges de la Haute-Cour à faire le choix de *l'apparence physique psychosociale, comme fondement juridique de la demande des transsexuels chirurgicalement modifiés*, et de statuer que le tribunal : « Par ces motifs : casse et annule l'arrêt rendu le 15 novembre 1990, entre les parties, par la cour d'appel d'Aix-en-Provence. »²⁹

Il est à noter que le *dispositif* du présent arrêt ajoutant : « n'y avoir lieu de renvoi » (au tribunal inférieur) entendait se prononcer toutes chambres réunies, sur le fond de l'affaire³⁰. Nous constatons toute-

28. *Ibidem*, Communication du Dr Joris HAGE, *Les conditions et conséquences médicales des interventions pour changer de sexe*(p.109). Voir aussi le rapport de M. le conseiller Jacques Massip : en pareil cas, l'intention médico-chirurgicale est toujours thérapeutique devant des souffrances parfois intolérables.

29. Texte exact du dispositif de l'arrêt n° 361 P, de la Cour de cassation en date du 11 décembre 1992.

30. Un arrêt semblable, porté le même jour (n° 362 P), expose explicitement dans ses attendus : « Vu l'article 8 de la Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales... le principe du respect dû à la vie privée justifie que son état civil indique désormais le sexe dont elle a l'apparence. »

fois ici que, sous l'influence de textes élaborés par des Organisations internationales, la plus haute instance judiciaire française a abandonné le principe d'une jurisprudence pluriséculaire sur le réel de l'être humain (constaté par le droit international à la naissance), au profit d'une *apparence*, c'est-à-dire le possible le plus ambigu, dépendant de facteurs externes, d'influences sociales, relationnelles et parfois même pathologiques. En se fondant sur une construction psychosociale, on permet au tribunal de statuer dans le sens de la demande, mais de façon radicalement contraire à la nature réelle essentielle (puisque génétique) du demandeur³¹.

À partir de cette façon de procéder, il est possible de remarquer :

a – D'une part de tels arrêts s'écartent notoirement du mode de procéder traditionnel selon les principes du droit bien établi. En effet, les juristes de l'époque romaine, et à leur suite ceux qui s'inspirent des mêmes principes qu'eux, n'ont jamais procédé en construisant un droit à partir d'une *ratio a priori*, d'une idéologie, ou encore de considérations abstraites au départ, qu'ils auraient dû appliquer par la suite à des situations réelles et concrètes. Au contraire, mus par le sens de l'*utilitas* que doit observer le droit, les juristes classiques sentaient instinctivement que « le droit » ne saurait être « idéologie », ils étaient donc étrangers à tout retournement imprévu, à toute réforme radicale, persuadés qu'ils étaient que la *conscience sociale* est le présupposé nécessaire, afin que les préceptes puissent inspirer la législation : nous en avons eu précédemment un exemple avec la fiction de « l'enfant posthume », fondée toutefois sur la réalité de la naissance vivante.

b – D'autre part, à la lecture de tels « arrêts », où est mise en œuvre une logique purement formelle, il est facile de se rendre compte que la loi et le droit mis en œuvre sont soigneusement séparés : *en premier lieu* de toute notion d'éthique et de morale, considérés comme du domaine privé, et par là soumettent l'*être même* de tout individu à l'*apparence*, c'est-à-dire à l'appréciation tout à fait subjective que porte sur lui la société. *En second lieu*, et surtout ils abandonnent une longue élaboration de la pensée juridique, sous-tendue par une philosophie et une théologie sur l'homme

31. On voit immédiatement le danger de cette conclusion sur *le statut de l'embryon*, qui est une personne humaine sans en avoir l'apparence aux yeux de la société.

et ses droits fondamentaux, assimilée par la conscience commune au sein des nations qui se prévalent d'une solide et antique civilisation ; elle est en effet le fruit d'une maturation doctrinale et d'une expérience de la vie en société qui s'est approfondie et affinée au cours des siècles³².

c – À la lumière des exemples précédents, on peut entrevoir le danger qui peut guetter la préparation ou l'application des « recommandations » faites par les grandes Organisations Internationales. En effet, par l'application aux problèmes humains du raisonnement d'un droit positif transactionnel comme celui de la « Common Law », on peut se demander si par une application inadaptée de la technique juridique, nous n'assistons pas à une sorte de régression dans les règles d'application des principes proclamés des « Droits de l'Homme. » En adoptant à son sujet une telle technique, ne perd-on pas de vue le sujet de droit et le fondement immuable qui le concerne, pour le traiter en objet de droit (ce qui était le sort des esclaves il y a des millénaires), dépendant dans son statut de règles modifiables selon les circonstances, selon les objectifs que l'on se propose d'atteindre, ou même à la limite, selon les pouvoirs qui en sont les promoteurs³³ ?

32. Je dois à la vérité de dire que cette véritable révolution, ce changement total quasi-immédiat d'une très longue tradition jurisprudentielle, ressort des injonctions de la *Cour de justice des communautés européennes* qui détermina de son propre chef :

- en 1963 (arrêt VAN GEN EN LOOS) l'instauration d'un nouvel ordre juridique de droit international ;
- en 1964, l'instauration du principe d'un fédéralisme juridique, à savoir qu'aucune norme de droit interne ne saurait être opposée aux normes communautaires ;
- en 1978 (arrêt du 9 mars) elle intime au juge national de laisser au besoin inappliquée, de sa propre autorité, toute disposition contraire de sa législation nationale.

33. On s'explique alors le rapport du conseiller Jacques MASSIP à la Cour de cassation, le 21 mai 1990, qui par un glissement purement sémantique affirmait que *l'indisponibilité* de la personne n'implique pas son *immutabilité* ; or, *le sujet de droit* qu'est l'homme est identique à lui-même, quelles que soient les circonstances de son développement, qui ne sont que des attributs de son être fondamental (voir la communication Henri DELVAUX, *in op.cit.*, p. 181).

Technique juridique de la « Common Law » et ses effets

Nous venons de voir le risque que fait courir la prise en compte presque exclusive, sans référence à des normes sûres, des circonstances, des motifs et des finalités qui sont censés donner la mesure exacte de la loi. Un risque, parce que l'on peut être tenté de retoucher cette loi, ses motifs, sa finalité, au gré de diverses circonstances, oubliant l'aphorisme ancien, « *Finis legis non cadit sub lege et ratio legis non est lex* »³⁴ encore parfaitement valable de nos jours.

De ce fait, il est possible d'entrevoir le danger encouru par un usage trop exclusif des techniques juridiques issues de la « Common Law », dans un domaine qui n'est pas le sien.

Nous avons vu précédemment que dans la technique juridique et jurisprudentielle classique, tout décret, toute sentence étaient le fruit d'une longue et lente élaboration qui tenait compte à la fois de la loi et des principes du droit ; c'est en effet, avec le Droit romain, un socle historique sur lequel il est possible d'appuyer toute nouvelle décision. C'est, dirions-nous, le point d'arrivée de toute une sagesse³⁵.

À l'inverse, dans la « Common Law », tout *Arrêt*, toute *Décision*, toute *Recommandation* est un point de départ ; chacun d'eux devient source de droit en lui-même ; il s'ensuit que sa force contraignante ne concerne pas seulement le cas particulier pour lequel il est appelé à statuer, mais il est sans exclusive et conséquences et d'applications plus générales. Selon cette technique de la mesure prise, qui porte sur un objet particulier, on en infère une généralisation à d'autres « cas » subjectivement supposés entrer dans la même catégorie³⁶. Une telle technique peut sans doute être utilisée devant des problèmes de droit commercial, ou même dans certains cas de droit

34. « Le but de la loi ne tombe pas sous la loi, l'explication de la loi n'est pas la loi. »

35. Le cardinal Aurelio SBATTANI, ancien auditeur de la Rote, compare l'œuvre de la jurisprudence à l'action des vagues qui, avec le temps, modifie peu à peu la ligne du rivage, sans atteindre la substance des éléments en présence que sont la mer et la terre.

36. Une étude du professeur Denis TALLON, *Histoire du Droit et Droit comparé ; une alliance féconde*, met très bien en évidence les limites de la « Common Law » et son domaine propre dans lequel, en effet, une alliance avec le Droit ancien peut être féconde (*in* « Nonagesimo anno », mélanges en l'honneur de Jean GAUDEMET, PUF, 1999, p. 629-637).

civil, mais pour des questions relatives au droit naturel ou aux droits fondamentaux de la personne, elle comporte de gros risques car elle nuit à la certitude juridique. En effet, laisser au juge ou à l'interprète de la loi la faculté de créer de nouvelles normes par le moyen d'une simple sentence ou d'une interprétation juridique dans un cas particulier, représente en droit classique un changement trop radical et peu conforme à sa nature.

De plus, il n'est pas rare que par le biais de « motions » et de « recommandations » utilisant la même logique, les Organisations internationales puissent influencer sur les législations qui, *par touches successives et apparemment mineures* aux yeux de l'opinion publique, arrivent à contredire des affirmations de principe correspondant à une situation fondamentale initiale. Nous en avons un exemple dans les décisions législatives successives en matière d'avortement : sans toucher au principe fondamental énoncé du respect de la vie humaine depuis son commencement, on a pu procéder successivement à des dérives graves par rapport au droit pénal dont relevait l'avortement volontaire. Partant de la *dépénalisation*, on en vient à la légitimation dans des cas graves (qu'on ne spécifie pas) ; puis, passant par la *banalisation*, on prévoit la prise en charge financière de l'acte par la société ; peu à peu s'introduit la *prévention d'ordre pathologique* (en fait eugénique) et on l'apparente aux différentes formes de *contraception* ; enfin on assiste, en certains cas, à la mise en accusation de quiconque s'opposerait à ce qui finit par être considéré comme un droit légitime, eût-il mis en avant la *clause de conscience* qui pourtant est légale.

Idéologies et thèses qui sous-tendent ces techniques juridiques

On ne peut considérer ces décisions et les thèses qui manifestement les sous-tendent, sans noter une série de *paralogismes* commis par ces hautes instances. Il est bon de les signaler pour mesurer l'ampleur du problème auquel est affrontée l'Église pour défendre les Droits de l'Homme.

a – Le paralogisme de la *protection légale*. Dans le cas des problèmes concernant les transsexuels, précédemment exposés, il pourrait s'énoncer ainsi : ces personnes ont droit à des relations affectives humaines (et non pas seulement instinctives), comme en ont entre

eux des époux légitimement mariés. Or, ces derniers reçoivent une protection de leurs relations de la part de la loi. Donc, toute personne instaurant semblable relation a droit à semblable protection (ce qui a été mis en avant pour l'instauration du « Pacte d'association civile et de solidarité » en France).

Le paralogisme, ici, consiste à assimiler *un titre* à protection légale (relation affective) *avec le motif* de cette protection, qui concerne le mariage comme institution, la famille (surtout les enfants) et le bien de la société.

b – Le paralogisme se référant à la notion de *discrimination*. Il relève de la Convention Internationale des Droits de l'Homme, en son art. 14 : « La jouissance de droits et libertés reconnues... doit être assurée sans distinction aucune fondée notamment sur le sexe, la race, etc. » On en déduit que s'ils n'ont pas tous les droits sociaux à l'égal des autres, ceux qui professent et pratiquent des formes paranormales de la sexualité sont l'objet de discrimination, ce qui est contraire au principe juridique de l'égalité de tous devant la loi.

En droit, *l'égalité* dont il est question dans la « Déclaration » de la Convention Internationale des Droits de l'Homme concerne l'existence de valeurs humaines et morales essentielles et originelles, qui découlent de la vérité de l'être humain, et qui expriment et protègent la dignité de la personne. C'est précisément pourquoi la loi civile doit assurer à tous les membres de la société le respect de certains droits fondamentaux qui appartiennent originellement à la personne et que n'importe quelle loi positive doit reconnaître et garantir³⁷.

Or, par un glissement conceptuel et sémantique on semble devoir attribuer *l'uniformité* de ces droits aux attitudes comportementales les plus diverses, y compris pour qui prend pour unique et indiscutable critère de ses choix, non plus la vérité sur le bien et le mal (non plus même la vérité sur l'homme), mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses caprices³⁸.

C'est pourquoi dans de telles éventualités, il y a lieu de reprendre les éléments fondamentaux de la conception des rapports *entre la loi civile, et la loi morale* tels qu'ils sont proposés par l'Église, mais qui

37. JEAN-PAUL II, *Encyclique Evangelium vitae*, n° 71 ; D.C. 16 avril 1995, t. XCII, n° 2114.

38. *Ibidem*, n° 19, D.C. 16 avril 1995, t. XCII, n° 2114, p. 360.

font aussi partie du patrimoine de la grande tradition juridique de l'humanité

c – Raisons plus générales relevant des idéologies de la pensée occidentale.

Sous la motion de ce qu'on appelle « sécularisme » et surtout des « doctrines utilitaristes » anglo-saxonnes, l'idéologie de la pensée occidentale moderne consiste à séparer arbitrairement *ce qui est public*, considéré comme effectif, rationnel, opératoire, *de ce qu'on appelle le privé* dans lequel il range non seulement l'affectif, le sentiment, les relations matrimoniales et sexuelles, mais aussi la nature humaine et les lois qui la gouvernent : on les prétend opposées à la raison opératoire de l'homme, *considéré dans sa liberté*.

À partir de cette séparation arbitraire, on en déduit que la raison n'est opératoire qu'à condition de ne pas considérer la réalité humaine telle qu'elle est vraiment. Il ne s'agit plus de se référer aux anciennes normes fondées sur une représentation de l'ordre naturel qui, prétend-on, n'existe plus ; mais de considérer la réalité humaine telle qu'elle peut être vue comme *réalité privée affective*, libre d'exercer ses droits de choix, même sur son propre corps (nous en voyons les effets sur les prétentions au droit à l'avortement). Par contre la raison opératoire prétend considérer l'homme dans sa liberté ; mais la liberté ainsi envisagée est celle d'un universel abstrait (la société... l'État), et non celle d'un individu concret, car celui-ci est perçu comme *particulier, irrationnel* même dans ses choix libres, donc relevant du *privé*. « Libre choix » signifie ici que la vie privée elle-même est le résultat d'une construction volontaire du sujet. De la *raison opérationnelle*, qui sert les « réalités publiques », elle ne postule qu'une protection des choix de vie et de comportement, contre le contrôle public et la stigmatisation sociale.

Ici, comme on le voit, l'homme n'est plus considéré comme un être substantiel qui se réalise librement dans le temps, eu égard à l'idée du Créateur qui l'a voulu et aimé et de la fin vers laquelle il tend ; mais il est considéré comme un sujet qui n'est lié à rien, sinon à une autodétermination en vertu de laquelle il se fait lui-même à chaque instant, et se fait ainsi fondement et critère de sa propre mesure. Cette vision unilatérale sur l'homme comme sujet semble avoir oublié que celui-ci est également toujours appelé à se tourner vers une vérité qui le transcende. Sans référence à cette dernière, chacun reste à la merci de l'arbitraire, et sa condition de personne

finir par être évaluée selon des critères pragmatiques fondés essentiellement sur le donné expérimental, dans la conviction erronée que tout doit être dominé par la technique³⁹.

d – Déviations sémantiques artificielles de certains termes par rapport à leur sens originel

Le cas le plus typique se rapporte à l'utilisation récente du terme *genre* (*gender* pour les Anglo-saxons), à l'origine servant très nettement à désigner la bi-polarité (masculin-féminin) de la nature dans la détermination du sexe des humains. À l'origine, ce terme était destiné à désigner l'identité sexuelle dans toutes ses composantes : biologiques, psychologiques, sociales et même grammaticales, en ce sens que la personne humaine ainsi désignée était installée dans son identité sexuelle bio-psychologique, quant à ses choix biologiques, son mode de vie, ses relations interpersonnelles, son idéal social et par sa « façon d'être » reconnue par autrui.

Or, à ce terme traditionnel les auteurs modernes préfèrent celui d'*identité sexuelle*, qui est plus précis. Cela depuis que des courants de pensée, très répandus dans le monde anglo-saxon, tentent de faire dévier subrepticement le terme *genre*, depuis sa signification originelle d'*identité-sexuelle*, vers la signification de *rôle* produit par la pensée humaine, la culture, les constructions sociales qui, selon ce qu'on prétend, créent la vraie nature de tout individu et lui permettent, à volonté, tous les changements possibles dans son identité biologique et même sexuelle. Il n'est donc pas rare de voir dans certains documents le terme anglo-saxon *gender* traduit par celui beaucoup plus restreint et orienté de *psycho-social*.

Il n'est pas nécessaire de démontrer ici, combien de telles « constructions » réalisées par la pensée humaine vont à l'encontre des données réelles de la biologie, et tout simplement de la nature, comme de la technique traditionnelle, pour l'élaboration de concepts juridiques en face de situations nouvelles affectant l'être humain.

39. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio*, n° 5, D.C. 1^{er} novembre 1998, t. XCV, n° 2191, p. 903.

Conclusion

S'il est vrai que traditionnellement l'*utilitas* a toujours eu une place prépondérante dans les énoncés législatifs et jurisprudentiels, le Droit romain nous enseigne qu'elle n'est pas liée à des idéologies, mais bien plutôt à la réalité et surtout à des valeurs plus hautes concernant l'Homme, exprimées par une sagesse philosophique. Cicéron déjà soulignait : « Il est impossible qu'une chose soit utile si elle n'est pas en même temps moralement bonne. Et ce n'est pas parce qu'elle est utile qu'elle est moralement bonne, mais parce qu'elle est moralement bonne qu'elle est utile » (*De Officiis*, III,30). De plus, la sagesse romaine a enseigné la méthode par laquelle des transformations radicales peuvent se faire avec des moyens simples qui ne raidissent pas l'évolution des institutions en formules péremptives. Jamais on n'abolit formellement un système législatif. Jamais on ne coupe le vieil arbre qui peut utilement survivre, mais on lui apporte constamment des greffes nouvelles et vivifiantes⁴⁰.

À l'heure où le continent européen s'efforce de retrouver son unité, il semble naturel qu'il se rapporte aux racines culturelles juridiques et institutionnelles dont il est issu et qui ont formé sa conscience, car elles sont les mêmes, nous l'avons vu, en Occident comme en Orient. Pour ce dernier, les imprévus de l'histoire ont voulu qu'à travers Byzance la partie orientale de notre continent demeure très longtemps fidèle à l'œuvre législative de Justinien, empereur chrétien lui-même dépendant d'une longue tradition juridique antérieure.

L'Occident, pour sa part, nous donne deux exemples remarquables de l'application de ces principes juridiques fondamentaux : d'une part, la réforme législative de l'empereur Constantin au IV^e siècle ; il assimila trois siècles de culture où les Pères de l'Église d'Orient et d'Occident sont entrés en rapport avec les écoles philosophiques pour faire surgir en plénitude ce qui demeurerait encore implicite et en germe dans la pensée des grands philosophes de l'Antiquité⁴¹. À bon droit on a pu dire de lui que son œuvre législative a voulu faire l'avenir avec le passé.

D'autre part, plus près de nous, le Code civil promulgué par l'empereur Napoléon I^{er}. Bien qu'il fût l'héritier de la Révolution

40. Biondo BIONDI, *Il Diritto Romano Cristiano*, t. I, p. 55.

41. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et Ratio*, n° 40.

– *La personne humaine entre « Droit romain » et « Common Law »*

française qui voulait tout abattre, il s'est appuyé largement sur la tradition juridique antérieure grâce à la collaboration de jurisconsultes de grande valeur. Cela ne l'a pas empêché d'imprimer à son texte un caractère conforme à l'esprit des temps nouveaux. Son œuvre législative servie, il est vrai, par ses conquêtes militaires, fut adoptée, et conservée dans l'ensemble des pays de l'Europe occidentale, qui n'ont pas hésité à y retrouver leurs racines culturelles et, pour une part, institutionnelles.

Il paraît donc évident que le même service puisse être rendu présentement aux nations de notre vieux continent qui cherche à reconstituer son unité.

À la suite de transformations culturelles, plus orientées par des rapports économiques et une vision sociologique que par la vérité de l'être humain, il ne faudrait pas que le droit comme la morale, livrés à la subjectivité des opinions, tendent à être une raison fonctionnelle au service de fins utilitaristes de possession et de pouvoir. Notre civilisation moderne en quête de repères ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par l'inculturation opérée par l'Église dans la pensée gréco-latine et son expression juridique.

« Il est donc urgent de redécouvrir l'existence de valeurs humaines et morales essentielles et originelles, qui découlent de la vérité même de l'être humain et protègent la dignité de la personne.

Ce sont des valeurs qu'aucune personne, aucune majorité, ni aucun État ne peuvent jamais créer, modifier ou abolir, mais que l'on est tenu de reconnaître, respecter et promouvoir. ⁴² »

Mgr Bernard de Lanversin est auditeur émérite de la Rote romaine et président honoraire de la Société internationale de droit canonique et de législation religieuse comparée. Il est l'auteur de nombreux articles dans les revues spécialisées, notamment sur médecine et droit canonique.

42. JEAN-PAUL II, Encyclique *Evangelium Vitae*, n° 71.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Libertador 17115, AR-1641 San Isidro.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Guy BEDOUELLE

Antonio Vieira, jésuite et prophète

S I nos cultures en Europe n'étaient pas si cloisonnées, nous devrions tous connaître, et même fréquenter celui que Pessoa a appelé l'empereur de la langue portugaise, le jésuite Antonio Vieira (1608-1697), génie de l'art oratoire, penseur d'une utopie de l'histoire chrétienne, personnage étonnant qui traverse un siècle dont il incarne bien la dimension baroque.

Il ne fallait pas moins que le prince du cinéma portugais, Manoel de Oliveira, celui qui avait déjà tenté, et réussi, à porter à l'écran *Le Soulier de satin*, pour mettre en images l'évocation de ce maître, dans son récent film *Parole et utopie...* Seul ce cinéaste, âgé de 92 ans, pouvait avoir la tranquille audace de présenter une œuvre centrée sur un prédicateur du XVII^e siècle. C'est un peu comme si on faisait un film entièrement consacré à Bossuet, mais il est vrai que l'évêque de Meaux a eu une vie moins exotique que le jésuite portugais, passant son existence entre le Portugal et le Brésil.

Passeur de l'Atlantique

*Quand le fils de Dieu vint exercer sa mission en ce monde,
Il appliqua sa sagesse infinie à la science du salut et à elle seule.
Et non pas pour l'enseigner aux grands de ce monde,*

*Mais aux plus petits, aux plus méprisés, aux plus misérables.
Devant cet exemple, qui voudrait encore être gradé dans une autre
science ?*¹

Antonio Vieira est né à Lisbonne au tout début du XVII^e siècle, alors que la couronne d'Espagne englobait celle du Portugal. Sa famille émigra au Brésil quand il avait à peine six ans. Il reçut donc toute sa formation à Bahia, dans cette immense contrée que les Hollandais protestants n'avaient pas renoncé à conquérir. Entré jeune dans la Compagnie de Jésus, Antonio se consacre à la prédication et à la catéchèse des Indiens².

Lorsque le Portugal retrouve son indépendance en 1640, avec l'avènement du roi Jean IV de Bragance, Vieira fait partie de l'ambassade de vassalité de la colonie brésilienne. Une étroite amitié le lie au monarque, et le jésuite, prédicateur royal, devient un personnage important et un conseiller écouté dans tous les domaines qui peuvent intéresser la morale publique. Il participe à de nombreuses ambassades, préconise le retour des Juifs, et cherche à remédier à la difficile situation économique.

Un conflit interne à la Compagnie de Jésus engage le roi à le laisser repartir au Brésil en 1652. Viennent alors dix ans d'une intense activité missionnaire. Génie pour les langues, le Père Vieira arrive à composer des catéchismes en six dialectes indiens différents. Dans la ligne des glorieuses Réductions jésuites, il s'oppose à l'esclavage des Indiens et n'hésite pas à recourir au roi, se mettant à dos les puissants colons. Désireux de rendre compte personnellement au souverain de la situation, il décide de revenir à Lisbonne. Le 13 juin 1654, en la fête de saint Antoine de Padoue, veille de son embarquement, à Sao Luis de Maranhao, il prononce son célèbre et satirique « sermon aux poissons » qui poursuivent mieux que les hommes

1. Cité par Joao VIEGAS, *La mission d'Ibiapaba. Le père Antonio Vieira et le droit des Indiens*, préface d'Eduardo Lourenço, Paris, Chandeigne, Unesco, 1998, p. 129.

2. Les études biographiques sur Vieira sont celles de Joao Lucio de AZEVEDO, Lisbonne, 1992 (1^{re} éd. 1918) et de Hernani CIDADE, Lisbonne, 1979 (1^{re} éd. 1964). Un bon résumé en français à l'article Vieira du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1994, t. 16, col. 738-744 (José VAZ de CARVALHO) ; on y trouve la liste des éditions des œuvres et des études consacrées à Vieira : en français, signalons les travaux de Robert RICARD et de Raymond CANTEL.

la fin pour laquelle ils sont faits³. Au Portugal, il obtient des lois favorables et l'encouragement de ses idées évangéliques qu'il tente, avec les autres jésuites, de mettre en œuvre au Maranhao, distinct du Brésil à l'époque. Il se heurte à la résistance armée des colons.

La situation politique ayant tourné, Vieira est exilé à Porto puis à Coïmbra et il profite de cette retraite forcée pour se mettre à ses grands ouvrages apocalyptiques et millénaristes, dont le plus important, description d'un Cinquième Empire, porte ce nom merveilleux : *Histoire du futur...* C'est alors que l'Inquisition entre en scène, scrutant les hérésies de ses ouvrages précédents, et le tenant en réclusion. Ses erreurs furent condamnées à la fin de 1667, mais, comme son ancien élève, Pedro II, venait d'accéder au trône, on remit Vieira en liberté et on l'envoya à Rome en septembre 1669. Il éblouit la société romaine qui se pressait pour venir l'entendre à Saint-Antoine des Portugais. La reine Christine de Suède, si réputée pour son intelligence, était une de ses admiratrices, et aurait voulu en faire son confesseur.

C'est l'époque où Vieira défend à nouveau les Juifs, se bat pour la révision de son procès, obtient du Pape d'être exempté de la juridiction de l'Inquisition, et finit en 1681 par traverser pour la septième fois l'Atlantique, se réfugiant à Bahia jusqu'à sa mort, le 18 juillet 1697, à l'âge, exceptionnel pour l'époque, de 89 ans. Défenseur des opprimés, prédicateur étincelant⁴, missionnaire ardent, confident des princes, théologien aventureux, le Père Antonio avait eu une vie bien remplie.

Le défenseur des Indiens

*Pour ce qui touche à la souveraineté de la liberté
Peu importe que la couronne soit de plumes ou d'or
Et l'arc vaut autant que le sceptre⁵*

3. *Le sermon de saint Antoine aux poissons*, édition bilingue de Jean HAUPT, introduction de Hugues Didier, Paris, Chandeigne, Unesco, 1998. Il y a une traduction en allemand, Zurich, Diogenes, 1994, accompagnée d'un portrait biographique de Hugo LOETSCHER, Antonio Vieira. *Portrait eines Gewissens*.

4. Voir par exemple en français l'admirable sermon sur la prédication de la Parole de Dieu, *Le ciel en damier d'étoiles*, introduction de Ines OREKI-DEPRE et François DONAY SOUBIN, Grenoble, 1989.

5. Cité par VIEGAS, p. 174.

L'engagement du Père Antonio Vieira fait évidemment penser à celui d'un autre vieillard, actif en Amérique latine et en Espagne, mais dominicain et vivant un siècle auparavant : Bartolomé de Las Casas. On le sait bien, d'ailleurs, la défense des Indiens n'est pas le souci d'un seul homme au XVI^e siècle, mais de tout un courant d'inspiration thomiste, illustré par des prédicateurs comme Antonio de Montesinos, des hommes d'action comme Las Casas et des penseurs comme Vitoria⁶. Mais Vieira n'est pas un de ces théologiens-juristes qui, tout en les hiérarchisant, respectent les ordres de la nature et de la grâce. C'est un politique doublé d'un visionnaire.

Au XVII^e siècle, comme le montre la législation du Portugal sur les Indiens, toujours changeante, mal ou pas appliquée, la question de l'esclavage et du travail forcé ne cesse de se poser. Même si les déclarations de principe sont acquises en faveur de la liberté naturelle des indigènes, les exceptions sont nombreuses et décrites par catégories, prisonniers d'une guerre juste, hommes déjà esclaves, rescapés sauvés d'une mort certaine, etc. Ainsi Vieira ne remet-il pas en cause l'esclavage en tant que tel, selon une lecture traditionnelle issue d'une interprétation de textes pauliniens (surtout la *lettre à Philémon*), qui lui permet de justifier la servitude des Africains, mais il refuse l'hypocrisie et la ruse qui permettent de déclarer tous les indigènes dans ces situations légitimant l'esclavage.

Vieira, en politique réaliste, n'hésite pas à proposer des compromis qui paraissent satisfaire les colons, mais il s'apercevra rapidement que c'est pour eux seulement un moyen d'arriver à leurs fins. La pensée du jésuite, de cas en cas, peut même apparaître mouvante et ce n'est guère que dans un texte de 1694, alors qu'il est retiré des affaires, qu'on trouve sans doute sa position véritable, théorique au sens où elle se situe en dehors de tout projet politique précis.

Refusant le système espagnol de l'*encomienda* (commende) qui a présidé à la colonisation de l'Amérique centrale par exemple, et que les habitants de Sao Paulo voudraient introduire, Vieira présente la liberté des indigènes comme un droit naturel, car ce qu'on peut voir de leurs mœurs et de leur gouvernement les montre humains et policés : on est ici très proche de la pensée d'un Vitoria. Mais cette liberté naturelle n'est nullement à comprendre dans le sens d'un absolu abstrait, au sens moderne des Droits de l'homme. Vieira

6. VIEGAS, p. 100 ss.

pense que les indigènes peuvent subir certaines contraintes et être mis en tutelle⁷.

Cette tutelle, toutefois, ne saurait être exercée par les colons qui ne voient que leur intérêt ; elle doit l'être par des administrateurs désintéressés comme le sont les ordres religieux, et en particulier la Compagnie de Jésus. Seuls des bergers intègres peuvent faire paître les troupeaux. C'est bien l'idée qui préside aux fameuses Réductions du Paraguay. Seuls des clercs pourront faire prévaloir les droits de Dieu et de l'Église, puisque ce qui compte est le salut de tous. Il s'agit donc d'exercer cette science du salut, la seule qui compte. Les commentateurs de Vieira ont bien remarqué l'aspect théocratique de sa pensée au moment où il paraît si moderne dans sa défense de la liberté des Indiens, qui est essentiellement celle d'être chrétiens. Il y a là une cohérence avec sa pensée millénariste où la nature et l'histoire, la distinction des ordres et des pouvoirs ne jouent, en fait, pas plus de rôle que dans sa pensée sociale.

Le Cinquième Empire

*La plus grande spiritualité n'est pas toujours dans ce qui s'oppose le plus au corps*⁸

La pensée messianique du Père Vieira⁹ est contenue dans trois ouvrages principaux, les *Esperanças de Portugal*, rédigées, nous dit Vieira, dans un canot sur l'Amazone (1659) et deux ouvrages inachevés, l'*Historia do Futuro*¹⁰ commencée vers 1649, précédée d'un *Livro Antepimeiro* en douze chapitres, et la *Clavis Prophetarum* dont Vieira parle pour la première fois en 1663 et dont il reste seulement des fragments.

Même si la lignée des prophéties peut toujours plus ou moins se rapporter à Joachim de Flore, c'est au « sébastianisme » qu'il faut

7. Sur la position peu originale de Vieira sur la traite des Noirs, Antonio-José SRAIVA, « Le père Antonio Vieira, sj, et la question de l'esclavage des Noirs au XVII^e siècle », *Annales. Économies sociétés civilisations*, 22 (1967), p. 1289-1309.

8. *Historia do Futuro* citée par Jean DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une histoire du Paradis*, II, Paris, 1995, p. 216.

9. Raymond CANTEL, *Prophétisme et Messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960.

10. Édition critique de J. van den BASSELAAR, 2 vol., Münster, 1976.

rattacher le millénarisme de Vieira. On sait que le jeune roi du Portugal, Sébastien, mourut à la bataille dite des Trois Rois, le 4 août 1578, mais que des voyants, des prophètes, et l'opinion populaire le croyaient vivant et prêt à réapparaître d'un jour à l'autre, version portugaise de l'archétype du « roi caché »¹¹. Cette attente suscita évidemment de nombreux imposteurs et les élucubrations de quelques prophètes dont Vieira fut certainement le plus talentueux et le plus tenace.

Lorsque le duc de Bragance, Jean IV, prit le pouvoir en 1640 et rétablit l'indépendance du Portugal, Vieira reporte sur lui les espoirs mis dans le retour de Sébastien, par ce qu'il appelle « une ruse céleste ». Le roi devait établir le royaume de Dieu sur la terre par l'instauration du Cinquième Empire, confié au Portugal. Lorsque Jean IV mourut en 1656 sans avoir accompli ce grand dessein, Vieira annonça alors qu'il allait ressusciter, ce qu'il écrivit à sa veuve pour la consoler : ce sont les « espérances du Portugal ».

Mais il fallut bien reporter ces espérances sur le nouveau souverain, Alphonse VI. L'an 1666, chiffre de la bête de l'*Apocalypse*, attendu avec terreur, s'étant passé sans encombre, Vieira échafaude tout un système, fondé sur une interprétation littérale de l'Ancien Testament (en particulier le *Psaume* 65, 9-10 ; *Isaïe* 24, 15 et surtout *Daniel* 7, 14 et 27), accompagnée de citations patristiques tellement manipulées qu'on comprend aisément les inquiétudes de l'Inquisition.

Le Cinquième Empire, « de la terre et sur la terre » est spirituellement régi par le Pape et temporellement gouverné par le roi de Portugal, devenu Empereur d'un monde dont le centre est Lisbonne. C'est le temps de la conversion des Juifs au christianisme, signe eschatologique par excellence, du relèvement de Jérusalem, d'une plénitude de paix, de communion entre toutes les nations. L'Église parvenue à son état de perfection vivra ainsi mille années dans la paix du Christ.

11. Voir Lucette VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, Paris, 1992, et Yves-Marie BÉRCÉ, *Le Roi caché*, Paris, 1990.

L'image en porte-voix

*La vie est ce qui est et l'art ne peut pas non plus fuir ce qui est.
Mais l'art n'est ni défense, ni attaque, ni propagande*¹²

Mais peut-on vraiment faire un film avec tant de sagesse et tant de délire? Manoël de Oliveira a donc relevé le défi et su trouver le style, la manière pour ne jamais ennuyer et montrer toutes les facettes d'un personnage extraordinaire. Trois acteurs connus incarneront les trois âges du jésuite, et Oliveira a, paraît-il, excellé, à jouer des accents portugais et brésilien, selon la période considérée. Vieira parle, prêche, argumente, dispute, réfute, émeut, mettant sa parole, du moins le croit-il sincèrement, au service de la Parole. Cette prééminence du verbe aurait pu étouffer, annihiler l'image. Il n'en est rien grâce à l'ingéniosité, l'imagination et l'audace des prises de vue de Renato Berta, affectionnant, sans maniérisme, les angles les plus inattendus.

Mais cette parole est bien utopique dans son dessein même puisqu'elle prétend vaincre le mal, déjouer les complots et affirmer la vérité par sa seule et éphémère grâce. Il y a de la grandeur dans cette conviction qu'un art, quel qu'il soit, mais aussi celui de la prédication, s'il est porté à une certaine perfection, témoigne du vrai. C'est en cela qu'Oliveira est un grand cinéaste. Il donne à sa réalisation un calme et une amplitude qui font contraste avec la démesure du personnage. L'image se met au service d'une parole qui, en effet, ne cesse de se projeter, de se porter en avant, et semble ne jamais s'épuiser à vouloir rassembler dans l'unité les espaces et les siècles.

Guy Bedouelle, dominicain, est membre de la rédaction de *Communio* en langue française depuis l'origine. Il est professeur à la Faculté de théologie de Fribourg-Suisse, et président du Centre d'études du Saulchoir à Paris.

12. « Parole et cinéma », de Manoël de OLIVEIRA, à propos de *Parole et Utopie*, *Les Cahiers du cinéma*, 555, mars 2001, p. 44.

Tables du tome XXVI (2001)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CH : Suisse ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et Index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ALKOFER	Andreas-Pazifikus	La nature, fondement problématique de l'action	T	3	69-81
ARMOGATHE	Jean-Robert	Deux questions disputées : la nature sacramentel et du diaconat et l'ordination diaconale des femmes	T	2	81-90
ARMOGATHE	Jean-Robert	Loft Story : quelle réalité ?	S	4	115-118
ARMOGATHE	Jean-Robert	De Bédulle à Pascal : lueurs et obscurités du « Dieu caché »	S	5	97-110
ARNOULD	Jacques	Une Parole dans l'histoire	E	6	9-15
AUMONIER	Nicolas	Évolution et finalité	T	3	53-67
BAIUT	Jean-Pierre	Créés pour lui	E	3	7-9
BEDOUELLE	Thierry	Diaconie et diaconat selon Vatican I	E	2	7-13
BEDOUELLE	Guy	Editorial	E	5	9-12
BERRANGER de	Olivier	Antonio Vieira jésuite et prophète	S	6	117-123
BIROT	Antoine	La joie d'ordonner des diacres	T	2	91-97
BOULNOIS	Olivier	Drame divin, côté Père	S	4	97-114
BURNET	Régis	Vers l'abolition de l'homme ?	S	1	115-119
BURNET	Régis	Créées à l'image de l'homme à venir	T	3	11-22
CAGNY de	Olivier	Paul : kérygme à transmettre, foi à faire vivre	T	4	40-48
CAZELLES	Henri	Le diacre dans la liturgie romaine : serviteur de l'évêque, serviteur du peuple chrétien	T	2	53-63
CHALINE	Olivier	Citoyens de deux cités	S	3	95-110
CHALINE	Olivier	La foi est-elle transmissible ?	E	4	5-8
CLERMONT de	Jean-Arnold	Funérailles et transmissions de la foi	T	4	89-96
<i>COMMUNIO</i>	Sylvie	La loi anti-sectes : quels enjeux ?	S	5	111-122
DUJARDIN	Avery	Entretien avec Mgr Dubost	T	4	58-62
DULLES	Alberto	« Je suis devenue une femme de diacre »	T	2	105-108
ESPEZEL	Irene	Tradition : l'authentique et l'inauthentique	T	6	69-77
FERNANDEZ	Irene	Le Christ, Parole du Père	T	1	29-34
		Cassandre	T	3	83-94

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
FIGURA	Michaël	La sacramentalité de la Parole de Dieu	T	1	11-28
GIRARD	René	Conscience et désir mimétique	S	3	111-117
GRAU	Alain	«Diaconie du Christ»: de l'apologie pratique à la catégorie théologique	T	2	29-51
GUGGENHEIM	Antoine	Entre lettre et Esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible aux IX ^e -XIII ^e siècle	D	1	75-88
GUILLON	Paul	Quatre poèmes	S	3	118-122
HENRICI	Peter	Y a-t-il un fondamentalisme catholique ?	S	6	17-27
HILAIRE	Yves-Marie	Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII	T	1	89-99
JÜNGEL	Eberhard	Sacrement et représentation	T	5	77-91
KASPER	Walter (cardinal)	Jésus-Christ – Verbe définitif de Dieu	T	5	13-23
KER	Ian	La prophétie de Newman	T	6	55-68
LANDES	Serge	Vaines pelouses et verts pâturages	S	2	117-122
LANVERSIN de	Bernard	La personne humaine entre «Droit romain» et «Common Law»	S	6	93-115
LAVAUD	Laurent	L'homme pour Dieu	T	3	23-35
LE BOURHIS	Anne-Marie	L'éveil à la foi des tout petits	T	4	80-88
LE GAY	Damien	Un nouveau théologien, Luc Ferry ?	S	1	100-114
LEBRUN	Dominique	Un diaconat réservé aux hommes ?	T	2	65-80
LENA	Marguerite	Le retentissement de l'Évangile sur nos pratiques de transmission	T	4	9-25
LEPROUX	Alexis	Réflexion sur une pratique de la théologie biblique	D	1	61-74
MAMBRINO	Jean	La Pénombre de l'or, poèmes	S	4	119-123
MARION	Jean-Luc	La phénoménalité du sacrement : être et donation	T	5	59-75
MORALES	Xavier	Créés à l'image de l'homme à venir	T	3	11-22
MORALES	Xavier	L'entremise de la foi	T	4	26-39
MORALES	Xavier	L'ange du frere Angélique	S	5	123-127
MOULINS BEAUFORT de	Éric	Parole de Dieu, parole de l'Homme	E	1	5-10
MOULINS BEAUFORT de	Éric	Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme	T	1	35-46
NOUAILHAT	Denise, Yves-Henri	La catéchèse des enfants en France	T	4	63-79
ORELLANA	Juan	Luis Buñuel et cet obscur objet du désir	S	2	109-116
PANNENBERG	Wolfhart	La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie	S	6	79-92
PORTIER	William L.	Le fondamentalisme aux États-Unis : un antimodernisme moderne	T	6	29-44
RANCE	Didier	Lettre à un jeune diacre	T	2	99-104
RATZINGER	Joseph (cardinal)	Jusqu'où porte le consensus sur la doctrine de la justification	T	5	41-57
ROSSEM van	G	Logos et mythe fondamentalisme et symbolisme	T	6	45-54
SEREP	Bénédictete	Éléments d'une transmission théologique de la foi	T	4	49-57
SLESINSKI	Robert	Paul Florensky : le passé n'est pas dépassé	T	5	25-40
TILLJETTE	Xavier	Trinité et création	T	3	37-51
VALLIN	Philippe	La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer	T	1	47-60
VALLIN	Philippe	La position du serviteur	T	2	15-27
ZALESKI	Isabelle	Valeur des états de santé et valeur de la vie vécue dans un état de santé	S	1	120-123

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rennes), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Roland Hureauux, Béatrice Joyeux, Didier Laroque, Laurent Lavaud, Mgr Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Morales, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Dépôt légal : novembre 2001 – N° de CPPAP : 0106 G 80668 – N° ISBN : 2-907212-88-5
– N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication : Olivier
Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim
à Courtry – N° d'impression : 5382.