NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 4 1971

Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale

Bernard SESBOÜÉ (s.j.)

p. 337 - 362

https://www.nrt.be/en/articles/autorite-du-magistere-et-vie-de-foi-ecclesiale-1308

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale

Notre propos dans ces pages est de cerner le rapport entre l'autorité du Magistère, ou autorité dogmatique, et la vie de foi de la communauté ecclésiale. Ce qui revient, en d'autres termes, à traiter du dogme comme d'une fonction vivante dans l'Eglise.

Partons de ce constat : le chrétien ressent couramment aujourd'hui l'exercice de l'autorité de l'Eglise en matière de foi comme quelque chose d'extérieur ou d'extrinsèque à sa vie personnelle. Cette difficulté n'est d'ailleurs qu'un élément de la difficulté globale que connaît actuellement tout exercice de l'autorité dans l'Eglise, dans le domaine de l'éthique comme dans celui de la discipline. De même qu'on ne veut plus, ou qu'on ne peut plus, obéir à des injonctions extérieures qui disent tout de go le permis et le défendu, on ne veut plus, ou on ne peut plus, croire, c'est-à-dire vivre l'obéissance de la foi, à la merci d'une autorité qui semble dire tout de go le vrai et le faux. Et de même que toute détermination institutionnelle dans l'Eglise fait assez spontanément problème, de même la détermination qui est propre à l'ordre du langage, la détermination de la formule ou de l'énoncé dogmatique, se heurte à une résistance spontanée. C'est une banalité de dire que le dogme, dans lequel se concentre le caractère autoritaire de la parole ecclésiale, est maintenant pour beaucoup une pierre d'achoppement. On l'identifie couramment au « dogmatisme », qui en est précisément une déviation au niveau de l'attitude d'esprit ; on y voit quelque chose qui prétend s'imposer abstraitement sans donner ses preuves, qui fait violence à la liberté et à la vie, et qui demeure enfin rivé sur le passé. Bref, il apparaît comme un visage aliéné de notre foi, et nous n'y retrouvons plus **la Bonne Nouvelle, l'« Evangile ».**

C'est sur la base de ce constat que nous voudrions — dans un premier temps de réflexion — essayer de montrer comment nous en sommes arrivés là, en faisant une brève analyse de ce qu'on pourrait appeler la « mentalité dogmatique » qui s'est largement répandue, depuis les temps modernes, dans la réflexion catholique. Puis, nous verrons, par un retour à l'enseignement d'une histoire plus ancienne, qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Nous chercherons enfin à reporter cette lumière de la grande tradition sur notre actualité, en exprimant ce que peut être le rapport vivant de la parole d'autorité au dynamisme communautaire d'une vie chrétienne de foi toujours en mouvement.

I. — Brève analyse de la « mentalité dogmatique »

Cette analyse sera critique et paraîtra sans doute, ici ou là, caricaturale. Nous la simplifions évidemment pour les besoins de l'exposé. D'autres éléments ont certainement joué dans la vie de l'Eglise de ces derniers siècles. Mais enfin ce dont nous parlons a très profondément marqué la vie du catholicisme moderne et nous a tous, plus ou moins, marqués dans notre mentalité. C'est de cela que, non seulement les théologiens, mais aussi la plupart des croyants veulent désormais se défaire. C'est pourquoi il importe de savoir dans quelle mesure cette attitude dogmatique appartient ou n'appartient pas à la vérité de l'Eglise. Les réflexions qui vont suivre aideront, espérons-le, à objectiver les causes du malaise contemporain, et permettront de retrouver une attitude vraie, sereine et positive vis-à-vis de l'autorité dogmatique.

Le phénomène que nous allons décrire est relativement récent : c'est un phénomène typique des « temps modernes », c'est-à-dire, en référence ecclésiale, de l'époque post-tridentine. Il s'est manifesté progressivement à partir du XVII^e^ siècle et s'est intensifié au XIX^e^ et dans la première partie du XX^e^ siècle. Nous l'analyserons à un double niveau, d'abord au niveau de l'*exercice du Magistère,* puis à celui de la *réflexion des théologiens.* Mais nous savons que la prédication courante de la foi en a été, elle aussi, pénétrée.

A. — L'EXERCICE DU MAGISTÈRE

L'attitude défensive adoptée par l'Eglise devant la protestation des réformateurs (on ne disait pas alors « contestation », mais « protestation »), puis, de plus en plus, devant les requêtes du monde moderne, l'a amenée à revendiquer, avec une sorte d'insistance réduplicative, l'autorité dont elle était dépositaire, au lieu de l'exercer bonnement, comme une chose qui va de soi. On assiste alors à une

formalisation du principe d'autorité, celui-ci devenant en quelque sorte un absolu portant en lui-même sa propre justification. Cette formalisation s'accompagne d'un renforcement et d'une centralisation de la vigilance doctrinale, qui prennent un caractère de plus en plus « autoritaire » et l'aspect d'une jalouse surveillance, phénomènes parallèles au renforcement et à la centralisation du gouvernement de l'Eglise dans le même laps de temps.

Ce changement d'attitude — largement conditionné d'ailleurs par une situation historique extrêmement difficile, il faut le reconnaître — est l'expression d'une tentation spécifiquement catholique par rapport au mystère de l'Eglise. Dans la mesure où l'on peut comparer les hérésies et les tentations ecclésiologiques aux hérésies et aux tentations christologiques, on peut discerner dans cette formalisation de l'autorité doctrinale une tentation de « monophysisme » ecclésial (la tentation spécifique de l'ecclésiologie protestante étant de type « nestorien »). Monophysisme en ce sens que la parole de l'Eglise n'est plus du tout considérée dans sa densité et son inévitable relativité de parole humaine, mais est conçue comme parole immédiatement divine dont l'autorité est absolue sous tous ses rapports. Elle n'est plus une expression humaine de la vérité divine, car une identification s'est confusément produite dans les mentalités entre l'autorité légitime, mais fondée, du magistère ecclésial, et l'autorité fondatrice de la Parole de Dieu qui en demeure la norme transcendante.

De nombreux durcissements seront la conséquence de cette formalisation unilatérale. On constate, en particulier, une polarisation de la préoccupation autour des formules ou, plus exactement, une sorte de fixation sur les représentations que véhiculent ces formules. Par suite, le nécessaire équilibre entre la représentation et l'affirmation qui appartiennent à toute expression de la foi, — équilibre que l'on sent si bien respecté chez saint Thomas quand il dit que la foi ne se termine pas aux « énonciables » mais aux réalités, — cet équilibre s'est trouvé rompu. Cette insistance a d'ailleurs produit l'effet exactement contraire à celui qui était visé. Loin d'aider à l'acte de foi, la fixation unilatérale sur les « énonciables », en mettant un frein à la nécessaire activité du langage de la foi, a contribué à jeter une sorte d'opacité sur le contenu de la révélation, à mesure que ces représentations figées s'éloignaient du monde culturel ambiant. Dans un durcissement du même ordre, on a exagéré le côté irréformable des diverses expressions de la foi et l'on a pris l'habitude d'en niveler par en-haut toutes les affirmations : d'où une « inflation » de la norme dogmatique, très préjudiciable à la santé de la foi.

Cette fixation sur les formules recouvre une préoccupation inquiète, parfois maladive, d'un seul aspect de la révélation, de ce que

l'on pourrait appeler son « moment conceptuel ». Il est évident que la révélation en Jésus-Christ comporte cette dimension de vérités (au pluriel) qui doivent pouvoir s'exprimer dans un langage rationnel humain. Mais il est non moins clair qu'il ne s'agit là que d'un élément de la Vérité plénière qu'est le Christ, « le Seigneur qui est, qui était et qui vient », le Seigneur vivant dans son Eglise. Or, cette préoccupation grossissante isole et abstrait le moment de la vérité dogmatique de tout le mouvement vivant de la Vérité qui s'exprime dans le témoignage de la foi. Rappelons-nous ce qui s'est passé, il y a vingt ans encore, au moment de l'encyclique *Humani generis* et des querelles soulevées alors autour de la vérité et de l'analogie de la vérité, etc. Chaque fois qu'un théologien essayait de situer ce moment conceptuel de la foi dans l'ensemble de la vie croyante, il y avait aussitôt une réaction, manifestant toujours la même hantise.

Cette attitude recouvre, de manière pas toujours consciente, une certaine conception de la vérité et de la révélation tellement rétrécie qu'elle en deviendrait fausse dans la mesure où elle serait posée comme une thèse, puisqu'elle réduirait la vérité révélée à un ensemble d'énoncés à garder et à transmettre tels quels. Peut-être est-ce cette déformation qui a donné à l'autorité doctrinale de l'Eglise cet aspect « rabbinique » qui répète et revient sans cesse sur des mots.

Faut-il y voir un rapport de cause à effet ? Constatons, du moins, que ce durcissement sur la formule objectivée s'est accompagné dans la conscience des croyants d'une scission ruineuse entre le côté objectif de la foi, son contenu professé, et son côté subjectif, l'acte de confesser et de rendre témoignage. Or, ces deux côtés sont inséparables et, pour que la foi ait sens, il est urgent de travailler à réduire cette scission.

B. — LE TRAVAIL DES THÉOLOGIENS

Interrogeons maintenant le travail des théologiens : la meilleure manière de le faire est de modeler notre analyse sur la démarche classique en théologie depuis le XVIII[e] siècle. C'est la démarche de la scolastique postérieure qui a marqué l'enseignement théologique courant jusqu'à une période relativement récente. Elle comporte trois temps : 1° l'exposé de la doctrine de l'Eglise ; 2° l'argument d'Ecriture et de Tradition ; 3° la réflexion spéculative.

1[er] temps : l'exposé de la doctrine de l'Eglise

La doctrine de l'Eglise était exposée en fonction de sa détermination la plus récente et la plus développée, au nom de ce principe que **le Magistère est pour le théologien comme pour le croyant la règle**

de la foi la plus proche (*regula fidei proxima*) par opposition à l'Ecriture et à la Tradition qui sont des règles de foi éloignées (*regulae fidei remotae*). Et cette doctrine développée était posée comme une thèse à défendre et constituait le point de départ de l'argumentation et de la réflexion théologiques. Point de départ intemporel, dont la justification première reposait simplement sur le caractère légitime de l'autorité qui imposait la doctrine, puisque le magistère de l'Eglise est l'autorité apostolique authentique. Cette manière de procéder est cohérente avec le développement parallèle de l'ecclésiologie qui centre toute sa réflexion sur les pouvoirs hiérarchiques dans l'Eglise, au point de devenir, selon un mot du P. Congar, une « hiérarchologie ».

Dans la généralisation de cette méthode théologique, la naissance au XIX[e] siècle et la diffusion du fameux livre de Denzinger [1] ont joué un rôle certainement important. Notre intention n'est nullement de critiquer l'utilité de ce recueil de textes magistériels, mais seulement de reconnaître l'influence que son extraordinaire succès a conférée à certains de ses présupposés. A mesure que ses éditions se multiplient, les textes les plus récents et les plus développés du magistère, en particulier les encycliques papales, prennent une place considérable à la suite des documents conciliaires. Malgré les précisions données par le titre qui distingue « les symboles, les définitions et les déclarations sur les questions de foi et de mœurs », la différence d'autorité existant entre ces divers documents n'est pas assez signifiée. La présentation typographique tend à les niveler dans l'esprit du lecteur. Une numérotation continue nous conduit des pre-

---

1. *Denzinger,* désignation courante, du nom de son auteur Henri DENZINGER, donnée au recueil intitulé *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* qui contient sous forme de manuel un choix des documents du magistère jugés les plus importants et les plus utiles pour l'étude de la théologie. H. Denzinger était professeur de dogmatique à l'Université de Wurtzbourg et fit paraître la première édition en 1854. Très vite, le livre dépassa le but pédagogique et scolaire qui était celui de son auteur et fut continuellement réédité, amélioré, amplifié et mis à jour jusqu'à ces toutes dernières années. Le XIX[e] siècle a connu 8 éditions (les 6 premières de Denzinger lui-même ; les 7[e] et 8[e] par Stahl) ; le XX[e] nous conduit déjà à la 34[e] édition en 1967. Les éditeurs successifs seront désormais des jésuites : le P. Bannwart de 1905 à 1921, qui a donné au livre son visage désormais classique ; le P. Umberg de 1922 à 1947 ; le P. Karl Rahner de 1952 à 1960 ; le P. Schönmetzer enfin depuis 1963. Ce dernier a refondu complètement l'ouvrage en fonction des exigences critiques modernes : textes mieux choisis, suppression de documents douteux, révision de certains titres tendancieux, notices historiques plus abondantes permettant de situer l'autorité du texte, numérotation entièrement nouvelle. — On lira avec intérêt l'étude critique, à la fois judicieuse et bienveillante, qu'en a faite le P. CONGAR dans son article : *Du bon usage de « Denzinger »,* dans *Situations et tâches présentes de la Théologie.* Paris, Le Cerf, 1967, pp. 111-133.

Le livre du P. G. DUMEIGE, *La Foi Catholique* (Paris, L'Orante, 2[e] éd., 1969, intégrant les documents de Vatican II) est une traduction et une adaptation de l'ouvrage de Denzinger.

miers symboles de foi et du concile de Nicée jusqu'aux décrets de la Commission Biblique, aux réponses du Saint-Office et à certains discours pontificaux : il y a là une anomalie qui oriente déjà l'interprétation. Le droit de cité quasi universel que s'est acquis l'ouvrage a d'ailleurs fait oublier qu'il s'agit en fait d'un *recueil privé*. Si les documents qu'il donne sont officiels, le choix qu'il en fait n'engage que la responsabilité de ses auteurs successifs et traduit évidemment leur mentalité théologique. L'étude de la variation de ces choix d'une édition à l'autre est sur ce point fort instructive.

Certes, il ne faut pas faire porter aux auteurs du *Denzinger* la responsabilité de l'usage vulgarisé qui a été fait de leur recueil. Mais on peut regretter, avec le P. Congar, et cela jusqu'aux éditions lès plus récentes, l'absence de notes suffisamment abondantes pour porter remède aux dangers inévitablement présentés par un tel rassemblement de documents. L'Eglise n'interdit-elle pas la publication d'une Bible qui ne comporterait pas les notes indispensables ?

En soulignant l'orientation « univoque » du *Denzinger*, le même P. Congar fait cette remarque : « Il reste, à demi-formée, à demi-subconsciente dans l'esprit de l'usager, l'idée qu'il existe, au-dessus des hommes qui essaient de penser et de s'exprimer, les surveillant, les morigénant, les corrigeant, une sorte de super-personne, unique, *le magistère*, qui détermine ce qu'il est permis et ce qu'il est défendu de tenir [2] ». Tel est le point délicat sur lequel nous avons voulu attirer l'attention.

2e temps : l'argument d'Ecriture et de Tradition

La thèse étant posée au départ, il « fallait » que l'Ecriture et la Tradition viennent la rejoindre. On s'est donc adonné à une argumentation de type apologétique où le résultat semblait toujours posé à l'avance, et où l'on cherchait une correspondance immédiate et assez concordiste entre la thèse et des textes rassemblés selon la méthode des *dicta probantia*. On essayait ainsi de faire se rejoindre deux contenus, ou deux états de la doctrine, dont chacun était abstrait du mouvement historique et du monde culturel qui l'avait porté. Le cheminement se faisait à sens unique : on allait de la parole du Magistère à celle de l'Ecriture et à celle de la Tradition, en oubliant de faire le chemin inverse qui va de l'Ecriture et de la Tradition au Magistère et permet d'interpréter ce dernier à la lumière génératrice des attestations primitives de la foi. Quant à l'interprétation exégétique et « désintéressée » de l'Ecriture, elle se constituait en une science à part et évoluait dans un tout autre monde. Il en allait de même pour l'étude technique des Pères et de l'histoire des dogmes.

2. CONGAR, *op. cit.*, p. 124.

Cette distance entre la théologie dogmatique et la requête scientifique allait créer une situation malsaine et, en plusieurs occasions, dangereuse pour la foi. C'est un héritage que nous n'avons pas encore tout à fait liquidé.

3e temps : la réflexion spéculative

Une réflexion spéculative venait généralement conclure la démarche théologique. Elle se constituait le plus souvent, elle aussi, à partir de la parole autorisée du Magistère, considérée à la façon d'un axiome ou d'un principe premier. Sur la base de cette « majeure » de raisonnement, on essayait de tirer des déductions et des conclusions, parfois de construire une systématique. On voyait le progrès de la théologie dans sa capacité à développer des « conclusions théologiques » (nous pensons par exemple à une certaine théologie mariale). On éprouvait une satisfaction devant des affirmations toujours plus poussées et plus précises, flanquées de la note théologique adéquate.

Remarquons d'ailleurs que cette manière de procéder, bien qu'elle soit formellement refusée aujourd'hui, se trouve encore dans certaines argumentations récentes tirées de Vatican II, et cela avec les intentions les plus « ouvertes » du monde. Mais la méthode est la même : à partir d'un texte très particulier, pris comme thèse de base, on déduit, parfois avec beaucoup de générosité, des possibilités théologiques nouvelles, sans prendre le soin de resituer le document dans la totalité de la révélation transmise (*revelatio tradita*) et du mouvement de la foi.

Il est clair que les problèmes qui s'engendraient les uns les autres dans cette réflexion théologique s'avançaient toujours plus loin dans la périphérie de la foi, et qu'ils s'éloignaient sans cesse davantage des préoccupations et des recherches de la communauté chrétienne. Le beau programme tracé par Vatican I à la théologie était pourtant tout différent, quand il demandait à la « raison éclairée par la foi » de chercher une « intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme » (Dz.-Sch., 3016/1796).

Cependant, l'on identifiait volontiers l'orthodoxie avec ce genre de méthode, par opposition aux démarches qui se voulaient plus respectueuses de l'histoire.

*

* *

Concluons cette première réflexion en signalant la série des ruptures et des décrochages qui se sont produits tout au long de cette dérive vers la « mentalité dogmatique ».

La première rupture consiste dans la perte d'une dimension essentielle à l'expérience de la *koinônia* ecclésiale, c'est-à-dire la perte d'une communion vécue entre ce que dit le Magistère et ce que vit le peuple chrétien. La parole d'autorité dans l'Eglise devient une voix étrangère : ce qu'elle affirme a perdu la transparence primitive qui permettait aux bons chrétiens et à leurs communautés de s'y reconnaître spontanément.

La seconde rupture, d'ailleurs corrélative de la première, est la rupture culturelle, la perte de l'homogénéité entre le monde global dans lequel vivent les chrétiens et le langage de la foi. Nous savons combien cette perte d'homogénéité rend difficile la prédication de l'Evangile.

A l'intérieur même de la foi, la rupture intervient, pour employer des mots très inadéquats, mais justifiés à partir du moment où il y a scission, entre théorie et pratique ou, en des termes plus modernes, entre langage parlé et langage vécu, entre discours et expérience.

Sans prétendre avoir analysé toutes les raisons qui conditionnent notre situation actuelle, nous pensons néanmoins que ces diverses ruptures sont largement responsables de l'« hémorragie de sens » qui s'est produite dans tout notre langage de la foi. Nous reprenons cette expression au théologien protestant Widmer, qui fait remonter le point de départ de cette lente hémorragie à la fin du XVI[e] siècle [3]. Nous en constatons le résultat aujourd'hui : les mots de la foi sont devenus exsangues. Un langage doctrinal qui était spontanément signifiant, parce qu'il appartenait à toute une circulation vivante de la foi et reposait sur un large « consensus » de la communauté, est devenu, de fait, insignifiant et fait figure d'idéologie ou de superstructure. Aussi, devant les mots de la foi, nous constatons une perte de confiance. C'est la « crise de la monnaie » dont parlait Robinson : derrière le papier des mots, on cherche en vain l'encaisse-or. Nous trouvons ce même jugement sous la plume de Walter Kasper : « les notions les plus centrales de la théologie, la grâce, le salut, le péché, Dieu, sont aujourd'hui devenues dans une large mesure des vocables derrière lesquels on ne peut plus rien « se représenter » et qui sont dépourvus de base expérimentale ; elles ressemblent souvent à une caution qui n'a plus de garantie dans l'expérience vivante de la foi et de la vie chrétienne à l'intérieur de l'histoire [4] ».

---

3. G. WIDMER, *Sens ou non-sens des énoncés théologiques*, dans *Rev. Sc. Ph. et Théol.*, 1967, p. 652.

4. W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*. Coll. Avenir de la théologie, 3. Paris, Le Cerf, 1968, p. 54.

La crise de confiance dans les mots devient, chez certains à la limite, le refus de toute formulation en tant que telle, de même que dans un autre domaine, on ne critique pas seulement la sclérose de l'institution, mais on refuse toute institution en tant que telle. Parce qu'on a perdu la conscience que chaque croyant ne peut rejoindre avec rectitude la visée chrétienne de la foi sans la médiation de formulations exprimées qui fassent l'unanimité de la communauté ecclésiale, on entend dire aujourd'hui dans certains milieux, soit que les mots ne servent à rien, soit, ce qui revient au même, que tout langage est possible, que tout discours est équivalent, du moment qu'un témoignage de charité lui donne un sens chrétien.

II. — Retour à l'enseignement antérieur de l'histoire

Nous voudrions à présent montrer qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Les recherches menées par plusieurs théologiens, récemment ou même moins récemment, sur la période patristique et le moyen âge ont prouvé que l'attitude ou la mentalité dogmatique étaient tout à fait étrangères à nos pères dans la foi. L'exercice de l'autorité doctrinale dans l'Eglise et la définition d'un dogme particulier en termes précis comportaient tout un relief et s'inscrivaient dans le contexte vivant de la foi de la communauté.

Pour illustrer une situation dont nous avons un peu perdu l'idée, nous prendrons deux exemples ; le premier sera emprunté aux quatre premiers conciles œcuméniques ; le second sera pris du Concile de Trente.

A. — LES QUATRE PREMIERS CONCILES ŒCUMÉNIQUES

Nicée, Constantinople I, Ephèse et Chalcédoine sont les quatre premiers conciles, que l'Eglise ancienne comparait aux quatre évangiles pour exprimer sa vénération à leur égard. Leur autorité fut toujours particulièrement soulignée et, aujourd'hui encore, ils demeurent une large plate-forme d'entente œcuménique. Relevons donc quelques traits caractéristiques qui leur sont communs et mettent en relief l'aspect vivant et concret de la fonction dogmatique dans l'Eglise.

Ils ont été *tout d'abord* un *événement d'Eglise* et leur « célébration » (le mot est très juste) intéressait toute l'Eglise. C'est ce que visait sans doute Jean XXIII quand il souhaitait que Vatican II fût une nouvelle Pentecôte, c'est-à-dire un événement pneumatique pour **toute l'Eglise. Chaque fois, en effet, nous constatons qu'une crise**

est ouverte sur un point essentiel de la foi, qu'elle est largement vécue par le corps de l'Eglise et qu'elle fait concrètement sentir le besoin urgent d'un acte officiel opérant le discernement de la situation et prenant une décision sur le point contesté. La conscience d'une situation historique qui comporte son urgence et à laquelle il faut faire face, rassemble les énergies, et la célébration du concile devient cet événement spirituel où l'Eglise fait une expérience renouvelée et actuelle de sa foi. Elle fait bien plus que d'y prendre une décision théologique, elle y *pose un acte théologal de foi, d'espérance et d'amour* et elle a conscience d'y « faire » et d'y manifester la vérité du salut. Le temps de la crise se change alors en temps de grâce et en *kairos* pour toute la communauté des croyants (ce qui ne veut pas dire que la crise est vite épongée pour autant). Le sens de la décision prise (définition, formule...) demeure alors, dans la conscience de tous, inséparable de l'événement vécu par tous.

Deuxième trait, qui n'est qu'un corollaire du premier : la définition dogmatique, loin de traduire une curiosité doctrinale, reste étroitement *au service de la confession de la foi* et est ressentie elle-même comme un acte de confession. Nous entendons encore le regretté professeur Evdokimov souligner au nom de la tradition orientale le lien très étroit qui existe entre la définition de foi et l'acte liturgique de la communauté qui professe adorer et croire ainsi. On sait d'ailleurs que les toutes premières définitions sont des ajoutes au Symbole de Foi ; les suivantes deviendront des gloses ou des commentaires du même Credo ; celle de Chalcédoine, exposant le mystère de l'unique personne du Christ en deux natures, garde la structure symbolique et se moule sur le « *genre littéraire* » de la *confession de foi dont elle développe* le second article. On voit qu'il n'y a aucune séparation entre l'acte de professer la foi et l'énoncé objectif nouveau que celui-ci se donne. C'est pour demeurer fidèle à elle-même que la confession de la foi éprouve directement le besoin de s'exprimer dans un langage nouveau.

Dans cet esprit, la définition apparaît donc comme la détermination concrète et appliquée de la norme évangélique et de la règle de foi apostolique. Aussi n'éprouve-t-on pas tellement le besoin de la justifier, de souligner que le concile a été régulier et légitime, mais on manifeste tout naturellement la continuité et l'accord profond qui va de l'Ecriture transmise et expliquée par les Pères jusqu'à ce résultat.

Adoptée pour maintenir la rectitude de la confession de foi, la définition est très particulièrement au service de l'unanimité de la communauté dans sa foi. La foi ecclésiale est le « consensus » d'une multitude d'hommes rassemblés en un « nous » et la « confession » (***homologeo***) **est l'expression d'un accord, d'une « homologie ». C'était**

le rôle des premiers symboles de foi, signes de reconnaissance et d'engagement commun, de permettre au « nous » ecclésial de se poser et de s'exprimer. C'est pourquoi les grands symboles orientaux ne parlent pas au singulier, mais au pluriel : nous croyons... La définition veut maintenir cette unanimité au-dessus de toute équivoque ou de toute restriction mentale. Sans quoi il n'y a plus qu'un faux-semblant d'Eglise. C'est d'ailleurs cette préoccupation de l'unanimité qui fonde l'aspect disciplinaire de la définition : il y a des situations où le refus de souscrire à un langage nouveau traduit en fait la perte de la communion dans la foi.

Insérée dans le mouvement continu de la vie ecclésiale, la définition dogmatique — ce sera *le troisième trait* — est à la fois *un résultat et un point de départ* dans l'expérience faite par l'Eglise du sens de sa foi. Elle est en effet le résultat d'une relecture des Ecritures, ce qui lui donne la qualité d'une anamnèse rationnelle, et ce qui fait d'elle un construit. Mais la définition est également un point de départ d'une nouvelle lecture des Ecritures et d'une nouvelle élaboration. Elle n'est pas simplement l'achèvement d'un passé, elle est aussi tournée vers l'avenir. Il est extrêmement suggestif de suivre ainsi le mouvement de réinterprétation, d'approfondissement et de progrès, qui s'institue d'un concile à l'autre. Ce que nous avons pu constater entre Vatican I et Vatican II s'est produit au cours des conciles orientaux de Nicée à Constantinople II en matière trinitaire, et d'Ephèse à Constantinople III dans le domaine de la christologie. La réinterprétation ne procède nullement par déduction, mais elle reprend une doctrine déjà formulée à sa source, dans son origine évangélique, et cherche à l'intégrer dans une perspective à la fois plus large et plus profonde ; elle essaie de réduire l'insuffisance ou l'unilatéralisme de la visée précédente et de restreindre l'inadéquation toujours présente entre la formule professée et le mystère de foi dont elle veut traduire le sens. Chaque concile est une reprise dont on peut dire qu'elle est à la fois fidélité et création. (Aujourd'hui nous avons du mal à comprendre qu'une fidélité puisse être créatrice.) La fidélité au sens s'accompagne d'une grande liberté vis-à-vis des mots, car le souci des conciles a été beaucoup plus de définir un sens que de définir des mots. La fonction médiatrice du langage était parfaitement sentie. Il est vrai que l'on s'est beaucoup battu sur des mots, et parfois de manière interminable. Mais ce combat était nécessaire pour forger un langage, car il n'y avait pas de mots humains tout faits pour exprimer avec la rigueur devenue nécessaire le mystère du Christ. Il fallait donc, par un patient travail d'élaboration, faire évoluer sémantiquement tout un vocabulaire **afin de lui conférer une cohérence dans les significations qui soit**

pure de toute ambiguïté. Cela dit, les mots demeurent des moyens et nous voyons que l'attitude des Pères à leur endroit est beaucoup plus souple que celle de la théologie moderne. Il y a en particulier le fameux exemple du *consubstantiel* (*homoousios*) qui fut condamné au concile d'Antioche en 264 avant d'être défini à Nicée en 325. Il est évident qu'il n'avait pas été condamné au sens où il a été défini ! De son côté, le concile de Chalcédoine a partiellement modifié le vocabulaire christologique d'Ephèse. Nous voyons donc qu'à chaque étape la définition conciliaire est un point de passage — obligé sans doute — sur le chemin du sens vers lequel on essaie de progresser sans cesse.

La réflexion précédente nous a amené à parler du rapport entre les mots et le sens. Les Pères avaient une conscience très lucide — c'est le *quatrième trait* — à la fois de la *distance* qui demeure entre la visée de la définition et la formule dont elle se sert, et d'autre part d'une sorte de *transparence* de l'intention de foi dans le mot adopté. Cette double perception paraît indispensable pour qu'un énoncé doctrinal soit signifiant. Voici, par exemple, comment Athanase s'adresse à ceux qui refusent les mots de Nicée :

> S'ils refusent d'admettre ces mots comme nouveaux et étrangers, qu'ils admettent la doctrine que le concile veut exprimer par ces mots... ; puis, s'ils le peuvent, qu'ils critiquent les mots eux-mêmes. Mais je ne doute pas qu'ayant accepté la doctrine du Concile, ils n'approuvent aussi les mots eux-mêmes. S'ils ne veulent pas réfuter la doctrine elle-même, il apparaîtra à tous qu'ils refusent les mots vainement et sans raison et qu'ils inventent des excuses pour se confirmer eux-mêmes dans leur impiété. Ce fut justement la raison pour laquelle les mots de cette sorte ont été institués... Et puis, si quelqu'un fait une étude attentive, il reconnaîtra que, même si ces mots ne sont pas ainsi dans les Ecritures, du moins la doctrine qu'ils expriment s'y trouve réellement [5].

Ce texte montre clairement la distinction faite entre la doctrine et les mots : la doctrine est celle de l'Ecriture, mais les mots sont critiquables. Cependant, les mots expriment vraiment la doctrine et, dans la situation concrète de la crise arienne, le refus des mots cachait le refus du sens. Il fallait donc imposer ces mots pour garantir l'authenticité et l'unanimité de la foi de l'Eglise.

Cette conscience d'une transparence de l'intention de la foi à travers les mots les plus techniques des définitions conciliaires, nous la retrouvons dans cette expression si forte de Basile de Césarée : « Ne rejetez pas les hypostases (terme grec qui désigne les personnes di-

5. ATHANASE, *Lettre sur les décrets de Nicée*, n° 21, trad. J. Moingt (*P.G.*, 25, 453).

vines) ; ne reniez pas le nom du Christ [6] ». Nous ne pourrions plus dire cela aujourd'hui. Mais dans la crise du langage trinitaire de l'époque, le terme d'*hypostase* s'imposait au nom d'une nécessité de la foi, afin que soit garantie la profession de trois personnes divines vraiment subsistantes et « consistantes » ; sinon, le mystère de l'être du Christ était irrémédiablement atteint.

Il est d'ailleurs instructif de constater le changement de situation culturelle et ecclésiale qui fera avouer à saint Augustin, quelque cinquante ans plus tard, dans le monde latin : « Au demeurant, si l'on demande : *trois quoi ?*, la parole humaine reste parfaitement à court. On répond bien : trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas rester sans rien dire [7] ». Nous prenons là sur le vif le renversement de situation qui se produit souvent dans l'histoire de notre foi entre un moment où une expression revêt une signification transparente et s'impose même au nom d'une urgence élémentaire, et un autre moment où la même expression apparaît opaque ; elle n'est plus qu'un mot employé parce qu'il faut bien dire quelque chose. C'est le signe indiscutable qu'un nouveau travail d'intelligence de la foi s'impose alors. Mais retenons surtout cet accord fondamental qui existait dans l'Eglise ancienne entre la foi et les mots de la foi, et cela dans tout le peuple chrétien : « Les propositions des confessions de foi, dit encore G. Widmer, avaient un sens pour les fidèles ; c'était à partir d'elles et du sens qu'elles prenaient, qu'ils pensaient, agissaient et espéraient... (les énoncés théologiques) étaient signifiants, parce qu'une expérience leur correspondait, expérience qui imprégnait et structurait l'existence des croyants [8] ».

Le *cinquième et dernier trait* sur lequel nous nous arrêterons à propos des anciens conciles peut se formuler ainsi : la définition n'est pas séparable, quant à son sens, de l'*acte de réception* qu'en fait l'Eglise. Les quatre conciles en question ne furent pas des idylles : Nicée engendra cinquante années de schisme et de crise particulièrement violente ; Chalcédoine fut à l'origine de luttes moins aiguës peut-être, mais beaucoup plus durables, et fut regardé par toute une fraction de l'Eglise comme un « concile maudit ». Mais ces luttes, douloureuses et parfois lamentables, témoignent d'un investissement extraordinairement vigoureux de l'acte de croire de tout le corps de l'Eglise et nous montrent que, dans le domaine de la foi

6. Basile de Césarée, *Lettre 207*, trad. Y. Courtonne, Paris, « Les Belles Lettres », 1963, t. II, p. 188.

7. S. Augustin, *De Trinitate*, V, ix, 10, trad. M. Mellet et Th. Camelot, Bibl. August. 15, Desclée De Brouwer, 1955, p. 449.

8. G. Widmer, *Sens ou non-sens des énoncés théologiques*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 1967, p. 650.

comme dans les autres, il n'y a pas de progrès sans affrontement. *Dans un climat souvent confus, il se produit ainsi, après le vote* conciliaire, un mouvement difficile de genèse, au cours duquel se dégagent à la fois le sens vrai de la définition et l'adhésion progressive du corps de l'Eglise. Car au milieu de débats compliqués, l'intelligence du sens continue à progresser ; le travail d'élaboration des concepts déjà définis se poursuit, lève bien des ambiguïtés et efface le caractère prématuré de certaines décisions. Le *consubstantiel* de Nicée, par exemple, était bel et bien nécessaire eu égard à l'enjeu de la contestation d'Arius et à l'urgence d'y faire face ; mais il était aussi prématuré, si l'on considère son degré encore grossier d'élaboration, la difficulté avec laquelle ses défenseurs essayaient d'en rendre compte, et la facilité avec laquelle ses adversaires en tiraient des conclusions insoutenables.

Malgré ses délais et ses lenteurs, cette adhésion du corps différencié de l'Eglise à la même expression de la foi fait une grande unité avec l'événement conciliaire lui-même. Il ne s'agit pas du tout de l'opposer à la ratification papale des actes d'un concile, qui va devenir une loi normale. L'acte du pape nous paraît en un sens l'expression juridique de cette adhésion. Une telle adhésion peut d'ailleurs aller fort loin, par exemple jusqu'à donner valeur œcuménique à un concile qui ne l'a pas été. Nous pensons au cas de Constantinople I qui ne prétendait être, au moment de sa célébration, qu'un modeste concile local. Mais tout le corps de l'Eglise s'est reconnu dans le fameux symbole de foi qui porte son nom ; et c'est pourquoi Chalcédoine l'a solennellement approuvé et l'habitude s'est prise de manière unanime de compter Constantinople I parmi les conciles œcuméniques. Le même phénomène s'est produit vis-à-vis des conciles locaux de Carthage et d'Orange : ils n'ont pas été reconnus comme conciles œcuméniques, mais les décisions qu'ils ont prises ont été reconnues comme normatives pour la foi de toute l'Eglise. Ils ont donc reçu une autorité « de fait » qui dépasse de beaucoup leur autorité de droit.

Cette réception de la parole d'autorité de l'Eglise en matière de foi donne beaucoup à penser : nous venons de l'évoquer au niveau des conciles anciens. Mais le même phénomène se produit — et éventuellement la question peut se poser — au niveau de l'enseignement du magistère ordinaire, pontifical ou épiscopal : le sens, la portée et l'autorité d'un document ne peuvent pas être totalement séparés de la manière dont l'enseignement qu'il exprime est reçu, reconnu et vécu par la communauté chrétienne. Parmi les encycliques du XIX^e^ siècle, certaines constituent un enseignement vraiment commun dans l'Eglise, d'autres sont tombées en désuétude. **Plus généralement, il y a des doctrines constamment reçues à travers**

les générations chrétiennes, et des doctrines qui sont celles d'un temps ; et, bien qu'elles aient été couramment enseignées par les instances responsables de ce temps (par exemple, le droit des papes sur les royaumes), elles n'étaient pas irréformables et l'époque suivante les a abandonnées.

Retenons donc de tout ce développement qu'à l'époque patristique la décision dogmatique s'inscrivait dans un large mouvement de la vie de l'Eglise, comportant un avant et un après, et que sa dimension conceptuelle et verbale n'était pas séparable de toute une circulation de la foi dans la communauté chrétienne.

B. — LES CANONS DU CONCILE DE TRENTE

Venons-en maintenant au second exemple, un peu différent, qui va, lui aussi, nous aider à réfléchir sur ce relief de la parole autorisée dans l'Eglise : il s'agit des canons du Concile de Trente. Nous avons été formés à interpréter comme autant de définitions de foi au sens strict ces canons dogmatiques comportant un anathème. L'enseignement courant posait que la forme même du canon véhiculait une intention de définition au même sens et ayant même valeur, qu'il s'agisse du canon de Nicée, de ceux de Chalcédoine, de Trente ou de Vatican I. Qu'en est-il exactement ?

Pour le savoir, la seule méthode consiste à se reporter à l'intention de chaque concile en la matière. Or, une étude du P. Umberg (détail piquant, il s'agit d'un des éditeurs du *Denzinger*), en 1929, a montré que le Pape Pie VI n'attribuait, au XVIII[e] siècle, une valeur de définition *stricto sensu* qu'à deux canons du concile de Trente (un *sur la justification*, DZ-SCH 1577/817 ; un autre *sur l'Eucharistie*, DZ-SCH 1652/884)[9]. Ce fait ne permet nullement de conclure que seuls ces deux canons sont des définitions au sens plein. Mais cela peut nous rendre, selon un mot du P. Congar, « prudents et réservés[10] ». Et cela nous montre, en tout cas, qu'un pape de la fin du XVIII[e] siècle percevait l'enseignement de Trente dans une mentalité toute différente de la nôtre.

Cette constatation a amené d'autres théologiens à y regarder de plus près et à étudier soigneusement la signification de mots-clés comme : foi, hérésie, dogme, définition, etc., à Trente[11].

Au concile de Trente, le terme de *fides* a un sens beaucoup plus large et compréhensif que celui qui est devenu classique depuis la

9. J. B. UMBERG, *Die Bedeutung der Trienter Lehren durch Pius VI*, dans *Scholastik* 4, 1929, pp. 402-409.

10. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 124.

11. Nous utilisons ici le résumé de ces résultats, donné par le P. P. FRANSEN dans un article sur *L'autorité des conciles*, dans *Problèmes de l'autorité*. Coll. **Unam Sanctam, 38. Paris, Le Cerf, 1962, pp. 93-100.**

fin du XVII[e] siècle et qui a été consacré par Vatican I. A notre époque, « foi » et « dogme de foi » signifient ce qui est révélé par Dieu et qui est présenté comme tel par le Magistère de l'Eglise. La négation d'une telle vérité est formellement l'« hérésie ». Or, à Trente, pour exprimer cela, on employait un autre vocabulaire : on parlait des « articles de foi » (*articuli fidei*), et on pensait pratiquement aux articles du Symbole de foi et à certaines affirmations fondamentales rattachées à ces articles. Il s'agissait de l'unité synthétique de la Parole révélée transmise par l'Eglise et donc irréformable. Le mot *fides* comportait quant à lui une acception beaucoup plus globale débordant le domaine de la révélation : il exprimait tout ce que l'Eglise pouvait, avec une autorité infaillible, proposer comme nécessaire au salut. La formule courante est celle-ci : *ea quae sunt necessaria ad salutem*. Le terme de *fides* comprenait donc non seulement les vérités strictement révélées, mais aussi toutes les « vérités théologiques » tirées par l'Eglise de ces premiers principes que sont les articles de foi, et même parfois les lois ecclésiastiques absolument universelles. En tout ce domaine, l'Eglise ne pouvait faillir dans sa mission. Aussi, quand Trente « définit un dogme » — il emploie souvent cette expression —, le Concile a bien l'intention d'imposer quelque chose comme nécessaire au salut, il n'a pas forcément celle de dire que quelque chose est révélé par Dieu, et par conséquent irréformable ou irrévocable. C'est l'analyse de chaque cas qui permet de discerner avec précision son intention. La problématique générale de son travail est donc tout à fait différente de celle de Vatican I.

Dans les décisions de Trente, la référence à la situation concrète de l'Eglise dans la crise de la Réforme est évidente. Devant une contestation de points majeurs, l'Eglise exprime et définit comment elle vit sa foi, elle dit ce qui s'impose à tout chrétien pour appartenir à l'unanimité de cette foi. Etant donné l'urgence de la situation, l'intention du concile est assez souvent de décrire un périmètre à l'intérieur duquel se trouve quelque chose de très important pour la foi. Il ne cherche pas à isoler le « formellement révélé » comme tel : il n'en a pas le temps et d'ailleurs ce n'est pas sa problématique. Alors, il balise le terrain, cerne les zones sensibles et, pour le faire avec clarté, il impose des formulations. Quelquefois même, il se contente d'affirmer que, dans tel enseignement ou dans telle attitude, l'Eglise ne s'est pas trompée et n'a pas usurpé un pouvoir qui n'était pas le sien (cfr un canon fameux sur le mariage. DZ-SCH 1807/977).

La dimension disciplinaire de l'enseignement de Trente ne doit donc pas être oubliée. Nous employons le mot dans son sens le plus noble et le plus fort, car il s'agissait pour l'Eglise de maintenir l'unité et l'unanimité de sa foi dans une période de crise et de confusion doctrinale. Mais il n'est pas exclu à priori qu'une élucidation

postérieure manifeste la possibilité d'une conciliation entre telle idée nouvelle et la foi commune de l'Eglise, conciliation qui, à l'époque, non seulement apparaissait, mais était impossible. Nous retrouvons une préoccupation analogue dans des interventions récentes du Magistère ordinaire. Dans *Humani generis*, Pie XII dit à propos du polygénisme : « On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée... » (Dz-Scu 3897/2328) ; et sur la base de cette constatation, il interdit au nom de la foi de le tenir dans l'Eglise. Mais cela ne veut pas dire que l'on ne verra forcément jamais comment concilier le polygénisme avec le péché originel. Dans le même sens, les réponses du Saint-Office au début du siècle ne voyaient pas comment concilier l'union hypostatique avec l'absence de vision béatifique chez le Jésus pré-pascal. Or, toute une réflexion théologique concilie maintenant les deux choses.

L'interprétation courante des canons de Trente, à laquelle nous avions été habitués, venait donc d'un report abstrait du concept de « foi » qui est celui de Vatican I — et qui vaut pour les canons de Vatican I — sur les canons de Trente. C'est un exemple typique de l'attitude non-historique qui a contribué à une inflation du sens des affirmations dogmatiques dans l'Eglise.

*
* *

Terminons cette seconde partie par trois réflexions.

La première porte sur l'aspect *absolu ou définitif* et l'aspect *relatif ou réformable* du dogme. Une définition dogmatique est relative en un double sens : elle est historiquement située et datée, et par là même elle comporte une limite ; elle appelle un dévoilement nouveau, non par déduction, mais par intégration. Elle est aussi relative en ce sens qu'elle ne se suffit pas à elle-même en tant que telle. Son sens ne peut être déduit de la pure analyse de son contenu. N'oublions jamais en effet qu'elle n'est pas « le dépôt de la foi » comme tel, mais une formulation autorisée de ce dépôt, ce qui est autre chose. Elle est effectivement relative à toute la manière dont l'Eglise reçoit la révélation de l'Ecriture et de la Tradition et en vit. C'est dans ce contexte ecclésial, qui est son milieu de vie après en avoir été sa matrice, que la définition prend tout son sens, un sens qui demeure ouvert sur l'avenir dans la mesure même où la formule est inadéquate au mystère qu'elle signifie.

La définition dogmatique est définitive (ou « absolue » si l'on veut, mais ce terme est ambigu) dans la mesure où elle est la garantie **nécessaire de la rectitude de la visée de la foi et en tant qu'elle définit**

un sens et une orientation dans l'intelligence de la foi. Elle exclut, d'une part, d'autres sens ou d'autres interprétations possibles comme incompatibles avec le salut révélé en Jésus-Christ ; et d'autre part, elle marque les limites à l'intérieur desquelles l'affirmation de la foi demeure authentique et donc orthodoxe. Dans cet espace, elle exprime vraiment quelque chose du mystère, sans pour autant ni l'épuiser, ni même le contenir. Une élaboration ultérieure et un nouveau langage éventuel devront donc retenir cette vérité et en rendre compte, même si la problématique est tout à fait différente.

Comme on parle beaucoup aujourd'hui de cette tâche de réinterprétation ou de ré-élaboration des dogmes, n'oublions pas que ces deux aspects du dogme, qu'il est si important de distinguer, ne peuvent jamais être isolés comme une chose à côté d'une autre chose : la loi même du langage l'interdit. Nous devons donc admettre que ce qui valait hier vaudra aussi pour demain. Nous devons passer par la nécessité et les limites du langage et nos efforts les meilleurs souffriront toujours d'une inadéquation radicale entre ce qui est dit et ce qui est visé.

La deuxième réflexion porte sur la *hiérarchie des dogmes*. La fonction dogmatique nous est apparue dans un relief complexe, que le passage des conciles anciens à Trente a encore accusé. Il y a une hiérarchie dans le degré d'autorité avec lequel l'Eglise s'est engagée, mais il y a aussi une hiérarchie à l'intérieur du contenu dogmatique : le contenu d'un canon de Trente, à supposer même qu'il exprime une vérité formellement révélée, n'a pas la même portée salutaire que la définition de Nicée sur la divinité du Christ. Ce point, qui n'aurait pas été admis dans l'univers de la mentalité dogmatique, le Concile de Vatican II l'a formellement enseigné dans un texte qui a trouvé un écho très fort chez la plupart des théologiens : « En exposant la doctrine chrétienne, (les théologiens catholiques) se rappelleront qu'il y a un ordre ou une « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, en raison de leurs rapports différents avec les fondements de la foi chrétienne[12] ». Tous les dogmes ne sont pas équivalents par rapport à la règle fondamentale de la foi : l'incidence œcuménique de cette affirmation est considérable.

Voici enfin notre *troisième réflexion* : l'autorité d'une formule dogmatique ne s'exerce pas de la même façon vis-à-vis des contemporains et vis-à-vis des générations suivantes. Dans une situation donnée de crise, on comprend que telle formule soit urgée et imposée à tous, car elle est vraiment indispensable à l'unanimité de la foi.

12. Décret sur l'Oecuménisme, n° 11.

L'insistance sur la confession de tel ou tel mot nouveau de la foi a une raison précise. Et, comme le disait Athanase, le refus des mots traduit alors le refus du sens. Mais, dans la suite, lorsque cette formule ne sera plus au centre de l'actualité ecclésiale — parce que la vérité de foi qu'elle met en jeu est désormais vécue paisiblement, ou parce que son vocabulaire est devenu peu signifiant du fait d'une mutation culturelle, sa valeur comme expression et comme langage ecclésial peut diminuer assez considérablement. Sur le fond, sa valeur « définitive » demeure, la définition reste la garantie d'un sens à maintenir absolument, mais il n'est pas nécessaire pour autant que cet énoncé soit mis en avant de manière prioritaire dans la prédication de la foi. L'éducateur de la foi devra normalement le connaître afin qu'il soit pour lui une référence ferme et une inspiration de sa parole, car jamais son langage ne devra contredire ce sens reconnu par l'Eglise. Mais il pourra garder une grande liberté par rapport aux mots.

III. — La fonction magistérielle dans le temps de l'Eglise

Le début de cet article évoquait le passé récent de l'Eglise en analysant la mentalité dogmatique ; nous avons fait ensuite un saut dans le passé plus ancien en prenant les deux exemples des conciles orientaux et de Trente ; nous voudrions maintenant revenir à notre présent et à l'avenir, en essayant de situer plus complètement la fonction magistérielle et dogmatique dans la totalité de la vie de foi de l'Eglise. Le dogme n'est, en effet, qu'un « moment » d'une vie, au service de laquelle il assure une fonction indispensable. Il importe donc de le réintégrer dans ce réseau vital qui le postule tout en lui donnant sa substance. Du même coup, nous pourrons mieux comprendre la situation et la responsabilité de chaque chrétien comme membre de la communauté ecclésiale cheminant dans la foi.

Pour les réflexions qui suivent, nous rejoindrons certains accents récents de la théologie de la révélation et de la théologie de l'Eglise.

A. — LA RÉVÉLATION : HISTOIRE D'UNE RELATION INTER-PERSONNELLE

Le Christ n'a pas été un professeur enseignant à ses apôtres une série de vérités ou d'énoncés à transmettre sur des réalités qui nous échappent et dont nous n'avons pas la démonstration. Mais il a été le sommet d'une initiative divine d'Alliance qui s'est dévoilée progressivement dans l'histoire sainte, le progrès du dévoilement (révélation) allant de pair avec le progrès de la réalisation (alliance).

La révélation est donc une longue démarche, une Economie, qui cherche à établir une relation inter-personnelle entre Dieu et son peuple ; elle ne peut progresser que dans la mesure où cette relation se noue, ce qui comporte une implication constante entre l'acte divin de révélation et l'acte humain d'adhésion et de confession de la foi. La scène évangélique de Césarée est typique de ce point de vue (*Mt 16,* 18-20).

Certes, la révélation est achevée en Jésus-Christ, mais l'intelligence de son contenu est inépuisable : elle constitue la tâche du temps de l'Eglise. De plus, et ce point capital a été trop oublié dans la théologie de la révélation, Jésus-Christ n'est pas seulement un homme du passé, il est vivant dans l'Eglise d'aujourd'hui. Il est Celui qui est, qui était et qui vient ; il est aujourd'hui « plein de grâce et de vérité » ; il est aujourd'hui « le chemin, la vérité et la vie » et le lien entre ces trois termes dans la même expression n'est pas sans signification. Sa « voix vivante », selon une perspective chère à la théologie allemande depuis Moehler, est l'*Evangile* qui interpelle constamment son Eglise, l'Evangile (avec un grand E) transcendant à toutes ses attestations écrites et donc aux quatre évangiles, l'Evangile qui exerce sur l'Eglise l'autorité suprême.

Pour que l'Eglise demeure constamment enseignée par cet Evangile, le Christ a promis, puis envoyé l'« Esprit de vérité », celui dont le rôle n'est pas de parler de lui-même, mais de « conduire vers la vérité tout entière » (*Jn 16,* 13). Dans cette phrase johannique, se trouvent ainsi dessinés à l'avance l'objet et le programme de toute la tradition et de tout le travail d'intelligence de la foi, à réaliser par l'Eglise jusqu'au retour du Seigneur.

Il y a donc une analogie réelle entre la manière dont la révélation a été transmise en son acte premier, et la manière dont l'intelligence de son mystère et la quête de son sens inépuisable s'exercent dans le temps de l'Eglise. Cette analogie repose sur la cohérence profonde de l'Economie qui est l'œuvre du même Dieu à travers tous les temps. La même implication entre l'intelligence nouvellement reçue et la confession de foi nouvellement actualisée demeure. Ce cheminement dans et vers la vérité tout entière est tendu vers le « pas encore » eschatologique. Il est donc ici-bas toujours inachevé, toujours inconfortable, car l'inadéquation entre le mystère de Dieu en Jésus-Christ et la connaissance que nous en poursuivons dans la foi, demeure irréductible. Mais aussi, il est plein d'espérance, car il est ouvert sur l'avenir. Dans l'univers de la « mentalité dogmatique », tout semblait rivé sur le passé. Bien au contraire, plus l'acte de foi de la communauté ecclésiale sera vivant, traversé de désir et capable d'invention, **plus nous ferons l'expérience de la constante nouveauté de l'Evangile.**

B. — LE PEUPLE DE DIEU, LIEU THÉOLOGAL DE L'INTELLIGENCE DE LA RÉVÉLATION

La révélation de Dieu en Jésus-Christ a été confiée à toute l'Eglise et c'est le corps ecclésial entier qui lui rend témoignage dans la foi. Car c'est, pour reprendre un mot de saint Augustin, la *catholica* tout entière qui est le partenaire de l'Alliance, la *catholica* qui a pour mission de s'agrandir aux dimensions de l'humanité. C'est l'Eglise qui, par le mouvement incessant de la Parole entendue et de la Parole transmise au sein de l'expérience de la foi, progresse dans une intelligence toujours nouvelle de la révélation et en dégage les implications. Toute vérité humaine, d'ailleurs, s'acquiert et se développe dans une communauté et l'Economie de la révélation respecte cette loi.

Le peuple de Dieu — considéré dans sa substance et dans son organicité — est donc le lieu théologal de ce cheminement dans la foi et c'est lui qui est infaillible et indéfectible dans sa foi, selon la promesse du Seigneur. (L'infaillibilité de l'Eglise entière n'est évidemment pas à opposer aux organes hiérarchiques qui l'expriment ; mais, en revanche, ces organes hiérarchiques doivent être considérés dans leur rapport ministériel à cette infaillibilité fondamentale.) C'est pourquoi tout ce qui se vit et s'exprime dans le peuple de Dieu doit être considéré avec une grande attention afin d'être discerné, ce qui est particulier et local étant toujours confronté à ce qui est universel, car telle communauté n'exprime pas forcément la pensée de la *catholica*. En ce sens, au plan méthodologique de la réflexion dans la foi, le peuple de Dieu est un lieu théologique, tout simplement parce qu'il est le lieu théologal du témoignage rendu à la révélation.

L'intelligence et la signification de la révélation sont donc inséparables du « consensus » vécu dans la communauté à son sujet. Nous revenons à cette dimension d'unanimité qui tenait une telle place dans la vie de l'Eglise ancienne. Or, nous touchons là le point où le bât blesse le plus l'Eglise d'aujourd'hui : le tissu concret de la *koinônia* ecclésiale s'est dégradé. La conscience que la communauté est une communion fraternelle et hiérarchique rassemblée par le Christ, la communication spontanée dans la confession de la foi, sont des choses qui n'arrivent plus à s'exprimer et à trouver un langage commun. Nous avons vu comment cela est lié au mode d'exercice de l'autorité doctrinale dans un passé récent. Un lent travail sera nécessaire pour rétablir une circulation et une communication capables de reconstituer un vrai « consensus ». Sur ce point, l'intérêt nouveau pour les questions de la foi qui s'exprime maintenant dans le peuple chrétien, même s'il part de motivations mélangées, semble un élément très positif.

C. — LA FONCTION MAGISTÉRIELLE : DIACONIE DE LA FOI DE L'ÉGLISE

La révélation a été confiée à toute l'Eglise, tel est le cadre, rapidement décrit, dans lequel nous pouvons situer la fonction magistérielle de l'autorité ecclésiastique. Cette fonction est évidemment reliée au tout, et comme toute autorité dans l'Eglise, elle est un service de la communion, une « diaconie » (une *diakonia* au service de la *koinônia* : ces deux termes semblent les catégories fondamentales de l'autorité apostolique dans le N.T., par opposition à celui d'*exousia*, « pouvoir » normalement réservé pour exprimer l'autorité du Christ). L'autorité doctrinale est donc une diaconie de la communion dans la foi, un service de l'authenticité et du « consensus » de la foi de tous.

Car la foi de l'Eglise doit trouver sans cesse son expression et son langage. Si la foi est une vie, l'expression et le langage de la foi doivent demeurer vivants. L'attestation écrite de l'Evangile qu'est « l'Ecriture Sainte » ne peut suffire en tant que telle à cette expression, même si l'on trouve en elle la norme la plus autorisée qui soit de la révélation et de la confession apostolique de la foi. L'Eglise ne peut se contenter de transmettre les mots de l'Ecriture, elle doit parler à son tour et constituer un discours toujours vivant, c'est-à-dire jamais achevé et qualitativement oral, en complémentarité avec la lettre définitive de l'Ecriture. Telle est la fonction de la prédication et de la profession de la foi aux divers échelons de la vie de l'Eglise, fonction qui se reprend à chaque génération, se réinvente au cœur même de la tradition vécue de la Parole de Dieu, et demeure toujours ouverte sur l'avenir. Le Magistère assure la régulation de toute cette expression de la foi, il est le lieu de discernement de son authenticité dans sa confrontation aux problèmes nouveaux posés par l'histoire. C'est ainsi que nous le voyons émerger historiquement et intervenir de sa propre parole, qui demeure essentiellement orale, même si elle se dépose dans des écrits qui demanderont à leur tour de durs efforts d'exégèse. Car la Parole du Magistère est par essence inachevée et en devenir ; définitive sous certains aspects (cfr plus haut p. 353-354), elle n'est pas finie. C'est pourquoi elle se fait entendre périodiquement, en fonction des conditions nouvelles de l'humanité, afin d'exprimer nouvellement la foi authentique et de construire nouvellement l'unité de l'Eglise. Car l'unanimité dans la foi n'est pas une chose qui se conserve simplement, c'est une création toujours à refaire.

Pour s'exercer de manière féconde, le Magistère doit garder un contact étroit avec l'ensemble des réseaux de circulation, de transmission et d'expression de la foi de tout le peuple chrétien. Comme le dit avec une certaine dureté le P. K. Rahner, « un énoncé, qui

doit être qualifié en soi de vrai, ne peut-il pas aussi être prononcé trop rapidement, être présomptueux, ne peut-il pas révéler la perspective historique d'un homme et laisser voir que cette perspective est historiquement conditionnée par le péché, une vérité elle-même ne peut-elle pas être dangereuse, ambiguë, tentatrice, téméraire [13] ... ? » Mais, pour que l'opportunité spirituelle d'une parole réponde à sa vérité, pour que le langage employé soit susceptible d'être vraiment entendu et compris, pour que le Magistère ne fasse pas figure d'intervention étrangère, il faut que le tissu de la *koinônia* ecclésiale se resserre.

Il faudrait encore situer dans ce contexte la tâche du théologien dogmatique. Contentons-nous de cette citation de W. Kasper qui l'exprime avec concision : « La dogmatique a pour point de départ l'exégèse et pour but la prédication missionnaire. Il s'ensuit que le dogme n'est ni le point de départ, ni le but de la dogmatique. La théologie dogmatique n'est pas une simple exégèse des dogmes ou de Denzinger et encore moins une simple apologétique des dogmes. Elle est une fonction de l'Eglise qui renouvelle constamment aux sources son sens dogmatique de la foi et l'exerce au service de sa mission actuelle [14]. »

*
* *

Disons, pour conclure, qu'une tâche immense s'impose à l'Eglise d'aujourd'hui si elle veut sortir de la distorsion historique que nous avons essayé de décrire, et débrider les fixations qui se sont produites. Le *rajeunissement du langage de la foi est en particulier* un problème central. Une question récente de Paul VI à ce sujet nous a rappelé un texte célèbre d'Irénée qui en est presque une réponse anticipée. A la question de Paul VI : « Comment *transvaser* la richesse reçue de l'antiquité et d'un passé proche dans les formes nouvelles ? », Irénée répondait par avance en évoquant « la foi reçue de l'Eglise et que nous gardons, foi qui toujours, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix conservée dans un vase de bonne qualité, *rajeunit et fait même rajeunir le vase qui la contient* [15] ».

---

13. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 7. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, p. 219.
14. W. KASPER, *Renouveau...*, p. 28.
15. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 24, 1, trad. F. Sagnard. Coll. Sourc. Chrét. 34. Paris, Le Cerf, 1952, p. 399.

APPENDICE

À PROPOS DE LA « RÉCEPTION » DE « HUMANAE VITAE »

Le texte qui précède fit primitivement l'objet d'une conférence au terme de laquelle notre auditoire nous posa la question suivante : ce que nous avions dit de l'« acte de réception » d'une décision du Magistère pouvait-il s'appliquer aux difficultés provoquées par la parution de l'encyclique Humanae Vitae? *Nous reproduisons ici notre réponse en soulignant qu'elle ne prétend pas aborder le fond du problème posé à propos de la régulation des naissances, mais qu'elle se borne à deux réflexions concernant, l'une, la manière dont l'autorité s'est exercée dans l'Eglise à cette occasion, l'autre, l'accueil reçu par le document pontifical :*

1. Une raison majeure du malaise provoqué par l'encyclique vient du fait qu'en l'occurrence, un homme seul a décidé. Cela a été ressenti d'autant plus péniblement dans l'Eglise que l'expérience du Concile et la proclamation de la collégialité épiscopale étaient des événements tout récents. Pendant les quatre années du Concile, on avait vu en effet tous les évêques participer à l'élaboration des documents doctrinaux qui devaient engager l'autorité de l'Eglise ; et, bien au-delà d'eux, une circulation d'informations et de réflexions, de désirs et de débats, avait traversé tout le corps de l'Eglise qui, dans son ensemble, s'était vraiment senti intéressé. Il a donc paru très surprenant qu'un homme seul décide sur un point aussi difficile et délicat, qui touche d'aussi près la vie personnelle des fidèles catholiques.

La surprise s'accroît si l'on songe que le Pape Paul VI, à partir de la deuxième session du concile, s'est attaché à ce que les décisions des Pères soient toujours prises à la quasi-unanimité. Manifestant un sens ecclésial très profond, il ne s'est jamais satisfait d'une majorité de justesse. Quand il sentait qu'une minorité consistante maintenait son refus devant un schéma, il renvoyait la question en discussion, afin que des amendements au texte fassent fondre les réticences et permettent à la majorité de s'élargir le plus possible et même de devenir une unanimité morale. Les Pères de la majorité ont reconnu que, dans bien des cas, ce nouveau travail a amené une amélioration très sensible des textes.

Il est donc certain que, si l'ensemble de l'épiscopat avait été partie prenante de l'élaboration de ce nouveau document, d'une part le texte en aurait été meilleur, en particulier quant à la qualité de l'argumentation, au langage et au style ; et d'autre part, l'accueil de l'Eglise eût été tout différent, car le texte aurait été revêtu d'une autorité concrète, ou « de fait », infiniment plus grande. Nous disons cela même dans l'hypothèse où la prise de position de ce document aurait été sur le fond substantiellement la même que celle de Paul VI.

Pourquoi donc un homme qui avait tellement le sens du « consensus » a-t-il agi seul ? A cette question, on peut répondre ainsi : Paul VI a estimé que, sur ce point, il s'était produit une sorte de conditionnement psychologique des évêques eux-mêmes et de l'attitude globale de l'Eglise, à la suite de nombreuses campagnes d'opinion. En conséquence, la liberté spirituelle nécessaire au discernement du problème n'était plus suffisante. C'est pour cette raison que le Pape a consciemment retiré la question à la compétence du concile. Nous **sommes donc en présence d'un acte de discernement spirituel et d'une décision**

prise en fonction d'une situation précise. L'un et l'autre engagent directement la responsabilité et l'autorité papales, pour le meilleur ou pour le pire. Dans la mesure où le Pape a agi ainsi, et dans la mesure où il précise au début de l'encyclique qu'il n'a pas retenu les conclusions de la commission qu'il a consultée, son intervention prend, dans une certaine mesure, la valeur d'un geste « prophétique », avec tous les risques propres à l'expression prophétique, violence du langage, affirmations massives, unilatéralisme du point de vue, en particulier. Paul VI a voulu porter témoignage à la face de l'Eglise en rappelant très vigoureusement une dimension de l'amour qui semble refusée, ou vis-à-vis de laquelle beaucoup sont frappés d'aveuglement.

En parlant ainsi, nous essayons simplement de rendre compte de l'intention et de l'attitude du Pape, parce que cette intention fait partie du sens de ce qu'il dit. A ce niveau, il ne s'agit ni de justifier, ni de critiquer, mais seulement de constater. En tant que Souverain Pontife, Paul VI avait parfaitement le droit d'agir ainsi. Etait-ce la meilleure chose à faire ? A cette question, on ne peut pas encore répondre, et cela nous amène à notre seconde réflexion.

2. Celle-ci concerne le phénomène de réception. Nous vivons actuellement une expérience tout à fait caractéristique de « réception » d'un acte d'autorité du Magistère. C'est un phénomène dont nous n'avions plus conscience, mais qui pourtant appartient à la vie de l'Eglise. Il est parfois, pour ne pas dire souvent, difficile et long, comme nous l'avons observé plus haut. Il semble donc beaucoup trop rapide de dire aujourd'hui, que l'encyclique *Humanae Vitae* est « non-reçue ». Nous sommes en effet dans un processus de genèse qui engage beaucoup plus qu'un an ou deux de réflexion, et qui nous met, pour longtemps encore, dans une situation qui ne peut être réduite à l'alternative du reçu ou du non-reçu.

Paradoxalement, on pourrait dire, à plus juste titre, que l'encyclique ne serait pas reçue, si elle n'avait rencontré aucun écho, si personne n'en avait parlé, si un désintérêt complet l'avait entourée et si, au bout de quelques années, on devait s'apercevoir que c'était une lettre morte qui n'a mordu en rien sur la vie de l'Eglise. Mais ce n'est pas du tout le cas. Les discussions parfois envenimées et les critiques acerbes qui l'ont suivie sont un signe de réaction vitale et d'intérêt profond pour cette question. Tout le monde a senti que c'était un problème grave posé au corps de l'Eglise, un problème d'existence chrétienne.

A notre avis, le sens de cette encyclique est en train de se chercher dans l'Eglise. Il est trop clair que l'unanimité n'est pas faite autour de ce document et l'Eglise ne peut pas s'installer dans cette situation violente. Mais les débats actuels expriment cette genèse du sens. Le dernier mot n'est pas dit et, dans la mesure où il peut y avoir un dernier mot, mûri et définitif, personne ne peut le prévoir ou le connaître dès aujourd'hui. Nous pensons, pour notre part, que ce sens ne se situera pas au terme d'une dialectique du oui ou du non, mais qu'il sera trouvé très vraisemblablement au-delà de la perspective actuelle. Le sens ne va pas mûrir par des déductions, mais par une intégration du point de vue de l'encyclique dans une perspective plus vaste qui apportera une certaine correction par rapport à son aspect unilatéral.

Cette genèse du sens a déjà commencé à travers les différentes lettres des épiscopats. Car c'est un fait capital de l'expérience que nous vivons, que l'intervention épiscopale, qui n'a pas eu lieu *avant* l'encyclique et qui a été sans doute délibérément écartée, s'est produite *après* et qu'elle a été pratiquement exigée par la situation. Non seulement les épiscopats des différents pays ont **exercé un ministère de relais entre la parole du Pape et leurs communautés**

chrétiennes différenciées, mais aussi leurs prises de position et leurs commentaires ont déjà contribué à faire mûrir et « devenir » le sens de l'encyclique. Dès aujourd'hui, on ne peut plus commenter ecclésialement celle-ci en se référant à sa lettre nue, mais on doit tenir compte de l'ensemble de ces commentaires qui ont, eux aussi, autorité dans l'Eglise. Il ne s'agit pas non plus d'opposer les commentaires à l'encyclique, mais de chercher l'unité profonde qui va de l'une aux autres. Et si l'on remarque un certain angle entre la visée des commentaires et celle de l'encyclique, c'est peut-être que nous assistons au début très modeste de ce processus d'intégration et d'élargissement de la position initiale. Remarquons d'ailleurs qu'aucun de ces commentaires n'a été désavoué par le Pape, même parmi ceux dont quelques-uns ont pu dire qu'ils trahissaient sa pensée. Lui-même est très attentif à la manière dont l'encyclique est commentée et expliquée par les évêques et, à leur niveau, par les théologiens — des témoignages en font foi — ; il a également conscience que le dernier mot n'est pas dit et qu'un document futur devra reprendre la chose.

Peut-être dans notre malaise actuel y a-t-il un élément artificiel (ce disant nous ne visons évidemment pas les problèmes posés aux foyers), parce que nous n'aimons pas vivre une situation d'affrontements et de recherches et que *nous voudrions revenir à la situation confortable du Roma locuta est, causa finita est.* Nous sommes gênés du fait que l'on discute la parole du Pape. Mais dans la mesure où cette discussion traduit un désir de la comprendre, elle représente une réaction saine. Cela ne devrait pas être tellement angoissant. Après tout, comme le disait le P. de Lubac en 1944 : « Il n'y a de « paroles d'évangile » que les paroles de l'évangile. Les paroles des encycliques sont paroles d'encycliques : chose assurément très digne, mais autre chose[16] ». Mais cela doit être dit sans agressivité. En 1969, on a rappelé à plusieurs reprises qu'une encyclique n'est pas infaillible : cela va de soi. L'ennui vient de ce que ce rappel s'est fait avec agressivité et jetait une sorte de soupçon sur le document : « s'il n'est pas infaillible, il y a grande chance qu'il se trompe ». Une telle attitude n'est-elle pas le choc en retour de la mentalité dogmatique qui avait effectivement durci l'autorité des encycliques ? Mais ne devons-nous pas sortir de cette bascule entre le tout ou le rien ? Du moment qu'il ne s'agit pas d'une parole absolument définitive, exprimant la vérité d'une *manière parfaitement développée, cela ne veut pas dire pour autant que cette* parole n'a aucune valeur. Elle a la valeur de l'autorité du pape qui y est engagée, elle a donc une autorité suffisante pour constituer une question grave à la conscience de tous les chrétiens.

F - 69 - Lyon 5 B. SESBOÜÉ, S.J.
4, montée de Fourvière

16. H. DE LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Le Caillou Blanc, 1946, p. 63.