NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 3 1992

Donum veritatis. Un document qui donne à penser

Real TREMBLAY (cssr)

p. 391 - 411

https://www.nrt.be/en/articles/donum-veritatis-un-document-qui-donne-a-penser-440

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Donum veritatis »

UN DOCUMENT QUI DONNE À PENSER

Bien des choses ont été dites sur « la vocation ecclésiale du théologien » depuis la parution du document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi qui la concerne[1]. Des bonnes et de moins bonnes. Dans un cas comme dans l'autre, des lecteurs attentifs ont pu se rendre compte que plusieurs de ces remarques étaient souvent de caractère ponctuel, c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas ou peu reliées à la trame du document.

Cette fixation sur les détails au détriment de l'ensemble comporte des dangers évidents. Danger de ne pas percevoir toute la densité positive de données que l'on reconnaît pourtant comme importantes, voire même capitales. Danger aussi de lire ces données à partir de clés herméneutiques qui ne leur conviennent pas et, dès lors, danger de les soumettre à des manipulations qui les vident de leur sens véritable.

Ce n'est pas notre intention de reprendre l'interprétation de chacun de ces points pour en démontrer soit l'insuffisance, soit l'indigence. Un travail de ce genre nous engagerait forcément dans la polémique qui est, en fin de compte, toujours stérile et, par surcroît, contraire à l'esprit et à la lettre du document à l'étude. Notre but est plus fondamental et plus irénique. Il consiste à dévoiler les assises théologiques sur lesquelles repose ce texte de manière à en faire mieux ressortir l'harmonie interne et à faire mieux saisir les proportions et le sens des divers éléments qui le composent. Les fondements d'un édifice sont rarement visibles. Néanmoins, c'est en fonction d'eux que se mesure l'agencement des masses ou des volumes qui donne à la construction sa consistance et sa splendeur.

Nous diviserons notre exposé en deux temps. Dans un premier moment, nous nous attacherons à dégager les données théologiques qui sous-tendent, pour ainsi dire, le document dans son ensemble. Nous les présenterons selon leur enchaînement logique de manière à faire apparaître la cohérence et donc la solidité de la structure

1. Ce document, intitulé *Donum veritatis*, est daté du 24 mai 1990. Il a été présenté à la presse le 26 juin 1990 par le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Cardinal Joseph Ratzinger. Pour le discours de présentation du Cardinal-Préfet, voir *Oss. Rom.* du 27.06.90, p. 1 et 6. — Dans le présent travail, nous nous servirons de la traduction française officielle publiée par la Libreria Editrice Vaticana sous le titre *Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien*

foncière du tout (I). À la lumière des résultats de ce travail, nous fixerons ensuite notre attention sur quelques aspects particuliers de l'Instruction dans le but d'en faire voir l'exacte et la pleine signification (II). Notre critère de choix sera, bien sûr, leur importance, mais aussi et surtout leur apparente difficulté d'interprétation, qui ne doit pas surprendre en un texte qui doit être succinct en dépit de l'ampleur de la matière qu'il embrasse. De la sorte, nous espérons contribuer à mieux faire apprécier un acte du Magistère qui, par le sujet qu'il aborde, est d'une importance capitale pour la vie et la mission de l'Église dans le monde.

I. - La trame du document

Dans un premier moment de notre étude, nous essaierons d'isoler le fil principal de la trame du document et surtout d'en définir la consistance (1). Nous tenterons ensuite de montrer comment chaque élément important de l'Instruction s'y relie de manière plus ou moins immédiate (2).

1. Le fil principal de la trame du document et sa définition

Le fil central auquel se rattachent tous les autres fils de la trame de l'Instruction est le « don de la vérité ». Nous en sommes avertis par le titre du document. En usant d'une autre image, on pourrait dire qu'il est comme la clé de voûte sur laquelle viennent s'appuyer les arcades de la coupole. De quelle « vérité » s'agit-il ? En nous inspirant des nn. 1 et 2 de l'Instruction, il nous semble permis de retenir ce qui suit.

La « vérité » est ici un concept théologique, plus précisément christologique. Elle évoque Dieu lui-même comme mystère tripersonnel de l'Origine qui engendre dans l'Amour. Elle évoque donc l'*agapè*, telle qu'on la trouve manifestée dans la personne du Fils incarné, mort et ressuscité. Dans le même mystère pascal, elle évoque aussi Dieu qui déborde *ad extra* en s'offrant en partage à l'homme. Plus encore, elle évoque Dieu qui réalise en lui-même l'Alliance avec l'homme et qui invite, presse l'homme à y entrer. Autrement dit, elle évoque le Fils se livrant sur la croix au Père dans l'Esprit (cf. *He* 9,14), qui révèle Dieu comme Milieu de l'amour ou Famille et comme Famille de l'homme. Ainsi que l'affirme le document, tout imprégné en l'occurrence de la théologie johannique, la « vérité » tire son origine de Jésus-Christ ; mieux, elle est Jésus le Christ en personne (cf. *Jn* 14,6).

Christique, la « vérité » est présentée comme libératrice, en ce sens qu'elle libère l'homme d'un double esclavage : celui de l'ignorance au sujet de son origine et de sa destinée, et celui du mensonge du péché, qui le persuade qu'il est fait pour une autre destinée que celle d'habiter dans la maison du Père, d'y appartenir comme un fils. À la question des *eschata*, qui déterminent l'existence humaine, est liée la réflexion dont l'Église a reconnu la nécessité dès ses origines. Nous retrouvons ainsi la théologie, sur la définition de laquelle nous aurons à revenir, mais que, pour l'instant, nous voyons située par rapport à la vie de l'homme, en tant que cette dernière est travaillée par les questions relatives à son origine et à son sens ultime.

Cette vérité libératrice est un « don » venant des Trois de la Trinité engagés dans le mystère pascal. L'homme ne peut pas fabriquer cette vérité. S'il peut en deviner les contours du fait qu'il est, en son être et par conséquent en son intelligence, prédisposé dans le *Kyrios* à la communion avec Dieu, il ne pourra jamais de lui-même la définir avec exactitude, ni surtout se la donner. Entre l'homme et Dieu, il y a une distance infinie, que seul Dieu peut combler par un acte d'amour impénétrable, parce que cet amour constitue justement l'Être même de Dieu (cf. *1 Jn 4*, 9.16)[2].

Quel sort subit ce don de la « vérité » libératrice dans le reste du document ? S'avère-t-il être une idée-charnière, ainsi que nous l'avons suggéré par une autre image, ou se présente-t-il comme un bel accessoire, que l'on peut tranquillement laisser de côté sans craindre de manquer l'essentiel ? Voyons les choses de plus près.

2. *Les autres fils de la trame et leur rapport avec le centre*

A. NATURE ET MISE EN ŒUVRE DE LA THÉOLOGIE

La « vérité » dont parle l'Instruction « possède en soi une force unifiante ». Libérant les hommes de leur ignorance au sujet de leur origine et de leur destinée, les rendant fils d'un même Père dans la puissance de l'Esprit du Ressuscité répandu dans leurs cœurs, elle les rassemble pour en faire un « Peuple unique et nouveau ». En retour, la « vérité » est confiée à ce Peuple réuni par elle. Doté de « diverses vocations et charismes », il a la « mission » de la « conserver », de la « transmettre » et d'en « rendre témoignage » dans le monde. On voit très bien ici que, pour ce document, la « vérité » est condition de l'existence du Peuple de Dieu et qu'en revanche le « Peuple de Dieu » est condition de la présence de la

2. **Pour compléter ce paragraphe, voir R. TREMBLAY, *Il Cristo-Verità, dono che rende liberi*, dans *Oss. Rom.* du 22.09.90, p. 1 et 4.**

« vérité » dans le monde. Détacher la « vérité » du dynamisme de communion qui lui est inhérent au profit d'une vérité stérile, régnant indifférente dans des sphères célestes imaginées par l'homme, est pour ce document aussi inacceptable que de séparer le Peuple de la « vérité » qui le façonne, le mesure et l'envoie dans le monde, au profit d'un Peuple qui fait sa vérité. La théologie, qui est un des charismes majeurs dont dispose le Peuple de Dieu pour accomplir sa mission d'approfondissement et de transmission de la « vérité », devra, pour être fidèle à sa tâche, tenir compte de ce lien réciproque de la « vérité » au Peuple et du Peuple à la « vérité » (cf. n. 3 et ss).

La vocation du théologien est de fait définie en lien avec ce double mouvement. D'une part, la théologie naît de l'amour pour la « vérité » reçue dans la foi et elle cherche à la comprendre pour l'aimer davantage. D'autre part, la théologie cherche toujours à comprendre la « vérité », mais pour la donner, la partager, conformément du reste au dynamisme même de la « vérité », qui tend à se communiquer aux hommes créés pour qu'ils la cherchent et la trouvent. Signalons au passage que cette théologie tournée *ad extra*, pour ainsi dire, est explicitement reliée au commandement du Seigneur de faire de toutes les nations des « disciples » (cf. *Mt 28*,19 s.). De la sorte, la théologie apparaît non pas comme une occupation d'esthètes ou d'intellectuels, mais comme une tâche qui a la gravité d'une réponse au mandat apostolique du *Kyrios* (cf. n. 7).

Après avoir précisé la nature de la théologie à partir de sa double origine, où la « vérité » joue un rôle de premier plan, soit qu'elle suscite l'amour qui pousse à comprendre, soit qu'elle oblige à la réflexion pour se rendre communicable, l'Instruction parle de la mise en œuvre de la théologie. Là encore la « vérité » a un mot important à dire.

Comme « objet » de la théologie, elle invite le théologien à intensifier sa vie de foi et à unir recherche scientifique et prière. De la sorte, continue le document, le théologien sera plus sensible au « sens surnaturel de la foi », qui éclaire sa recherche et juge ses conclusions (n. 8). En tête de la liste des moyens[3] dont peut et doit se servir la théologie « pour comprendre la Révélation », figure la philosophie. La place de choix qui lui est réservée vient de l'affinité de la raison humaine avec la « vérité ». Dépassant la raison, comme

3. L'Instruction mentionne aussi les « sciences historiques », les « sciences humaines », les emprunts à la « culture » ambiante. À cet égard, il aurait été souhaitable que l'Instruction cite *Gaudium et spes*, 62 § 2, et cela d'autant plus qu'il y a un accord profond entre les deux textes.

l'Infini transcende le fini, la « vérité » ne se situe pas pour autant en contradiction avec la raison. Elle l'attire plutôt vers elle ou, inversement et vu d'en bas, « la raison est ordonnée à la vérité » (n. 10). Ce rapport articulé de la raison à la « vérité » a des conséquences importantes pour la mise en œuvre de la théologie. Il rend d'abord la théologie possible, car la raison en tant que telle est capable de toucher, d'atteindre la « vérité » et de s'élever, à partir du créé, à la connaissance de Dieu. Il assure ensuite à la théologie sa consistance propre dans la pluralité des moyens dont la raison dispose pour comprendre la « vérité », car, transcendant la raison, la « vérité » est la seule qui puisse déclarer les instruments utilisés par la raison aptes ou inaptes à la rejoindre (cf. n. 10).

Le document clôt sa réflexion sur la théologie en la confrontant à la liberté (cf. n. 11-12). Dans quelle mesure le binôme théologie/liberté se rattache-t-il à la « vérité » ?

De soi, la théologie est la science la plus affranchie qui soit, puisqu'elle a pour objet la « vérité », c'est-à-dire « le Dieu vivant et son dessein de salut révélé en Jésus-Christ » (n. 8). La théologie ne connaît pas la contrainte d'un objet pleinement circonscrit, compris, inventorié. Dans une formule paradoxale, on pourrait dire que plus elle connaît, plus elle connaît qu'elle ne connaît encore rien. De ce point de vue, la seule contrainte qu'elle éprouve et qui souvent la fait souffrir, non par orgueil, mais à cause de l'amour, est l'étroitesse du cœur humain incapable de contenir le Dieu vivant et l'abîme de ses desseins (cf. *Is 40*,12 ss). Si le document ne signale pas explicitement cette notion de liberté, il s'en sert peut-être comme toile de fond lorsqu'il parle de la « liberté de recherche », définie comme « disponibilité à accueillir la vérité », telle que celle-ci se présente à la suite d'une recherche menée selon les canons propres à la science pratiquée. La « liberté de recherche » est comprise ici, non pas comme l'absence de contrainte dans la recherche, mais comme l'adhésion sans réserve à la « vérité » découverte ou dévoilée par la recherche. Cette transparence face à la vérité manifestée présuppose une attitude d'acceptation des lois qui régissent la science pratiquée (ici la théologie), que l'on pourrait aussi appeler « liberté » — remarquons que le document ne le fait pas — en ce sens qu'il y a liberté là où l'on dit oui à ce qui caractérise un être ou une chose. Or la théologie a pour objet la vérité révélée qui est aussi la « vérité » reçue par la foi de l'Église et interprétée par elle « sous l'autorité du Magistère » (n. 12). C'est dire que le oui, condition de liberté, que le théologien dit à l'objet de la science qu'il pratique, doit s'adresser aussi au Magistère et à sa fonction ecclésiale. Il en découle qu'il n'y

aura pas de théologie sans prise en considération du Magistère. Mais avant d'étudier ce rapport, l'Instruction se propose de réfléchir sur le « Magistère des Pasteurs » dans l'Église.

B. LE « MAGISTÈRE DES PASTEURS »

Dans la ligne de notre recherche, trouve-t-on en cette réflexion l'affirmation d'un lien entre le Magistère et la « vérité » et, si oui, quelle en est la nature ?

Trois passages importants de ce nouveau chapitre de l'Instruction vont dans le sens de notre question. Citons-les d'abord : « La signification du Magistère et sa valeur », écrit le document, « ne sont compréhensibles que par rapport à la vérité de la doctrine chrétienne et à la prédication de la Parole véritable » (n. 14). Un peu plus bas : « le service rendu à la vérité chrétienne par le Magistère s'exerce... en faveur de tout le Peuple de Dieu, appelé à être introduit dans la liberté de la vérité que Dieu a révélée dans le Christ » (n. 14). Et enfin : « Ordonnée à veiller à ce que le Peuple de Dieu demeure dans la vérité qui libère, la charge pastorale du Magistère est... une réalité complexe et diversifiée » (n. 20). Ces textes disent donc sans équivoque qu'il y a un rapport profond du Magistère avec la « vérité », que ce rapport est la condition du sens et de la valeur du Magistère et que, défini en termes de service rendu à la vérité, ce rapport est ordonné soit à introduire le Peuple de Dieu dans la « vérité », soit à veiller à ce qu'il y demeure. Tentons de comprendre les choses encore plus à fond.

On peut distinguer, dans le document, deux aspects complémentaires de la théologie du Magistère. Selon le premier aspect (cf. n. 13), le Magistère fait partie des dispositions prises par la « bienveillance de Dieu » pour que la Révélation destinée au salut du monde demeure « toujours dans son intégrité » et qu'elle soit « transmise à toutes les générations ». Plus précisément, les choses se présentent comme suit. L'Église Peuple de Dieu reçoit, par l'Esprit, une « participation » à l'infaillibilité divine. Elle jouit concrètement de cette prérogative par « le sens surnaturel de la foi ». Le Magistère, « en vertu de l'autorité exercée au nom du Christ », est le seul interprète authentique de la Parole de Dieu et ainsi l'unique instance capable de mesurer la qualité proprement divine du « sens de la foi » vécu par le Peuple de Dieu (cf. n. 35).

Dans cette perspective, le Magistère a donc à faire avec la révélation-vérité présente dans le Peuple de Dieu en tant que, par son lien singulier avec le Christ, il veille, soit à l'authentifier, soit à la conserver dans son intégrité. La perspective est ici d'« en bas », c'est-

à-dire que le Magistère juge de la « vérité » déjà existante dans le Peuple de Dieu. Il n'apparaît pas comme le médiateur qui, à partir d'« en haut », transmet la « vérité ».

Selon un deuxième aspect (cf. n. 14), les « Pasteurs de l'Église » sont considérés comme les « successeurs des Apôtres » qui reçoivent du *Kyrios* la « mission » de prêcher l'Évangile à toutes créatures, pour qu'elles parviennent au salut. Dans cette perspective, le Magistère a, de par sa participation à la succession apostolique qui remonte jusqu'au Ressuscité, à « annoncer » et à « exposer » la Parole de Dieu ou à « affirmer », conformément à la nature eschatologique de l'événement Jésus-Christ, le caractère définitif de l'Alliance de Dieu avec son Peuple. En proclamant la « Parole véritable », le Magistère a encore à « protéger » le Peuple de Dieu de « déviations » et de « défaillances » toujours possibles, de même qu'à favoriser les conditions pour une profession de foi authentique en des temps et des lieux divers.

À la lumière de ces deux aspects inséparables l'un de l'autre, on voit mieux que le Magistère tient en définitive son origine du Christ-Vérité lui-même et que, par là, il jouit d'une autorité spéciale pour en être le messager et le défenseur pour le bien du Peuple de Dieu (cf. n. 40). Ainsi donc, s'il n'est que serviteur de la « vérité » ou s'il n'existe que par elle et en fonction d'elle, le Magistère, pourrions-nous ajouter avec l'Instruction, n'est pas une réalité quelconque, mais un « élément constitutif de l'Église » (n. 14), ordonné, pour le dire encore une fois, à ce que « le Peuple de Dieu demeure dans la vérité qui libère » (n. 20) ou à ce qu'il y soit introduit.

C. LES LIENS DE LA THÉOLOGIE AU MAGISTÈRE

Jusqu'à présent, nous avons mis en relief le rapport de la théologie et du Magistère à la « vérité » en tenant compte de leurs « charismes et (de leurs) fonctions différentes » dans l'Église. Ce lien différencié à la « vérité » ne les sépare cependant pas l'une de l'autre. Car c'est dans leur différence justement qu'ils poursuivent un même but : « garder le Peuple de Dieu dans la vérité qui libère et en faire ainsi la 'lumière du monde' ». Bien plus encore : c'est dans ce service commun rendu à l'Église que les deux réalités se rapprochent et se coordonnent. D'une part, « la théologie acquiert, par la réflexion, une intelligence... de la Parole de Dieu... sous la conduite du Magistère ». D'autre part, « le Magistère enseigne authentiquement la doctrine des Apôtres et, tirant profit du travail théologique, réfute, ... propos(e)... » (n. 21). Il y a donc une compénétration et un enrichissement mutuels de la théologie et du Magistère au profit du

Peuple de Dieu, réceptacle de la « vérité » et témoin d'elle dans le monde (cf. n. 40).

L'Instruction n'approfondit pas le rapport du Magistère au théologien. Pour répondre à l'objectif qu'elle s'est fixé, elle s'arrête plutôt au rapport inverse (cf. n. 23 ss). Elle définit d'abord les types d'adhésion du théologien au Magistère selon que ce dernier s'engage dans l'interprétation du donné révélé. En cette mission du Magistère, c'est au fond la « vérité » qui s'affirme dans l'Église selon des degrés d'intensité qui vont de la certitude absolue à une certitude où les « assertions vraies » en côtoient d'autres, « qui sont moins sûres ». Cela est si vrai que, dans cette zone des « interventions prudentielles », où peuvent naître des tensions entre théologiens et Magistère, l'Instruction indique ce qu'il faut faire ou éviter pour arriver à la vérité. Relevons quelques affirmations en ce sens. Aux sentiments d'hostilité et d'opposition doit être préféré le « dialogue », un dialogue régi par l'« unitas veritatis », « là où la communion de foi est en cause » (n. 26). Là où il ne s'agit pas de la doctrine de foi, l'Instruction recommande au théologien de ne pas présenter ses opinions divergentes comme des « conclusions indiscutables », mais d'user de cette « discrétion... commandée par le respect de la vérité » (n. 27). Dans le cas où les difficultés de compréhension persistent, en dépit d'efforts loyaux pour arriver à une entente, c'est « servir la vérité » que de s'adresser aux autorités magistérielles, plutôt que de recourir aux mass media en vue d'exercer une pression sur l'opinion publique (cf. n. 30). L'Instruction présente enfin la « vérité » comme une force qui finit toujours par avoir raison des incertitudes des hommes. C'est la consolation bien réaliste opposée à la souffrance du théologien qui choisit de rester disponible à un approfondissement de la doctrine, même s'il ne peut faire sien, pour des motifs sérieux, un enseignement du Magistère en matières non irréformables (cf. n. 31).

D. LE DISSENTIMENT

L'Instruction se penche ensuite sur « le problème du dissentiment », qu'il faut bien distinguer des « tensions », dont il vient d'être question. À la lumière de ce qui a été dit précédemment, on peut déjà prévoir que « cette attitude publique d'opposition au Magistère » sera en dissonance avec la « vérité ». Mais dans l'espace que notre document lui réserve, le « dissentiment » se trouve-t-il mesuré à la « vérité », évalué explicitement par elle ?

Au chapitre des « causes » lointaines qui expliquent ce phénomène, l'Instruction mentionne l'idéologie du libéralisme

philosophique. Au fond de cette idéologie, il y a la tendance à donner plus d'importance à l'indépendance du jugement qu'à la vérité elle-même. Une doctrine est d'autant plus vraie qu'elle provient des propres forces de l'individu. Le lien à l'autorité de la tradition est vu comme une source d'esclavage et d'obscurantisme (cf. n. 32).

L'Instruction parle aussi des raisons censées justifier le « dissentiment ». Au nom de la légitimité du « pluralisme théologique », par exemple, on argumente de la façon suivante : « les interventions magistérielles éman(erai)ent d'une théologie parmi d'autres, alors qu'aucune théologie particulière ne peut prétendre s'imposer universellement » (n. 34). S'il est exact de constater que le Magistère s'exprime à l'aide d'une théologie particulière, la conclusion que l'on en tire est fausse. Comment cela ? L'« insondable mystère du Christ, qui transcende toute systématisation objective » est la raison d'être de la pluralité des théologies dans l'Église. Mais, pour être légitime, ce pluralisme doit « sauvegarder l'unité de la foi dans sa signification objective ». Ainsi donc, quand le Magistère se prononce en usant forcément d'une certaine manière de faire de la théologie, « la vérité de ses assertions » ne doit nullement être remise en cause ; par-delà l'écorce de son mode de penser, il y a le noyau dur, irréductible de la « signification objective de la foi » ou, ce qui revient au même, de la vérité du Christ.

En faveur du « dissentiment », on s'autorise encore de « l'opinion d'un grand nombre de chrétiens », que l'on prend pour « une expression directe et adéquate du 'sens surnaturel de la foi' » (n. 35). Le document n'admet pas cette simplification des choses. Dans les faits, il y a certes le « sensus fidei » des fidèles, mais aussi la possibilité d'« opinions erronées ». Expliquons rapidement les choses.

Le « sensus fidei » est infaillible parce qu'il est la « propriété » de la foi théologale qui, comme « don de Dieu faisant adhérer personnellement à la vérité », ne peut errer. Remarquons ici que c'est en lien avec la « vérité » donnée en partage par Dieu lui-même que le « sensus fidei » est une instance infaillible dans l'Église. S'il n'en est pas toujours ainsi ou s'il y a possibilité d'erreur dans le Peuple de Dieu, c'est que ce rapport à la « vérité » est perturbé. C'est exactement pour faire face à cette situation que Vatican II ne dissocie jamais « sensus fidei » et « conduite du Peuple de Dieu par le Magistère des Pasteurs »[4]. En s'inspirant du quatrième évangile, le

4. L'Instruction cite en note *Lumen gentium* 12.

document dit explicitement que les interventions du Magistère « aident » alors l'Église à « demeurer dans la vérité ».

Pour justifier le droit au « dissentiment », on évoque aussi la « liberté de l'acte de foi » (n. 36). Cela ne tient pas, pense le document. Car la « liberté de l'acte de foi » ne signifie nullement que le croyant puisse choisir entre le vrai et le faux (et donc s'opposer aux interventions du Magistère), mais que, « conformément à son obligation morale d'accueillir la vérité », il se détermine lui-même pour la vérité. Cette précision conduit l'Instruction à rappeler la doctrine qui exclut de l'acte de foi l'intervention de toute autorité humaine. D'aucuns s'autorisent en effet de ce droit à la liberté religieuse, fondement du respect de tous les droits de l'homme, pour s'opposer aux interventions du Magistère. Penser ainsi, répond le document, c'est « méconnaître la nature et la mission de l'Église », en ce sens que le Magistère tient son autorité du Christ lui-même et que ses interventions sont expressions du mandat du Seigneur d'annoncer à tous « la vérité du salut » qui, du reste, ne s'impose que « par la force de la vérité elle-même ».

Comme on peut le constater, la vérité définie comme « vérité du salut » apparaît encore ici comme un élément structurant de tout ce paragraphe important. L'objet de l'acte de foi est la « vérité ». C'est en raison d'elle que cet acte est libre de toutes pressions extérieures. C'est également en raison d'elle que les interventions du Magistère ne sont pas à compter parmi ces pressions ; par son lien avec le *Kyrios*, le Magistère propose la « vérité », qui ne s'impose que par elle-même.

Dans un paragraphe final (cf. n. 41), le document revient, en un très beau condensé, au thème central de sa réflexion sur « la vocation ecclésiale du théologien » en général et sur le « dissentiment » en particulier. Comme centre vital du Peuple de Dieu dans son ensemble, il y a le Christ, « Parole définitive du Père » et, comme tel, « Vérité qui libère ». Il en résulte que chaque acte d'adhésion à la « Parole » donnée à l'Église et interprétée par le Magistère est en définitive un acte qui s'adresse à la Personne du Christ lui-même et qui donne accès à sa liberté.

La même idée revient tout à la fin de la conclusion de l'Instruction (cf. n. 42). Dans le sillage du premier chapitre, on y ajoute cependant que le Peuple de Dieu, qui demeure dans la vérité et la liberté, « demeure aussi dans le Fils et dans le Père et [obtient ainsi] la vie éternelle, réalisation de la Promesse ». Ce « demeurer » du Peuple dans la vérité et la liberté est le résultat de la confiance réciproque **régnant entre les évêques et les théologiens, serviteurs, selon leur**

charisme spécifique, de la même Parole et du même Peuple. Marie, modèle achevé de l'accueil et du service de la Parole, est leur soutien.

II. - Quelques problèmes particuliers

Donum veritatis n'est donc pas un document disparate où des objets divers seraient assemblés pêle-mêle, sans ordre et sans signification. Au contraire, tous les éléments qui le constituent sont comme les fils d'une trame qui s'entrelacent et se rattachent aux fils de chaîne à consistance bien définie.

À partir de là, nous voudrions maintenant chercher à bien comprendre certains aspects de l'Instruction qui, dans l'ensemble de sa jeune « réception », ont suscité des résistances, voire même des refus. Nous considérerons d'abord la vocation du théologien du point de vue de ce qui l'alimente (1). Nous nous arrêterons ensuite sur le rôle et le sens du Magistère dans l'Église (2) et sur ce qui explique qu'il puisse et doive exercer sa fonction de guide du Peuple de Dieu, non seulement dans le domaine du surnaturel, mais aussi en celui de la nature et de ses lois (3). Enfin, nous essaierons de répondre à la question de savoir comment il se fait que l'Instruction exige des théologiens un « acquiescement de la volonté » à des interventions magistérielles de soi non exemptes de risque de déficiences (4).

1. La vocation du théologien

Bien des commentateurs ont déformé le portrait du théologien présenté par ce document. Il serait intéressant d'en chercher les causes. Mais ce travail nous entraînerait trop loin et risquerait de nous faire sortir du champ proprement dit de nos préoccupations. Essayons plutôt de recueillir l'idée d'ensemble que ces commentateurs se font du théologien, en évitant de tomber dans le piège facile et stérile de la caricature. En contrepartie, nous tenterons de dire ce que l'Instruction nous propose de penser sur la question.

A. D'APRÈS CERTAINS COMMENTATEURS

Pour la plupart des commentateurs défavorables à l'Instruction, la théologie n'est pas d'abord la fonction d'un individu, mais d'un groupe. Le théologien individuel n'existe que par et dans la communauté d'un espace et d'un moment de l'histoire, rassemblée par la Parole de Dieu et vivant d'elle. Il en est, pour ainsi dire, comme la cristallisation

Le théologien opère dans la communauté en s'appuyant sur la vérité de la communauté, celle qui est déjà faite et celle qui est encore à faire. En puisant à cette source, il s'attache à fournir à la communauté les instruments conceptuels et autres destinés à lui permettre de prendre une conscience toujours plus lucide de la vie qui l'habite ; il s'attache encore à développer sa pensée compte tenu des nouveaux défis qui se présentent à elle, à veiller à un meilleur équilibre doctrinal, à proposer la « praxis » où il lui reste à s'engager pour atteindre une liberté toujours plus grande sur les sentiers de l'histoire. Signalons qu'en ce travail, le théologien n'est jamais au-dessus ou en dehors de la communauté. Il se situe en elle et exerce sa fonction avec elle.

Selon cette conception de la théologie, ce que l'on tient pour le « sensus fidei » de la communauté prend une importance capitale. Il est à la base de la vérité possédée par la communauté, qui est, comme nous l'avons déjà indiqué, la source du travail théologique. Malheur donc à qui s'aventurerait à en circonscrire le sens et, en conséquence, à en limiter la portée. Ce « sensus fidei » prend également une importance exclusive. Le Magistère, par exemple, est une instance dont on doit tenir compte, mais pas plus que les autres instances de vérité dans l'Église ; lui accorder un rôle particulier reviendrait à favoriser une conception pyramidale et dépassée de la communauté et surtout à remettre en cause la priorité absolue du « sensus fidei ».

Cette conception de la théologie a pour premier objet l'« humanum » et tout ce qui est de nature à en approfondir la compréhension et la réalisation. L'apport des sciences humaines n'a pas à être confronté à la Parole de Dieu, mais au bien de l'homme. Le principe général plus ou moins avoué est le suivant : Dieu est pour l'homme, et tout ce qui favorise la libération de l'homme ne peut pas être contre Dieu.

En somme, nos commentateurs s'opposent au document à partir d'une définition de la théologie que l'on pourrait qualifier d' « e n b a s ». Le travail du théologien tient ses racines de la vie du Peuple de Dieu déjà existante ou à développer dans le sens d'une plus grande libération des esclavages terrestres d'abord, spirituels ensuite. La vérité qu'il a mission de rechercher, d'approfondir et de faire ne vient pas « d'en haut » ; elle est déjà dans la communauté ou par devant elle, mais jamais au-delà d'elle.

B. D'APRÈS L'INSTRUCTION

La vocation du théologien présentée par l'Instruction a des points de convergence et de divergence avec le modèle précédent. Nous

insisterons ici sur les divergences pour mieux faire ressortir la pensée de l'Instruction.

Au point de départ, il y a le don divin de la vérité transmis par la Parole incarnée du Père. Ce don libère en tant qu'il répond au pourquoi de l'origine et de la fin de l'homme et qu'il l'introduit, après l'avoir libéré du péché, dans la Famille de Dieu. Le Peuple de Dieu est le bénéficiaire de ce projet de l'*agapè* divine (qui se traduit dans le « sensus fidei ») et a reçu la mission de le proclamer dans le monde, afin d'attirer tous les hommes à Dieu. Jouissant d'une « grâce spéciale » dispensée par l'« Esprit de vérité », le théologien s'inscrit dans ce Peuple et s'attache à en réaliser, par sa réflexion, l'aspiration à une conscience plus vive de son être et de sa mission. Comme tel, il dépend du «sens surnaturel de la foi», «règle sûre pour guider sa réflexion et mesurer la justesse de ses conclusions » (n. 8).

Intrinsèquement liés à cette source de vérité, il y a les Pasteurs de l'Église qui, comme successeurs des Apôtres, « reçoivent du Seigneur... la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature » (n. 14, avec une citation de *Lumen gentium*). En raison de leur participation à la succession apostolique et, dès lors, de leur rapport particulier avec la personne du Pasteur par excellence, le Christ *Kyrios* (cf. *Jn 10*,11 ; *Ez 34*,1 ss), les Pasteurs de l'Église deviennent les garants de la vérité, ce qui fait d'eux les seuls interprètes authentiques « de la Parole de Dieu, écrite et transmise » (n. 13). Pour mener à bien sa tâche, le théologien devra aussi tenir compte de cette seconde instance de vérité et même lui attribuer un égard particulier sans, toutefois, négliger ou renier le premier pôle auquel il se rattache.

Une question se pose ici, et elle a été plus d'une fois signalée sous des formes diverses par les opposants à l'Instruction : « Si le 'sensus fidei' est une source authentique de vérité, pourquoi lui en ajouter une autre de si haute importance ? Par là, n'affirme-t-on pas que le 'sensus fidei' n'est pas vrai — ce qui est contradictoire —, ou qu'il y a deux sortes de vérité — ce qui est absurde ? » De toute évidence, la question est mal posée. La bonne manière de la poser, suggérée du reste par l'Instruction elle-même, pourrait être la suivante : le Peuple de Dieu jouit-il toujours et partout de la prérogative du « sensus fidei » ? Ainsi devient-il visible que ce n'est pas le « sensus fidei » en soi qui est jugé ou mesuré par le Magistère[5], mais son existence hic et

5. L'Instruction le reconnaît explicitement comme « propriété de la foi théologale qui, parce qu'elle est un don de Dieu faisant adhérer personnellement à la vérité, ne peut se tromper » (n. 35).

nunc, compte tenu des faiblesses toujours possibles du Peuple de Dieu et de la séduction que certaines idées « mondaines » peuvent exercer sur lui (n. 35). Autrement dit, le Magistère n'évalue pas la densité de la vérité du « sensus fidei » ; il discerne dans quelle mesure il existe de fait dans le Peuple de Dieu en son entier ou en partie à un moment donné de son histoire.

Faisons une autre remarque avant de conclure. On a souvent lu que l'Instruction aurait, dans sa définition de la théologie, dépouillé le Peuple de Dieu de ses droits au profit du Magistère. S'il est vrai que notre document a plus insisté sur le rapport du théologien au Magistère que sur celui du théologien au Peuple de Dieu et plus spécifiquement au « sensus fidei », il n'ignore pas cet aspect essentiel de la vocation du théologien. Il a dit sur le sujet[6] des choses importantes, qu'il ne renie ou relativise jamais dans la suite de sa réflexion. Plus encore. Si le document a accentué un aspect de la vocation du théologien plutôt qu'un autre en raison des besoins de l'heure, il a su maintenir un équilibre de fond que l'on pourrait décrire de la manière suivante.

La vocation ecclésiale du théologien est située en un double foyer de vérité. La vérité existe dans le Peuple de Dieu. La vérité existe chez les Pasteurs. Le milieu naturel du théologien est le premier foyer. Il doit assimiler la vérité ou le « sens de la foi » des croyants, la rendre compréhensible et communicable. Mais vu la situation concrète dans laquelle vivent les croyants ici-bas[7], est-il toujours sûr de refléter la vérité d'où provient sa mission ? Pour résoudre ce problème, dont la solution est une question vitale pour le Peuple de Dieu, qu'il a la tâche de servir en le gardant dans la vérité, le théologien doit écouter les Pasteurs qui, par un don spécial du *Kyrios*, jouissent du charisme d'infaillibilité, qui discerne, confirme ou redresse.

De la sorte apparaît clairement que la vocation du théologien s'inscrit en un ensemble de points lumineux qui proviennent de deux directions. La mission confiée au théologien de réfléchir sur la vérité émane de la vérité présente dans le Peuple de Dieu (l'« en bas »). Mais pour que cette réflexion sur la vérité reflète vraiment la vérité des origines, le théologien doit se référer au Magistère des Pasteurs (l'« en haut »), instance de vérité voulue par le *Kyrios* lui-

6. Voir le n. 6 de l'Instruction avec notre commentaire, p. 5-8.
7. Comme les limites humaines devant la complexité de nouveaux problèmes ou encore la faiblesse due au péché.

même pour authentifier la vérité qu'il a lui-même déposée dans son Peuple.

La théologie se situe en définitive au point de rencontre entre la vérité donnée et celui qui la donne, à la croisée de l'horizontal et du vertical. Sans l'intervention d'« en haut », qui authentifie, la vérité pourrait être manipulée. De par sa pauvreté, l'intelligence humaine, même éclairée par la foi, risque toujours de ternir la gloire de l'Éternel et, en conséquence, la vie de l'homme[8].

2. *Le rôle et le sens du Magistère*

Il ne fait aucun doute que bien des commentateurs critiques de *Donum veritatis* ont manifesté une sorte d'allergie au Magistère. Ils ont vu en lui une menace, lorsqu'il exige une docilité fondamentale à tous ses enseignements.

D'autres ne se sont même pas posé le problème. Ayant ramené l'instance magistérielle au niveau du Peuple de Dieu, ils considèrent le Magistère dans la mesure où ce qu'il proclame contribue vraiment à faire faire la vérité. Sinon, il est tout simplement ignoré comme un partenaire insignifiant.

Allergie et disqualification, deux attitudes qui ne peuvent pas se réclamer de l'Instruction. Comment cela ? Comme nous avons eu l'occasion de le montrer, le document présente le Magistère non pas comme un corps policier, qui commande par la force physique, mais comme une instance spirituelle, qui s'impose par la force de la vérité communiquée par le *Kyrios* lui-même pour le bien de son Peuple. S'il est vrai que cette vision positive de l'autorité du Magistère est plus facile à comprendre et à accepter quand il s'agit d'enseignements positifs que lorsqu'il s'agit d'enseignements réprobateurs, il ne faut pas perdre de vue que ces enseignements ne sont que l'envers des autres ou qu'ils n'émondent que pour le plus grand bien de la Vigne (cf. *Jn 15*,2 s.). Vue sous cet angle, la revendication du Magistère d'être écouté et respecté ne résulte pas d'une volonté de puissance ou de l'arbitraire, mais de la vérité qu'il représente et de l'amour qu'il porte à l'Église.

En lisant le troisième chapitre de l'Instruction, beaucoup ont encore eu l'impression de se trouver en présence d'un Magistère

8. Car, comme le dit saint Irénée, « la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (*Adv. Haer.*, IV 20,7 ; *SC* 100/2, p. 648), du vrai Dieu et non pas d'une idole forgée par les limites de l'homme. Sur le sens exact de la formule de l'évêque de Lyon, voir notre ouvrage : *La manifestation et la vision de Dieu selon s. Irénée de Lyon*, coll. Münsterische Beiträge zur Theologie, 41, Münster, Aschendorff, 1978, p. 11, 67, 144 ss.

envahissant, qui embrasse tout (foi-morale/surnaturel-nature) et se prononce sur tout. Par voie de conséquence, il leur a semblé qu'en dépit de l'intention contraire, le document ne réservait plus rien de propre à la théologie. Pratiquement, le théologien devrait se tenir à l'affût des oracles magistériels et s'attacher à les répéter servilement.

Si, au premier abord, la facture et le but du document semblent justifier une telle impression, il faut lui restituer ses justes proportions. En effet, les divers modes d'intervention du Magistère et les types d'adhésion qui leur correspondent ne touchent en fait que des secteurs bien limités de l'immense champ d'investigation de la théologie. Encore plus limités sont ceux où le Magistère engage son infaillibilité au sens strict. La panique de certains théologiens devant ce document est sans doute attribuable à ce qu'ils ont eux-mêmes réduit leurs recherches à des secteurs qui, pour diverses raisons, ont été récemment l'objet d'une sollicitude particulière de la part de l'autorité ecclésiale. Il faudrait donc savoir apporter les nuances qui s'imposent et éviter de laisser croire que tout le champ d'investigation de la théologie est hérissé de balises magistérielles et que la théologie est sur le point de mourir asphyxiée.

Dans ce contexte, il serait peut-être bon de penser à quelques grands théologiens de notre siècle, qui ont écrit des centaines de pages destinées à rester des monuments immortels dans l'histoire de la théologie sans jamais citer le Magistère. Cela ne signifie pas qu'ils aient été infidèles à la foi de l'Église et qu'ils aient boudé ou repoussé ses Pasteurs. Bien au contraire, tant il est vrai que « la » source de la théologie est la Parole de Dieu « écrite et transmise » (n. 13) et que, par rapport à elle, le Magistère reste secondaire. Il n'est que son interprète, « authentique » (n. 13) il est vrai, mais non moins interprète. Son rôle, comme dit le document, est d'être au service de la Parole (n. 14). Or, au « serviteur », l'on ne demande d'intervenir que dans certains cas, là où, par exemple, la Parole est mal interprétée ou est en danger de subir les manipulations humaines. « Serviteur », le Magistère ne devrait donc jamais être pris pour le « Maître » (cf. *Mt 23*, 8.11) et, dès lors, devenir un mythe ; « serviteur » utile, il devrait être accueilli avec respect et reconnaissance.

3. Le rapport du Magistère à la sphère de la nature

Nous avons déjà signalé en passant que l'Instruction ne limite pas le champ des interventions du Magistère au monde de la grâce, mais qu'elle l'étend au domaine de la nature. À cette observation générale, il faut maintenant ajouter ce qui suit. En examinant avec attention le passage où l'Instruction parle de cette question (cf. n. 16), on se rend

compte qu'il s'agit là d'un type d'intervention de caractère définitif[9], qui a comme objet spécifique non seulement le monde des énoncés dogmatiques, mais encore celui de la morale ou des « actes » en tant qu'ils sont conformes, soit « aux exigences de la foi », soit à celles de la « loi naturelle ». Pour le document donc, le Magistère est compétent aussi en ce qui a trait à la « loi naturelle ».

De toute évidence, nous sommes en présence d'une précision importante qui, du reste, fait écho à d'autres documents magistériels de premier plan, comme l'Encyclique de Paul VI *Humanae vitae*, citée en note. Mais sur quoi se fonde cette précision ? Sur le « lien qui existe entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption », dit l'Instruction. La réponse est claire, mais elle n'est pas expliquée. Pouvons-nous le faire en nous inspirant de la christologie sous-jacente à l'ensemble du document[10] ? Nous croyons que oui. Ainsi donc comment faire comprendre qu'il existe un rapport entre l'« humanum » et le « divinum » ou, si l'on préfère, entre la nature et le surnaturel, de manière à justifier la compétence du Magistère en matière de loi naturelle ?

Dès ses premières lignes, l'Instruction nous met en présence d'une scène impressionnante et significative. Elle nous dépeint l'homme cheminant à la recherche de son identité, accompagné du Ressuscité (cf. n. 2). Comme il l'a fait pour les disciples sur la route d'Emmaüs (l'Instruction renvoie à *Lc 24*,15), le Christ se dévoile progressivement en son mystère pascal et ainsi répond aux questions existentielles de l'origine et de la fin qui tourmentent le cœur de l'homme (cf. n. 1) : l'homme est destiné à être fils adoptif du Père et donc membre de la Famille trinitaire, qui lui procure la liberté (cf. n. 36).

Cette destinée n'appartient pas à la consistance originelle de l'homme, puisqu'elle est, dans le Logos incarné, mort et ressuscité, le fruit de l'amour insondable et absolument gratuit du Père. Mais pour que l'homme puisse pénétrer si profondément dans l'intimité des Trois, il fallait qu'il y ait, dès le commencement, une appartenance de l'homme à Dieu ou que l'homme soit issu, comme

---

9. Le texte de l'Instruction est le suivant : « Le devoir de conserver saintement et d'exposer fidèlement le dépôt de la divine Révélation implique, de par sa nature, que le Magistère puisse proposer 'd'une manière définitive' des énoncés qui, même s'ils ne sont pas contenus dans les vérités de foi, leur sont cependant intimement connexes, de sorte que le caractère définitif de telles affirmations dérive, en dernier ressort, de la Révélation elle-même » (n. 16). Remarquons que la qualité de l'intervention magistérielle aboutit à des affirmations qui jouissent d'un « caractère définitif ».

10. Nous nous inspirons ici de ce que nous avons dit plus haut aux p. 393-396.

le dit si bellement saint Irénée, de la « Main de Dieu », entendons « de son Verbe »[11]. Dans le cas contraire, Dieu se serait emparé du domaine d'un autre en visitant l'homme ; il ne serait pas « venu chez les siens ». Pour la même raison, il fallait encore qu'il y ait une parenté ou une harmonie entre ce qu'est l'homme en lui-même et la destinée que Dieu lui réservait dans son amour ; autrement, il y aurait eu discontinuité totale entre l'homme et le don de Dieu. Comment définir cette « parenté », cette « harmonie » ? À la lumière de la vocation à la filiation adoptive (cf. n. 36), on peut la circonscrire en termes de personne, de sujet ouvert sur la totalité du réel (plan horizontal) et finalement sur la transcendance (plan vertical), de relation indéterminée avec l'Infini, bref, de fils en creux.

À ces deux éléments destinés à rendre compte du lien entre l'ordre de la création et celui de la rédemption, il faut en ajouter un troisième, qui se situe encore plus en amont et qui est, en définitive, fondateur des deux autres. Dans le Nouveau Testament, le Logos créateur est identifié à Jésus ressuscité, à la suite de l'expérience de la résurrection et de la réflexion déclenchée par elle. Celui qui désormais post-existe en Dieu par suite de sa résurrection d'entre les morts est le même qui pré-existe en lui depuis toujours, pourrait-on dire, pour résumer la réflexion de l'Église primitive cristallisée dans les christologies de Paul et de Jean. Cette unité de l'*Eschatos* et du *Prôtos* (cf. *Ap 1*,17 ; 2,8), nouée et dévoilée à partir de ce qui est eschatologique-définitif, a un impact au plan de l'anthropologie. Le *Kyrios* crée en inscrivant dans l'homme une espèce d'élan, de désir, de prédisposition à la filiation adoptive effective, qui explique — pour revenir à notre texte de départ — qu'il soit toujours en route à la recherche de son origine et de sa destinée.

S'il y a un lien si profond entre la rédemption et la création — nous pouvons maintenant renverser l'ordre de ces deux réalités —, au point que la première assume la seconde, non pour lui faire violence, ni pour en nier la consistance[12], mais pour l'accomplir par surplus, il est clair que le Magistère, qui tient sa source d'« en haut », du

11. Cf. *Adv. Haer.*, III 21,10 ; *SC* 211, p. 428 ; *Adv. Haer.*, V 15,2 ; *SC* 153, p. 204 ; *Adv. Haer.*, V 16,1 ; *SC* 153, p. 214. Pour une excellente présentation de ces textes, voir H.-J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis, coll. Münsterische Beiträge zur Theologie, 40, Münster, Aschendorff, 1976, p. 193 ss.

12. Comme c'est le cas, par exemple, dans la concentration christologique de Karl BARTH ; cf. *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1942, t. II/2, p. 258-264, 390 ss ; 1945, t. III/1, p. 46 s., 207 ss ; 1948, t. III/2, p. 47 ss, 158 ss, 262 s. ; 1957, t. III/4, p. 45 ss, 166 ss, 386 ss ; 1959, t. IV/3, p. 124 ss.

Ressuscité, a un mot à dire sur les lois qui régissent la nature ou la création. Lui contester cette compétence serait en définitive remettre en cause l'Alliance de Dieu avec l'homme soudée à jamais dans le Verbe fait chair désormais assis à la droite de son Père.

4. La promesse de l'assistance de l'Esprit Saint faite aux Pasteurs

L'idée d'un Magistère qui tient son origine d'« en haut », du *Kyrios*, nous conduit tout spontanément à une autre question, qui a connu une certaine vogue après la parution de l'Instruction. L'occasion immédiate en est la position du document qui réclame « l'adhésion des fidèles » (n. 17) et, plus spécifiquement, « la volonté d'acquiescement loyal » du théologien à l'enseignement du Magistère « en matière de soi non irréformable » ou dans « le domaine des interventions d'ordre prudentiel » (n. 24). La question est donc la suivante : comment Rome peut-elle revendiquer un tel type d'adhésion à l'égard d'interventions magistérielles qui sont non seulement susceptibles d'erreur, mais qui ne furent et ne sont de fait pas exemptes de déficiences ? L'Instruction n'exigerait-elle pas l'impossible : adhérer à des énoncés qui sont, sinon carrément faux, du moins fortement entremêlés d'inexactitudes ?

La question est de toute évidence mal posée, en ce sens qu'elle est étrangère à la lettre et à l'esprit de l'Instruction. En réalité, si l'on examine avec attention l'ensemble du passage où se situe la revendication incriminée, on arrive forcément à des conclusions bien différentes. En effet, le document demande au théologien l'acquiescement de la volonté aux interventions magistérielles d'ordre prudentiel, parce qu'il situe ce type d'intervention dans le sillage ou dans la suite des autres types d'intervention jouissant sans aucun doute de l'assistance de l'« Esprit de vérité » promise par le Seigneur. Le raisonnement sous-jacent est dans l'ensemble le suivant : si l'Esprit est promis aux Pasteurs de l'Eglise dans des interventions d'importance majeure, il est aussi présent en celles de caractère mineur. Autrement dit, l'Esprit n'est pas tantôt présent, tantôt absent aux Pasteurs, selon que l'on a affaire à des types plus ou moins importants d'intervention. Conformément à la promesse du Seigneur lui-même, il leur est toujours présent, selon différents degrés d'intensité si l'on veut, mais toujours présent. Ou encore : il n'y a pas de moments de la vie ecclésiale où l'Esprit laisserait le Magistère à lui-même et d'autres où il serait avec lui. Il est sans cesse auprès de lui selon les circonstances et les besoins. Si bien que l'on pourrait inverser les choses et émettre le principe suivant : si l'Esprit **n'assistait pas le Magistère *partout*, il ne l'assisterait pas *du tout*.**

C'est en raison de cette foi de l'Église en « l'assistance divine dans l'exercice intégral de sa mission » (n. 24) que l'Instruction requiert des fidèles en général et des théologiens en particulier l'adhésion aux enseignements magistériels d'ordre prudentiel.

Cela dit, précisons un autre point pour rendre pleinement compte de ce document et repousser certains jugements profondément injustes portés sur lui. En raison même de la nature prudentielle des interventions magistérielles, il est entendu que l'impact de la condition concrète de l'homme sera plus marqué et que, dès lors, l'erreur pourra plus facilement se glisser dans les décisions des Pasteurs. Le document le reconnaît du reste sans aucune hésitation. Cependant, contrairement à ce que l'on a parfois insinué, jamais l'Instruction n'invite à entériner cette marge plus ou moins large de déficiences. Bien au contraire. Dans la fidélité à « l'Esprit de vérité », les théologiens sont invités à collaborer avec les Pasteurs pour dissiper ces zones d'incertitude.

Comme on peut le constater, la foi en la promesse du Seigneur de ne pas laisser l'Église seule (cf. *Jn 14*,18), mais d'être avec elle « pour toujours jusqu'à la fin du monde » (*Mt 28*,20) par le don de « l'Esprit de vérité » (*Jn 14*, 17.26), est le point de départ de la pensée de l'Instruction. C'est par rapport à cette foi qu'elle situe les différents types d'intervention du Magistère et les modes d'adhésion qui leur correspondent, comme c'est du caillou jeté dans l'eau que naissent les cercles concentriques qui se forment autour de lui. Si le cercle le plus éloigné du centre est plus flou que le plus proche, il n'est pas moins vrai qu'il n'existe qu'en référence au centre.

La logique de la pensée de l'Instruction, qui part d ' « en haut », est reproduite, à l'envers, dans la logique de la pensée des contestataires du document, qui part « d'en bas », c'est-à-dire de l'erreur humaine contiguë à la vérité. Contrairement à la foi de l'Église, ils arrivent à remettre en cause la présence de « l'Esprit de vérité » promise par le *Kyrios* en toutes les sphères d'activité des Pasteurs de l'Église.

Conclusion

Tout document du type de celui que nous venons d'analyser est perfectible. S'il est perfectible, c'est qu'il jouit d'éléments positifs, qu'il convient de prendre en considération avant de mettre en branle le processus légitime destiné à le perfectionner. C'est ce que nous avons essayé de faire.

Arrivés à ce point de notre recherche, on s'attendrait peut-être à ce que nous rassemblions en un tout cohérent les éléments découverts ou mis au point en cours de route. Nous préférons transcrire un passage du Cardinal J.H. Newman, tiré de l'*Apologia pro vita sua*, qui nous reconduit à l'essentiel de notre travail d'analyse et d'approfondissement :

> Le libéralisme est... l'erreur par laquelle on soumet au jugement humain ces doctrines révélées qui, par leur nature, le surpassent et en sont indépendantes ; erreur par laquelle on prétend déterminer, en pesant leurs mérites intrinsèques, la vérité et la valeur de propositions qui s'appuient uniquement, pour être reçues, sur l'autorité de la Parole divine[13].

La critique newmanienne du « libéralisme » de son temps et de son milieu[14] contient un noyau qui coïncide étrangement avec l'intuition qui a été à l'origine de *Donum veritatis*, puisqu'elle s'y trouve, comme l'âme, répandue dans tout le corps : l'Éternel qui se révèle échappe à l'étau de l'intelligence humaine ; la vérité chrétienne ne se fonde en nul autre que lui. Autant dire — et c'est nous qui l'ajoutons — que théologiens et Pasteurs devront s'y rattacher comme à leur centre inéluctable et, pour le plus grand bien du Peuple qu'ils sont appelés à servir, y puiser leur indissoluble unité.

I-00185 Roma
Via Merulana, 31

Réal TREMBLAY, C.Ss.R.
Academia Alphonsiana

Sommaire. — L'Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la « vocation ecclésiale du théologien » est un acte magistériel important pour la vie de l'Église. Dans le but d'en faire mieux comprendre le sens et la portée, l'auteur cherche à montrer comment l'ensemble de ce document s'articule autour d'un concept de « vérité » qui tient ses racines du mystère du Christ. De là, il fixe son attention sur certains aspects majeurs de l'Instruction, comme la vocation du théologien, le rôle et le sens du Magistère, le rapport de ce dernier au domaine de la nature et l'acquiescement qui lui est dû.

13. Traduction L.M. DELIMOGES, Paris, Bloud & Gay, 1939, p. 324.
14. Sur ce point, voir G. CRISTALDI, *John Henry Newman e il dinamismo della fede*, dans *Synaxis* 8 (1990) 62 s. ; voir également I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, ²1990, p. 120.