

NOVA & VETERA

1

Georges
COTTIER O.P.

La conversion,
fruit de l'Année Sainte

Charles
MOREROD O.P.

Le sens et la portée
de la hiérarchie des vérités à Vatican II
et chez saint Thomas d'Aquin

Georges
COTTIER O.P.
L'enseignement de la théologie
comme école de culture

Georges
BAVAUD
L'ordination sacerdotale
réservée aux hommes

NOVA &
VETERA

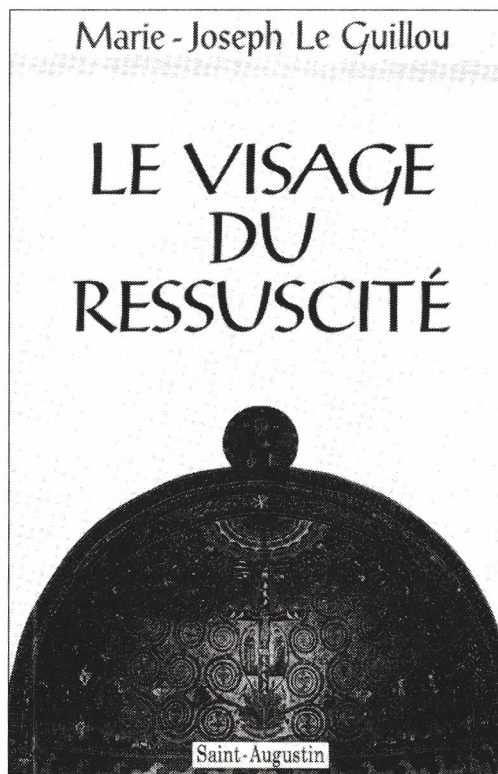
SOMMAIRE

<i>La conversion, fruit de l'Année Sainte</i> GEORGES COTTIER, O.P.....	5
<i>Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez saint Thomas d'Aquin</i> CHARLES MOREROD, O.P.....	15
<i>L'enseignement de la théologie comme école de culture</i> GEORGES COTTIER, O.P.....	48
<i>L'ordination sacerdotale réservée aux hommes</i> GEORGES BAVAUD.....	60

Notes et lectures

<i>Savoir se conduire de façon humaine</i> (à propos de J.-M. Lustiger, <i>Devenez dignes de la condition humaine</i>) MARC LARIVÉ.....	74
Bibliographie	79
J.-L. BARRÉ, <i>Jacques et Raïssa Maritain – Les mendiants du Ciel</i> – Léon ELDERS, <i>La Théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première.</i>	
Ouvrages reçus à la Rédaction	83

Préparez-vous au Jubilé de l'An 2000



«Que peut être un concile sinon le renouvellement de cette rencontre avec le visage de Jésus ressuscité?» (Jean XXIII)

La réédition de l'indispensable ouvrage du P. Le Guillou,
écrit trois ans après la clôture du Concile,
pour comprendre Vatican II en ce qu'il a de plus intérieur et vivre
de l'esprit même de ce «nouveau printemps pour l'Eglise».

11,5 x 17,5 cm, 424 p. Disponible en librairie.

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

La conversion, fruit de l'Année Sainte

I. Quelques considérations générales

1. Joie et action de grâces pour l'amour du Père nous donnant son Fils dans l'Incarnation; pour le don de l'Eglise, qui est l'Eglise du Christ; pour les fruits de sainteté qui n'ont cessé de mûrir tout au long de l'histoire. Mais d'une manière toute spéciale la joie du Jubilé est joie des fautes remises et de la conversion. Aussi sommes-nous invités à nous reporter à cet événement «extrêmement significatif» de l'histoire de l'Eglise post-conciliaire que fut le synode des évêques de 1984, sur la pénitence et la réconciliation avec Dieu des personnes et des communautés. Dans la préparation du Jubilé, l'Exhortation apostolique *Reconciliatio et poenitentia* constituera donc un texte majeur de référence.

Tertio Millenio Adveniente se situe dans son prolongement. Bien mieux, l'Exhortation nous propose une considération nouvelle d'une très grande portée. Il est juste, lisons-nous, que l'Eglise «prenne en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses enfants, dans le souvenir de toutes les circonstances dans lesquelles, au cours de son histoire, ils se sont éloignés de l'esprit du Christ et de son Evangile (...)».

Il s'agit d'un examen de conscience, en vue d'un acte de justice. Cet examen de conscience porte sur l'histoire chrétienne. Il n'est pas dit que ces péchés sont attribués à l'Eglise qui, comme telle, serait pécheresse; il est question des péchés de ses enfants. Nous sommes conduits à contempler le mystère de l'Eglise, sainte, sans péchés, mais non sans pécheurs. L'Eglise, comme effusion de la grâce du Christ, est présente en nous par tout ce qui, dans l'être et dans l'agir, en est l'effet et le fruit. D'une manière plus profonde, le péché, par lui-même nous arrache et nous soustrait à cette vie qu'elle reçoit du Christ pour nous la communiquer. Il introduit la contradiction, il est facteur de rupture et de stérilité.

2. La visibilité fait partie de l'essence de l'Eglise. C'est pourquoi les thèmes du témoignage et du scandale sont également essentiels. Le comportement des chrétiens participe nécessairement de l'un ou de l'autre.

Une conscience plus vive de l'exigence de la cohérence de vie est un trait, extrêmement positif, caractéristique de nombreux chrétiens de notre époque.

Ainsi les péchés des chrétiens, et certains péchés d'une manière plus marquée, ont présenté au monde «le spectacle de façon de penser et d'agir qui étaient de véritables *formes de contre-témoignages et de scandales*».

On posera peut-être la question: pourquoi revenir sur le passé? Ne risque-t-on pas de favoriser une attitude d'auto-accusation stérile et malsaine?

Répondons que le danger cesse d'exister dès lors que la relation de l'Eglise aux péchés de ses enfants d'une part, et celle à sa propre histoire de l'autre, sont clairement précisées.

L'Exhortation apostolique écrit: «Bien qu'elle soit sainte par son incorporation au Christ, l'Eglise ne se lasse pas de faire pénitence: *elle reconnaît toujours comme siens*, devant Dieu et devant les hommes, *ses enfants pécheurs*.» C'est ce que disait *Lumen Gentium*, n. 8: «L'Eglise, qui comprend des pécheurs en son propre sein, est à la fois sainte et appelée à se purifier et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement.»

Car la pénitence atteste sa certitude que le péché ne peut avoir le dernier mot et que toutes les blessures du péché peuvent être guéries par la grâce régénératrice du Rédempteur.

Par ailleurs, la vocation à la sainteté, qui est celle de tous les baptisés, porte avec soi une exigence constante de croissance vers la perfection de la charité. Il faut ici donner tout son poids aux affirmations de *Lumen Gentium*, n. 65, sur Marie modèle de l'Eglise. Dans la bienheureuse Vierge, l'Eglise a déjà atteint la perfection. C'est vers la Mère de Dieu que les fidèles du Christ portent leur regard alors qu'ils sont «encore tendus dans leur effort pour croître en sainteté par la victoire sur le péché». Et en contemplant Marie dans la lumière du Verbe fait homme, «l'Eglise pénètre avec respect plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation et devient sans cesse plus conforme à son Epoux». Le Concile n'a-t-il pas énoncé là une loi qui commande la vie de l'Eglise dans le temps? Un élan ne cesse de porter l'Eglise à une conformité plus grande au Christ et à ses mystères. En obéissant à cette exigence, l'Eglise est ainsi conduite à jeter un regard rétrospectif sur son passé.

Dans ce passé, elle reconnaîtra les péchés de ses enfants, mais aussi, ce qui est différent, des imperfections dans l'*imitatio Christi*.

3. La mémoire vivante de l'Eglise est indissociable de la conscience de son identité à travers les siècles. Cette identité est vécue dans la *communio sanctorum*, laquelle comprend la solidarité des membres du Corps mystique dans la continuité du temps de l'histoire.

Tout ce qu'il a connu et vécu dans son histoire, ses fidélités comme les trahisons de ses enfants, ce sujet qui est l'Eglise ne peut l'oublier. En le

remémorant, il porte à la conversion et se met en mesure de donner à l'avenir un témoignage plus évangélique, se gardant, non seulement des contre-témoignages que sont les péchés, mais encore de comportements, même honnêtes, mais plus conformes aux règles de vie dictées par la sagesse humaine qu'à celles qui découlent de la sagesse de la Croix.

En prenant la pleine conscience de ce qu'elle a vécu au cours des dix derniers siècles, l'Eglise approfondit du même coup la conscience de son identité et de sa vocation, qui sont surnaturelles. Elle «ne peut passer le seuil du nouveau millénaire sans inciter ses fils à se purifier, dans la repentance des erreurs, des infidélités, des incohérences, des lenteurs». On pèsera chacun de ces termes. S'il y a repentance, cela signifie que les erreurs commises étaient coupables, que l'on pouvait et devait les éviter. L'incohérence marque le divorce entre la manière de vivre et la foi professée. Ce peut être aussi le fait de se montrer rigide dans un domaine de la moralité et laxiste à l'extrême dans un autre. Les lenteurs recouvrent les retards coupables ou les omissions dûs à la paresse, à la lâcheté, ou à l'inattention aux «signes des temps».

Des tragédies religieuses et humaines, anciennes ou récentes, n'auraient-elles pas pu être évitées, si au moment décisif le discernement et l'audace évangéliques s'étaient affirmés, comme cela était requis?

«Reconnaître le fléchissement d'hier, écrit Jean-Paul II, est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi, qui nous fait percevoir les tentations et les difficultés d'aujourd'hui et nous prépare à les affronter.»

4. L'examen de conscience auquel nous sommes conviés signifie que nous portions sur l'histoire un regard théologique, c'est-à-dire capable de discerner la signification d'événements et de comportements par rapport au plan divin du salut et à la mission de l'Eglise. Porter un tel jugement présuppose certes que les faits et leur interprétation homogène soient fermement établis selon les critères rigoureux de la science historique. Ce n'est que sur la base de la connaissance ainsi acquise qu'on pourra tenter de porter un jugement théologique, qui ne prête pas le flanc à la contestation. En ces matières où la part de la contingence est grande, où les motivations et les intentions nous échappent et où, en conséquence, le recours à la conjecture est de règle, on s'en tiendra à des faits marquants qui sont indubitablement en contradiction avec l'Evangile. Ainsi en est-il de la division des chrétiens, qui s'oppose directement à la prière de Jésus, *ut unum sint*.

5. Exprimée ainsi dans sa généralité, l'affirmation parle directement à la conscience chrétienne et n'est guère contestée. Mais est-il possible d'aller plus avant, et de s'attaquer à des points névralgiques, qui sont comme des blessures vives de la mémoire?

Une rupture est inévitablement aggravée par ses propres conséquences. La séparation est accompagnée de l'ignorance réciproque. Les incompréhensions et les malentendus s'accumulent, avec leur cortège de préjugés, de griefs injustes, de réactions passionnelles.

De là la vertu incomparable du dialogue et de sa propre dynamique, dès lors qu'il obéit aux exigences de la vérité et de la charité. C'est dans le contexte du dialogue que Jean-Paul II a utilisé l'expression: *purification de la mémoire*¹. Le Saint-Père invita alors Protestants et Catholiques à écrire ensemble l'histoire de la Réforme. Nous portons sur les événements complexes du passé des jugements différents. Le souvenir de ces événements ne doit pas limiter la liberté de nos efforts actuels en vue de réparer les dégâts qu'ils ont provoqués. La purification de la mémoire, «élément capital du progrès œcuménique» «comporte la franche reconnaissance des torts réciproques et des erreurs commises dans la manière de réagir les uns envers les autres, alors que tous avaient l'intention de rendre l'Eglise plus fidèle à la volonté de son Seigneur». Catholiques et protestants se voient proposer d'écrire *ensemble* l'histoire de cette époque «avec l'objectivité que donne une profonde charité fraternelle».

«Une telle réalisation, conclut le Pape, permettra de confier sans réticence le passé à la miséricorde de Dieu et d'être, en toute liberté, tendus vers l'avenir pour le faire plus conforme à sa volonté.»

Certes, l'œcuménisme fournit des prémisses privilégiées pour une telle démarche. Mais la purification de la mémoire peut s'appliquer à d'autres situations, héritages de conflits, d'exploitation et d'humiliation, de mépris, faussant les relations entre groupes humains, nations ou Etats.

On retiendra particulièrement quelques idées susceptibles de guider la préparation du Jubilé. La première est que la charité fonde en ces matières l'objectivité du jugement. Une seconde idée est que, pour confier en vérité le passé à la miséricorde de Dieu, nous devons reconnaître la culpabilité engagée et demander pardon. Enfin, purification ici équivaut à libération: le souvenir des fautes, dès lors qu'elles sont confessées dans la demande du pardon, cesse de peser sur la mémoire comme un traumatisme paralysant.

6. Certains personnages ou certains événements prennent une valeur emblématique et symbolique. Cette signification en superposition peut s'écarter considérablement des faits auxquels elle se rapporte.

¹ Lors de sa rencontre avec le Conseil de la Fédération des Eglises évangéliques de Suisse, à Vrehrsatz, le 14 juin 1994, cf. AAS, VII, I, p. 1749.

Par ailleurs, l'Eglise, à l'image de son Seigneur, est signe de contradiction. La lecture de son histoire n'est jamais neutre. La représentation de son passé doit être soumise à une vérification critique d'autant plus rigoureuse. On ne peut parler de contre-témoignage à propos d'un fait de mémoire comme la persistance tenace d'un mythe tendancieux.

Prenons l'exemple du cas Galilée. Il y a eu des erreurs et des fautes des responsables ecclésiastiques, qui ont été depuis élucidées et reconnues. Mais, sur l'affaire elle-même, est venu se greffer, depuis les Lumières, un mythe d'inspiration scientiste: au héros de la liberté de pensée s'oppose l'obscurantisme «dogmatique» de l'Eglise. Or de semblables mythes, à mesure qu'ils perdurent, acquièrent une sorte d'autonomie, comme s'ils pouvaient à la limite se passer de la réalité des faits dont ils tirent origine. A ce propos, on se montrera attentif à l'imagerie pseudo-historique véhiculée par les *mass-media*.

II. Champs d'application

7. Dans cet examen de conscience sur le passé en vue de la pénitence et de la conversion, deux sortes de péchés requièrent une particulière attention et «un plus grand effort»: ceux qui ont *porté atteinte à l'unité voulue par Dieu pour son peuple* (n. 34) et «le consentement donné, surtout en certains siècles, à *des méthodes d'intolérance et même de violence* dans le service de la vérité» (n. 35).

Les considérations reportées plus haut sur la purification de la mémoire concernent dans leur application première le dialogue œcuménique. La lettre encyclique *Ut unum sint* sur *l'engagement œcuménique*, du 25 mai 1995, constitue le meilleur commentaire au n. 34 de *Tertio Millenio Adveniente*. Une passion singulière de l'unité anime ces pages, dans lesquelles le Saint-Père en personne témoigne de son engagement pour l'unité. Preuve en soit le ton nouveau avec lequel il est parlé du ministère d'unité de l'évêque de Rome, *servus servorum Dei* (nn. 88-96). Ce ministère est un ministère de miséricorde, qui tient toute son autorité du Christ. Il illustre, à travers même les fragilités des apôtres Pierre et Paul, l'infinie puissance de la grâce dont il découle. Jean-Paul II ne cesse de méditer sur l'épisode évangélique de la triple profession de foi de Pierre, qui correspond à son triple reniement. Le ministère de l'Apôtre est né d'un acte de miséricorde du Christ. De là l'examen de conscience portant sur l'exercice du ministère pétrinien, dans le souci de lui garantir son authenticité et sa transparence (cf. n. 93). Ce sujet névralgique doit devenir lui-même objet de dialogue.

Le millénaire qui se termine, note le n. 34, a vu se produire de douloureux déchirements qui s'opposent ouvertement à la volonté du Christ

et qui sont un objet de scandale et, partant, un obstacle à la nouvelle évangélisation. Ces péchés du passé exercent encore leur influence. «Il est nécessaire d'en faire amende honorable, en invoquant avec force le pardon du Christ.» L'Eglise doit s'adresser avec plus de ferveur à l'Esprit Saint pour lui demander l'*unité des chrétiens*, parce que cette unité ne peut pas être le fruit des seuls efforts humains, tout indispensables qu'ils soient. «En définitive, l'unité est un don de l'Esprit Saint.» Nous devons, à la suite du Concile, tout faire pour favoriser la concession de ce don.

Tous, nous sommes invités à un examen de conscience et à d'utiles initiatives œcuméniques «afin que nous puissions nous présenter, lors du grand Jubilé, sinon totalement unis, *du moins beaucoup plus près de surmonter les divisions du deuxième millénaire*». Pour cela «un énorme effort est nécessaire»: poursuite du dialogue doctrinal, «mais surtout s'engager davantage dans la *prière œcuménique*»; les chrétiens doivent s'y impliquer toujours davantage «dans l'esprit de la grande invocation du Christ avant sa Passion: "Père..., qu'ils soient un en nous, eux aussi"» (Jn 17, 21).

A la mise en œuvre de ce programme, *Ut unum sint* donne une impulsion décisive, qu'il nous appartient de ne pas laisser retomber.

8. Une «règle d'or», à laquelle il faut se tenir fermement, a été énoncée par le Concile Vatican II: «La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance» (DH, n. 1).

Cette exigence évangélique, pleinement dégagée, commande le retour sur un chapitre douloureux de l'histoire qu'en esprit de pénitence doivent faire les fils de l'Eglise. Car des chrétiens ont consenti, surtout en certains siècles, à l'usage de méthodes d'intolérance, et même de violence, dans l'intention de servir la vérité.

On sait que, dans la genèse de l'incroyance moderne, les sentiments d'hostilité réciproque, qu'à l'époque des «guerres de religion» ont nourri les uns à l'égard des autres les chrétiens divisés, ont pesé d'un grand poids et scandalisé des esprits qui n'avaient pas perdu le sens de la mesure et du respect du prochain. Comment était-il possible de défendre la vérité de l'Evangile par des moyens qui étaient directement opposés à l'esprit évangélique? Le lien intrinsèque que d'aucuns veulent voir entre esprit de tolérance et agnosticisme de principe a été une riposte malheureuse au fanatisme des luttes religieuses.

«Il est vrai, note le texte que nous commentons, que pour juger correctement de l'histoire, on ne peut se dispenser de prendre attentivement en considération les conditionnements culturels de l'époque: sous leur influence, beaucoup ont pu considérer en toute bonne foi que, pour

porter authentiquement témoignage à la vérité, il fallait réduire au silence l'opinion d'autrui ou du moins la marginaliser.»

Qu'entendre par de tels conditionnements culturels? Ils désignent tout ce qui contribue à créer la mentalité dominante à une époque donnée; son emprise sur les esprits est telle que tous ceux qui en subissent l'influence sont excusables, du moins en partie. C'est, en effet, de bonne foi qu'ils ont pu penser que la défense de la vérité exigeait l'exclusion des opinions qui s'y opposaient. Mais la pression exercée par la mentalité sur les personnes n'est pas une nécessité et si la bonne foi excuse, elle ne justifie pas, en ce sens qu'un comportement que l'on désapprouve aujourd'hui aurait été objectivement correct à l'époque. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut admettre le principe d'un certain progrès de la conscience morale chrétienne?

Nous rencontrons ici une des exigences de l'inculturation. La constitution *Gaudium et Spes*, qui a trouvé ensuite de multiples échos, comme par exemple dans *Evangelii Nuntiandi*, a posé un double principe: celui de l'autonomie des réalités temporelles, celui de leur nécessaire imprégnation par l'esprit de l'Évangile. Sous l'influence de l'Évangile, les mœurs, les mentalités, les institutions sont appelées à être purifiées de tout ce qui porte la marque du péché et, positivement, à se laisser imprégner par les valeurs évangéliques. Certes les moyens propres de l'Église et du Royaume sont distincts des moyens propres des sociétés temporelles. Mais ces derniers sont susceptibles de recevoir une inspiration évangélique qui les guérira de leurs duretés et inscrira en eux une certaine consonance avec les valeurs propres du Royaume.

A-t-on toujours su discerner, comme il l'aurait fallu, les voies propres de l'Évangile? L'inculturation, comme imprégnation évangélique, des sociétés temporelles, va de pair avec une conscience plus nette de la spécificité de l'Église et du style évangélique de son action.

9. Ne peut-on pas dire qu'à mesure que l'histoire avance, l'Église prend d'elle-même une conscience plus réflexe et plus concrète? Par un processus de décantation, elle se libère de ce qui n'appartient pas à son essence. Ainsi en est-il du recours aux moyens temporels, qui, à d'autres époques, ont pu lui être utiles en vue de l'accomplissement de sa mission propre. Sa transcendance par rapport aux sociétés temporelles est aujourd'hui mieux perçue. Certes, c'est en affrontant les obstacles et les tentations, que le Prince de ce monde ne cesse de mettre sur sa route, qu'elle approfondit la conscience de soi.

Le temps est imparti à l'Église comme un don, afin qu'elle puisse grandir dans la fidélité et le témoignage. Le temps qui nous sépare de la Parousie est à proprement parler «le temps de l'Église», tendue vers sa transformation glorieuse. Ce temps de l'Église est aussi temps de la

mission. Intrépide dans l'espérance, l'Eglise est portée par la tension eschatologique.

Les expériences que fait l'Eglise au cours de l'histoire sont pour elle porteuses de messages qui contribuent à l'approfondissement de la conscience de son être et de sa mission. Ainsi elles l'instruisent sur sa propre faiblesse et elle sait toujours mieux qu'elle est portée par la grâce de Dieu. S'il en est ainsi, c'est parce qu'elle est appelée à revivre les événements de la vie du Christ. Sa pérégrination dans l'histoire obéit à une «loi de tension asymptotique de conformité au Christ des Evangiles» (Ch. Journet). On parlera donc de progrès pour qualifier la marche de l'Eglise dans le temps. Une conscience plus affirmée des exigences évangéliques pousse l'Eglise, quand elle se penche sur son passé, à demander pardon pour les fautes des ses enfants. S'il en va de la sorte, c'est parce que son histoire doit se lire à la lumière de cette loi immanente d'une *imitatio Christi* toujours plus fidèle.

Ici se comprend la place centrale de Marie dans l'économie du salut, telle que *Lumen Gentium* (n. 65) en fournit les principes. L'Immaculée est la figure parfaite de l'Eglise. Elle réalise en elle, comme nous l'avons vu, la perfection de sainteté à laquelle l'Eglise ne cesse de tendre. Mère de l'Eglise, elle accompagne et soutient celle-ci dans sa marche terrestre.

10. En prenant une conscience plus vive de l'exigence du style évangélique qui découle de sa nature et de sa mission, l'Eglise approfondit du même coup la conscience de sa liberté par rapport aux sociétés politiques et aux Etats. La distinction de ce qui revient à Dieu et de ce qui revient à César a toujours été reconnue, mais elle a été diversement vécue. De la part de l'Etat, la tentation, d'origine païenne, de se soumettre l'Eglise, réapparaît tout au cours de l'histoire sous diverses formes.

On a longtemps tenu que la qualité de chrétien constituait la condition de l'appartenance première à la société politique dans le sein de l'Etat chrétien. Pour sa propre défense, celui-ci intervenait dans le domaine religieux avec les moyens de coercition qui lui étaient propres. Parallèlement, l'Eglise s'appuyait sur le pouvoir temporel. De la sorte, nombre d'interventions marquées par l'intolérance et la violence furent le fait de l'Etat intervenant dans les questions spirituelles, en défense de sa propre intégrité.

Il y eut, comme chacun sait, des abus douloureux, qui entachent l'histoire chrétienne.

Le principe sur lequel on s'est accordé à l'issue des guerres de religion : *cujus regio, ejus religio*, est d'essence païenne.

Ce sont là de brefs rappels et, de plus, simplifiés, qui veulent souligner la complexité des problèmes.

Aujourd'hui, l'Eglise est plus libre. Un renversement considérable s'est opéré: elle ne cherche plus appui sur les pouvoirs temporels en tant que gardiens des valeurs humaines; c'est elle plutôt qui est appelée à défendre ces valeurs.

Néanmoins, la prise en compte des circonstances atténuantes ne dispense pas de la pénitence. Nous lisons: «De multiples motifs concourent souvent à la création d'un terrain favorable à l'intolérance, alimentant un climat passionnel auquel seuls de grands esprits vraiment libres et pleins de Dieu réussissaient d'une certaine manière à se soustraire. Mais la considération des circonstances atténuantes ne dispense pas l'Eglise du devoir de regretter profondément les faiblesses de tant de ses fils qui ont défiguré son visage et l'ont empêchée de refléter pleinement l'image de son Seigneur crucifié, témoin insurpassable d'amour patient et d'humble douceur.»

III. Dans le présent

11. La relecture de l'histoire en esprit de pénitence prend toute sa signification de l'unité de l'Eglise dans le temps, une unité qui n'est pas purement humaine, mais qui est un don de l'Esprit. De plus, sa mémoire est une mémoire vivante, parce qu'elle sait que son passé est conservé pour toujours dans l'Eglise du ciel. Le culte des martyrs et des saints en témoigne. De même une solidarité nous lie aux générations chrétiennes du passé, même en relation à leurs infidélités et à leurs trahisons.

Mais il s'agit précisément de solidarité vécue avec le *sensus Ecclesiae*. Trop de chrétiens aujourd'hui portent sur le passé de l'Eglise un jugement négatif, injuste, qui équivaut à un rejet comme s'il leur appartenait de «construire» à nouveau l'Eglise, en faisant table rase du passé. Une telle attitude, foncièrement fautive, n'est pas compatible avec la pénitence. Le rejet et la rupture avec le péché que comprend la pénitence sont intérieurs à la solidarité et à la responsabilité partagée. Faire pénitence pour les fautes commises par nos frères chrétiens dans le passé n'est pas non plus se décharger sur ce passé du poids des péchés. La considération du passé doit nous aider à faire «un sérieux examen de conscience surtout pour l'Eglise d'aujourd'hui»: «Les chrétiens doivent se mettre humblement en présence du Seigneur pour s'interroger sur les responsabilités qu'ils ont, eux aussi, dans les maux de notre temps.» Car, à côté de nombreuses lumières, l'époque actuelle présente «beaucoup d'ombres», d'ordre religieux, moral, culturel. Le n. 36 contient une énumération impressionnante de thèmes sur lesquels nous sommes invités à méditer en vue de la conversion.

Deux traits majeurs de la mentalité contemporaine dominante sont ainsi portés à notre attention: le sécularisme et le relativisme éthique.

L'indifférence religieuse conduit nombre d'hommes de ce temps à vivre comme si Dieu n'existait pas. Ou bien, on se contente d'une religiosité si vague qu'on se dérobe à la confrontation avec la vérité. De plus, on note une perte du sens de la «transcendance de l'existence humaine», autant dire du sens de la personne; on est en conséquence «désorienté dans le domaine éthique», «même en ce qui concerne les valeurs fondamentales du respect de la vie et de la famille».

Deux questions sont ici posées à la conscience chrétienne: celle de la responsabilité des chrétiens «face à la progression de l'irréligion» (cf. GS, n. 19), celle de la contamination des chrétiens par la mentalité séculariste. Chez beaucoup «la vie spirituelle traverse *une période d'incertitude* qui affecte non seulement la vie morale, mais aussi la prière et même la *rectitude théologale de la foi*».

A l'épreuve de cette difficile confrontation s'ajoute le trouble semé par «des positions théologiques erronées qui se répandent, entre autres, à cause de la crise de l'obéissance à l'égard du magistère de l'Eglise».

12. L'examen de conscience portera encore sur *le manque de discernement*, «qui devient parfois un véritable consentement» de nombreux chrétiens devant la violation des droits humains fondamentaux de la part des régimes totalitaires. Il portera encore sur la coresponsabilité dans des formes graves d'injustice et de marginalisation sociale, en contradiction avec les directives de la doctrine sociale de l'Eglise.

L'examen de conscience portera enfin sur *la réception du Concile*, «ce grand don de l'Esprit Saint à l'Eglise» de notre temps. Quatre directions sont indiquées à nos interrogations: place de la Parole de Dieu dans l'existence et en théologie, selon les exigences de *Dei Verbum*; vie liturgique; ecclésiologie de communion, et donc de participation, selon l'authentique interprétation de *Lumen Gentium*; style des rapports entre l'Eglise et le monde selon les directives notamment de *Gaudium et spes*: le dialogue avec le monde doit être «ouvert, respectueux et cordial, accompagné toutefois d'un discernement attentif et d'un témoignage courageux tendu à la vérité».

Le programme est vaste et ambitieux; il est exigeant, à la mesure de l'importance spirituelle, théologique et culturelle du Grand Jubilé, qu'on pourrait considérer comme une réponse à la doctrine, fortement exprimée par le Concile Vatican II (*Lumen Gentium*, c. V), de l'appel de tous les baptisés à la sainteté.

Georges COTTIER, O.P.

Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez saint Thomas

I. Vatican II et son interprétation

Le Décret sur l'œcuménisme du Concile de Vatican II invoque un principe qui recevra un large écho:

Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, fidèles à la doctrine de l'Eglise, en conduisant en union avec les frères séparés leurs recherches sur les divins mystères, doivent procéder avec amour de la vérité, charité et humilité. En exposant la doctrine, ils se souviendront qu'il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne¹.

Le pape Jean-Paul II vient de rappeler cet enseignement dans son encyclique *Ut unum sint*². D'ailleurs le Catéchisme de saint Pie X distinguait déjà, au sein même de la foi, des vérités principales:

Quels sont les principaux mystères de notre sainte Foi? – Les principaux mystères de notre sainte Foi sont au nombre de deux: 1° Unité et Trinité de Dieu; 2° Incarnation, Passion et Mort de notre Seigneur Jésus-Christ³.

Depuis le Concile, cette notion de "hiérarchie des vérités" est d'usage constant dans le dialogue œcuménique. Mais quel est son sens précis?

Le sens général est assez clair. Selon le Robert, hiérarchie désigne l'organisation d'un ensemble en une série où chaque terme est supérieur au terme suivant, par un caractère de nature normative; elle s'oppose à la fois à "anarchie", à "désordre" et à "égalité". Dans le cas précis, il faut donc comprendre que les affirmations ayant trait à la foi forment un ensemble organisé (non anarchique) où certains éléments sont plus importants que d'autres (non-égalité) en raison même de cette organisation. Mais au-delà de cette première définition superficielle, quels sont le sens et la portée de cette affirmation à Vatican II?

¹ CONCILE VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, 21.11.1964, n° 11.

² JEAN-PAUL II, encyclique *Ut unum sint* du 25.5.1995, n° 37. Le Pape cite le texte sans le commenter, mais en le présentant comme un critère à observer lorsqu'il s'agit pour les catholiques de présenter et de confronter les doctrines.

³ Catéchisme de saint Pie X, I^{re} partie, chapitre I, cité d'après la traduction publiée en supplément à *Itinéraires*, numéro 143, Paris, mai 1970, p. 28.

Malgré la parution de nombreuses études éclairantes depuis le Concile⁴, bien des questions peuvent encore se poser. Lors de la visite du pape Jean-Paul II au Conseil Œcuménique des Eglises, à Genève, en 1984, le pasteur Willem Visser't Hooft, ancien Secrétaire Général du Conseil Œcuménique, a suggéré au Pape une étude commune de la hiérarchie des vérités. Cette suggestion manifestait un besoin. Le Pape ayant immédiatement souscrit à la demande, un groupe d'étude formé de délégués du Conseil Œcuménique et du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens a publié en 1990 une interprétation de la hiérarchie des vérités⁵.

Dans un premier temps, nous allons essayer de voir le sens du texte de Vatican II. Dans un second temps, nous étudierons le sens de la notion de hiérarchie des vérités à la lumière de saint Thomas d'Aquin.

La hiérarchie des vérités à Vatican II

Le Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'Œcuménisme a été adopté par le Concile le 21 novembre 1964. Dans la version provisoire du schéma présentée aux Pères conciliaires le 23 septembre 1964, le § 3 du n° 11⁶ ne contient pas encore la phrase qui nous occupe. La raison pour laquelle cette phrase sera ajoutée est expliquée par la Commission le 11 novembre 1964:

Il semble en effet être de la plus grande importance pour le dialogue œcuménique, que aussi bien les vérités sur lesquelles les chrétiens convergent, que celles sur lesquelles ils diffèrent, soient plutôt pesées qu'énumérées. Bien que sans aucun doute toutes les vérités révélées doivent être tenues de la même foi divine, leur importance et leur poids diffèrent en raison de leur lien avec l'histoire du salut et le mystère du Christ⁷.

⁴ Pour une présentation synthétique des débats sur la hiérarchie des vérités, cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, "Cogitatio Fidei" 112, Cerf, Paris, pp. 184-197; H. MÜHLEN, "Die Lehre des Vatikanum II über die 'hierarchia veritatum' und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog" in: *Theologie und Glaube* 56, 1966, pp. 303-335; G. THILS, "Hierarchia veritatum", *RTL* 10, 1979, pp. 209-215; Ulrich VALESKE, *Hierarchia veritatum*, Theologischeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, Claudius Verlag, München, 1968; W. HENN, OFM Cap., *The hierarchy of truths according to Yves Congar, O.P.*, "Analecta Gregoriana", Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987.

⁵ JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, An Ecumenical interpretation, "Faith and Order Paper" N° 150, WCC Publications, Genève, 1990, pp. 16-23. L'invitation du Pasteur Visser't Hooft à Jean-Paul II est rappelée au début du texte, p. 16, n° 1.

⁶ On en trouve le texte en: *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. III, II, pp. 307-308.

⁷ Cf. *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. III, VIII, p. 419.

Tous les historiens du Concile⁸ s'accordent sur le fait que cette adjonction provient originellement d'une intervention de Mgr Andrea Pangrazio, archevêque de Gorizia, le 25 novembre 1963. Cette intervention, jointe au texte explicatif cité ci-dessus, nous donne les meilleurs enseignements sur la compréhension qu'avait la nouvelle phrase dans l'esprit de ceux qui l'ont adoptée. Nous donnons ici le texte de l'archevêque italien, que nous pourrons ensuite commenter:

... Ma seconde observation concerne la description des communautés chrétiennes non catholiques qui est présentée dans ce schéma. Certes ce schéma énumère très bien les nombreux éléments ecclésiastiques qui par la grâce de Dieu sont conservés dans ces communautés et portent des effets salutaires. Mais je dois sincèrement l'avouer: toute cette énumération, faite avec la meilleure intention, me paraît trop "quantitative" et pour ainsi dire me semble une simple juxtaposition. Il me semble qu'il manque le lien qui unit ces éléments singuliers. Il faudrait indiquer le Centre auquel tous les éléments se réfèrent et sans lequel ils ne peuvent s'expliquer. Ce lien et ce centre unificateur est le Christ lui-même, que tous les chrétiens confessent comme le Seigneur de l'Eglise, que sans aucun doute les chrétiens de toutes les communautés désirent fidèlement servir; [le Christ] daigne opérer ses merveilles même dans les communautés séparées, par sa présence active par l'Esprit Saint, non certes par les mérites des hommes, mais par la seule grâce de sa miséricorde...

En troisième lieu, il me semble de grande importance, pour discerner exactement l'unité déjà présente entre chrétiens et la diversité encore existante au même moment entre eux, d'être bien attentifs à l'ordre hiérarchique qui existe entre les vérités révélées, par lesquelles s'exprime le mystère du Christ, et les éléments ecclésiastiques constitutifs de l'Eglise. Même si toutes les vérités révélées doivent être crues d'une foi également divine, et tous les éléments constitutifs de l'Eglise tenus avec une égale fidélité, néanmoins tous n'ont pas droit à occuper la même place. Il y a des vérités qui relèvent de l'ordre de la foi, par exemple le mystère de la Très Sainte Trinité, l'Incarnation du Verbe et la Rédemption, l'amour et la grâce de Dieu envers l'homme pécheur, la vie éternelle dans le règne de Dieu, etc. D'autres vérités relèvent de l'ordre des moyens de salut, comme par exemple le septennaire sacramentel, la structure hiérarchique de l'Eglise, la succession apostolique, etc. Il s'agit là de moyens qui ont été donnés par le Christ à l'Eglise pour son pèlerinage d'ici-bas, et qui disparaîtront avec lui. Les différences doctrinales entre chrétiens concernent moins les

⁸ Cf. par exemple Y. CONGAR, *Diversités et communion*, pp. 186-197; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Kommentare, Teil II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967, p. 88.

vérités primordiales, de l'ordre de la fin, que ces dernières, relevant de l'ordre des moyens, et sans aucun doute subordonnées aux premières. On peut dire que l'unité des chrétiens consiste dans la foi et l'adhésion relevant de l'ordre de la fin. Si l'on valorise explicitement cette mise en ordre des vérités et des éléments, on verra mieux apparaître, à mon avis, l'unité déjà existante entre tous les chrétiens, qui forment une famille déjà unie par les vérités primordiales de la religion chrétienne⁹.

UN ENSEMBLE UNIFIÉ PAR UN CENTRE

En reproduisant le texte de Mgr Pangrazio, nous avons délibérément inclus non seulement la troisième partie, mais aussi la deuxième. Celle-ci concerne plutôt les éléments d'organisation de l'Eglise que les points doctrinaux, mais ces deux aspects sont intimement liés: les sacrements par exemple touchent directement à l'organisation de l'Eglise, mais ils sont aussi au cœur du dialogue doctrinal.

La première remarque à faire est que l'évêque mentionne les *nombreux éléments* déjà mentionnés dans le texte qui précède et motive son intervention. Le schéma provisoire présenté au Concile le 18 novembre 1963 (mais publié dès le 22 avril) mentionne en effet une série d'éléments: *Les frères qui croient au Christ et ont validement reçu le baptême, mais ne jouissent pas de la parfaite communion de l'Eglise, nous sont cependant unis par une certaine communion. En effet, baptisés dans le Christ, ils sont honorés du nom de chrétiens, et l'Eglise les reconnaît comme fils¹⁰*. Le Schéma énumère ces éléments, puis il précisera qu'ils appartiennent avant tout aux Eglises orientales (orthodoxes): *Ceux des éléments de communion ecclésiastique qui ont été mentionnés comme ayant été conservés jusqu'à maintenant dans les autres communautés appartiennent surtout aux Eglises orientales¹¹*. Cet ordre entre les Eglises orientales et les communautés séparées d'Occident subsistera dans la version finale du Décret.

L'idée d'une pluralité d'éléments déterminant une communion plus ou moins grande se trouve donc déjà clairement dans le texte conciliaire avant l'intervention de Mgr Pangrazio, et concourt à l'organisation

⁹ Intervention de Mgr Andrea PANGRAZIO, archevêque de Gorizia (Italie), 25.11.1963, texte original latin in: *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. II. VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, pp. 33-34. La deuxième partie de la traduction (depuis "En troisième lieu") est extraite de Y. CONGAR, *Diversités et communion*, pp. 186-187.

¹⁰ *Schema Decreti de Œcumenismo*, n° 2, in: *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. II. V, p. 413.

¹¹ *Ibid.*, n° 12, p. 425.

interne du document. Ce que l'évêque veut ajouter, c'est un principe explicite de rapport entre ces divers éléments.

La "hiérarchie des vérités" est avant tout une organisation de la doctrine autour de la foi au Christ et à la Trinité. C'est ce qu'exprimera le Décret en parlant de *rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne*.

UN PRINCIPE CONCURRENT?

L'ÉGALE OBLIGATION DE CROIRE TOUTES LES VÉRITÉS

Un deuxième aspect est mentionné par l'archevêque de Gorizia: *Même si toutes les vérités révélées doivent être crues d'une foi également divine, et tous les éléments constitutifs de l'Eglise tenus avec une égale fidélité*. L'explication de la Commission conciliaire précise elle aussi: *Bien que sans aucun doute toutes les vérités révélées doivent être tenues de la même foi divine*.

L'idée ainsi évoquée avait été par exemple mentionnée avec force par le pape Pie XII dans la Constitution de définition du dogme de l'Assomption: *Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, osait volontairement mettre en doute ce qui a été défini par Nous, qu'il sache qu'il a totalement abandonné la foi divine et catholique*¹². Elle correspond à ce que disait saint Thomas d'Aquin: *De même que le péché mortel s'oppose à la charité, le refus de croire à un seul article s'oppose à la foi. Or la charité ne reste pas dans l'homme après un seul péché mortel. Donc la foi non plus après qu'on refuse de croire à un seul article de foi*¹³. Luther lui-même était sensible à cet aspect; il comparait les dogmes aux maillons d'une chaîne: lorsqu'on enlève un maillon, il n'y a plus de chaîne¹⁴.

Cet aspect, pourtant mentionné par Mgr Pangrazio et dans l'explication officielle du *modus* du n° 11 du Décret, n'est pas retenu dans le texte conciliaire. Est-ce parce que tous le considéraient comme évident, ou parce qu'on l'a jugé de moindre importance? De toute manière, il peut y

¹² Constitution *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950, DENTZINGER-SCHÖNMETZER 3904, traduction française dans G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1975, n° 410, p. 235.

¹³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa IIae, q. 5, a. 3, sed contra.

¹⁴ *Si un anneau manque à la chaîne, c'est toute la chaîne qui manque. Je parle des articles de la foi, que l'on appelle Symbole, et de l'Ecriture* (Sermon 9, 18.4.1530, WA 32, p. 59, l. 21-23). On trouve la même image dans le Sermon 97 du 29.10.1531 (WA 34. 2, p. 384, l. 5-8). Le *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*, de 1544, utilise une image similaire: si une cloche est fêlée à un seul endroit, elle ne sonne plus du tout ou elle sonne totalement faux (WA 54, p. 159, l. 3-4).

Il faut certes relever que l'étendue (voire la nature) de ce qui doit être cru n'est pas identique pour Luther et pour saint Thomas. Mais le principe est dans les deux cas que, une fois déterminée cette étendue, il faut tout croire.

avoir une tension entre les deux aspects. Une question surgit immédiatement: si toutes les vérités de foi doivent être crues également, comment la considération de leur hiérarchie interviendra-t-elle dans le dialogue? Chacun de ces aspects risque de menacer l'autre.

Nous en voulons pour preuve l'opposition du pape Pie XI à une certaine hiérarchie entre les dogmes, précisément au nom de l'égale nécessité d'accepter tous les dogmes dans la foi:

Pour ce qui regarde les dogmes de foi il est encore une distinction absolument illicite: celle qu'on a jugé bon d'introduire entre les articles appelés fondamentaux et non fondamentaux de la foi, les uns devant être admis par tous et les autres pouvant être laissés au libre assentiment des fidèles. Or, la vertu surnaturelle de foi a pour objet formel l'autorité de Dieu révélant, autorité qui ne souffre aucune distinction de ce genre¹⁵.

Questions en suspens

Plusieurs questions se posent. La première concerne la portée de la hiérarchie des vérités: concerne-t-elle les dogmes ou est-elle une hiérarchie tout à fait traditionnelle entre dogmes et opinions théologiques ou points de discipline¹⁶? En fait s'il s'agit simplement d'une hiérarchie entre dogmes et opinions théologiques, le texte conciliaire ne demande pas de commentaire supplémentaire. Mais l'attente de nombreux théologiens non catholiques va sûrement plus loin, et plusieurs se sont demandé justement à cause de cela s'il fallait ou non – de leur point de vue – prendre le texte au sérieux¹⁷. La hiérarchie signifie-t-elle que l'on peut finalement renoncer à certains dogmes en tant que dogmes, pour en faire des opinions théologiques parmi d'autres?

Cette question fondamentale provient à notre avis du fait que le deuxième aspect que nous avons cité, à savoir le fait que la hiérarchie des vérités ne supprime pas l'obligation de croire à toutes les vérités, n'a été ni mentionné ni – a fortiori – expliqué par le Concile.

¹⁵ PIE XI, encyclique *Mortalium animos* du 6.1.1928, in: *Documentation Catholique*, n° 412, 28.1.1928, col. 201.

¹⁶ La tradition juridique catholique prévoit une gradation entre des sentences qui sont *De fide divina*, *De fide divina et catholica*, *fidei proxima*, *De fide ecclesiastica*, etc. et à quoi s'opposent des erreurs de divers degrés, entre *Error in fide* ou *haeresis* et *sententia improbabilis* (cf. le tableau général de U. VALESKE, *o.c.*, p. 92; pour d'autres références, cf. J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, "Que sais-je" 1269, PUF, Paris, 1994, p. 122, note).

¹⁷ Parmi les théologiens protestants dont Ulrich Valeske mentionne les réactions à la notion de hiérarchie des vérités, plusieurs soulèvent ce point: la hiérarchie des vérités leur paraît contenir une limite intrinsèque dans la mesure où elle ne signifie pas une moindre obligation d'accepter certains dogmes. Cf. les réactions de Kurt NITZSCHKE, Edmund SCHLINK et Friedrich Wilhelm KANTZENBACH citées par U. VALESKE, *Hierarchia Veritatum*, pp. 47-48.

Le Concile n'ayant pas éclairci le rapport de ces deux aspects, nous allons scruter des documents post-conciliaires qui pourraient avoir interprété Vatican II sur ce point.

Une deuxième question se pose: la hiérarchie des vérités porte-t-elle sur le rapport entre la formulation d'un dogme et son sens, en d'autres termes sur la compréhension des dogmes, une compréhension plus récente ou plus ancienne étant meilleure? Nous traiterons de cette question plus tard, afin de ne pas mêler deux problématiques complexes.

Une troisième question pourrait être abordée: comment une vérité peut-elle être plus vérité qu'une autre vérité? Pour cela il faut d'abord définir la vérité. Une telle étude est sans doute utile¹⁸, mais nous voulons rester dans le contexte précis du dialogue œcuménique, où nous postulons que "vérité" a le sens de "affirmation doctrinale portant sur la foi". Or, dans l'hypothèse où une étude sur la vérité aboutirait à refuser l'expression "hiérarchie des vérités", notre question demeurerait entière, car on parlerait par exemple de "hiérarchie des affirmations de foi". Nous nous bornerons donc à traiter de la hiérarchie des vérités en la comprenant dans le sens restreint qui est donné par le contexte.

La hiérarchie des vérités interprétée par des documents post-conciliaires

Nous reprenons ici quelques documents dont l'importance est variable, mais qui ont en commun de traiter de la question qui nous occupe.

L'ENCYCLIQUE "MYSTERIUM FIDEI" DE PAUL VI (1965)

Avant même la fin du Concile Vatican II, le pape Paul VI publie l'encyclique *Mysterium Fidei* consacrée à l'Eucharistie. Il y tient les propos suivants, qui touchent à notre sujet:

Qui pourrait jamais tolérer l'opinion selon laquelle les formules dogmatiques appliquées par les Conciles œcuméniques aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation ne seraient plus adaptées aux esprits de notre temps, et devraient témérairement être remplacées par d'autres? De même on ne saurait tolérer qu'un particulier touche de sa propre autorité aux formules dont le Concile de Trente s'est servi pour proposer à la foi le mystère eucharistique¹⁹. Il précise ensuite à la fois que ces formules sont adaptées aux hommes de tous les temps et de tous les lieux²⁰ et que on peut assurément, comme cela se fait avec

¹⁸ On trouve une telle étude chez W. HENN, *o.c.*

¹⁹ PAUL VI, encyclique *Mysterium Fidei*, 3.9.1965, n° 24, *Documentation Catholique* 1965, col. 1638.

²⁰ *Ibid.*

*d'heureux résultats, donner de ces formules une explication plus claire et plus ouverte, mais ce sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées*²¹.

Il ne s'agit explicitement ni de hiérarchie des vérités ni de dialogue œcuménique, mais on peut néanmoins remarquer que le Pape cite à la fois les dogmes concernant la Trinité et l'Incarnation et les formules dogmatiques concernant l'Eucharistie. La hiérarchie que proposait Mgr Pangrazio entre *des vérités qui relèvent de l'ordre de la foi, par exemple le mystère de la Très Sainte Trinité, l'Incarnation du Verbe et la Rédemption* et *d'autres vérités [qui] relèvent de l'ordre des moyens de salut, comme par exemple le septennaire sacramentel...* n'est donc pas retenue par Paul VI sur le point dont il parle ici.

En parlant d'une *explication plus claire et plus ouverte*, le Pape fait également preuve d'une grande réserve dans la hiérarchie que l'on pourrait placer entre un dogme et l'interprétation qui en est donnée. L'interprétation, si nécessaire soit-elle, ne saurait en aucun cas supprimer un dogme, car l'interprétation des formules *sera toujours dans le même sens selon lequel elles ont été adoptées*.

LA DÉCLARATION "MYSTERIUM ECCLESIAE" DE LA CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI (1973)

En 1973, la Déclaration *Mysterium Ecclesiae* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi²² reprend les termes du dilemme que nous avons signalé:

*Il existe incontestablement un ordre et comme une hiérarchie des dogmes de l'Eglise due aux liens divers qui les rattachent au fondement de la foi. Cette hiérarchie signifie que certains dogmes ont leur raison d'être en d'autres qui occupent le premier rang et les éclairent. Mais tous les dogmes, puisqu'ils sont révélés, doivent également être crus de foi divine*²³. L'extension de ce qui doit être cru de foi divine dépasse même le dépôt de la foi: *D'après la doctrine catholique, l'infailibilité du Magistère de l'Eglise ne s'étend pas seulement au dépôt de la foi, mais aussi aux vérités sans lesquelles ce dépôt ne saurait être dûment conservé et exposé...*²⁴.

²¹ *Ibid.*, n° 25, col. 1638.

²² CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Mysterium Ecclesiae* sur la doctrine catholique concernant l'Eglise, en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui, in: *Documentation Catholique*, n° 1636, 15.7.1973, pp. 664-670.

²³ Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, n° 4, p. 667.

²⁴ Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, n° 3, p. 666.

En d'autres termes: il existe une hiérarchie des vérités, mais cela n'empêche pas que l'infailibilité de l'Eglise, entraînant une obligation de croire, s'étende même à des vérités annexes, qui servent à la conservation du dépôt de la foi. On peut bien se demander ce que sont ces vérités-ci, qui, semble-t-il, ne sont pas directement révélées mais auxquelles il faut croire comme si elles l'étaient. Le texte n'éclaircit pas ce point, et ce n'est pas le lieu ici de le faire. L'essentiel est que nous retrouvions avec notre dilemme: une forte hiérarchisation des vérités n'empêche pas une égale obligation de croire à des vérités de rang différent.

LE DOCUMENT ŒCUMÉNIQUE

"THE NOTION OF HIERARCHY OF TRUTHS" (1990)

Ainsi que nous l'avons signalé ci-dessus, un groupe conjoint de délégués du Conseil Œcuménique des Eglises et du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens a publié en 1990 une interprétation de la hiérarchie des vérités.

La présentation de cette notion commence par rappeler en quoi une hiérarchie de vérités est communément admise par tous. A cet effet, une série d'exemples illustre une compréhension commune et traditionnelle de la hiérarchie des vérités. Même au sein de l'Ecriture, qui est pourtant tout entière inspirée, certains passages *portent témoignage plus directement à l'accomplissement de la promesse de Dieu*²⁵. Il y a un ordre entre l'Ancien et le Nouveau Testaments²⁶. Parmi les Conciles, on accorde souvent aux sept premiers Conciles œcuméniques une priorité²⁷. Le Credo de Nicée-Constantinople et le Symbole des Apôtres ont une place à part parmi les professions de foi²⁸. Parmi les sacrements, le baptême et l'eucharistie ont une primauté²⁹. L'année liturgique a son centre dans la mort et la résurrection du Christ³⁰. En matière de doctrine, il y a d'abord un ordre entre les propositions doctrinales³¹ et les réalités exprimées par ces propositions; ensuite, il existe une certaine gradation due au rapport plus ou moins proche de chaque proposition avec *la base du mystère*

²⁵ *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 18, n° 11.

²⁶ Cf. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 19, n° 18.

²⁷ Cf. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 18, n° 12.

²⁸ Cf. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 20, n° 21.

²⁹ Cf. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 18, n° 13.

³⁰ Cf. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 18, n° 14.

³¹ Le terme original que nous traduisons par "proposition doctrinale" est "*propositional truth of doctrine*" (*The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 19, n° 17).

révélé³², c'est-à-dire le mystère du Christ et l'histoire du salut³³. Enfin, le dialogue œcuménique doit tenir compte de la façon dont les différentes propositions sont situées les unes par rapport aux autres dans différents systèmes théologiques³⁴.

Simultanément à ces exemples, le document mentionne l'égale obligation de croire à ce qui est révélé:

La phrase du Décret considère encore moins que les vérités de foi soient plus ou moins nécessaires au salut, ou suggère des degrés dans notre obligation de croire tout ce que Dieu a révélé. Quand quelqu'un répond pleinement dans la foi à l'auto-révélation de Dieu, il accepte cette révélation comme un tout. Il ne s'agit pas de sélection ni de choix de ce que Dieu a révélé... Par conséquent, il n'y a pas de degrés dans l'obligation de croire tout ce que Dieu a révélé³⁵.

Si les exemples présentés sont suggestifs et ne sont guère sujets à contestation, notre question demeure: si l'on se situe au niveau des dogmes – ce qui n'est certes pas le seul niveau possible – comment peut-on à la fois poser une hiérarchie et demander la foi de manière absolue?

LE DOCUMENT "L'INTERPRÉTATION DES DOGMES" DE LA COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (1990)

En 1990, la Commission Théologique Internationale – qui n'engage pas le Magistère de l'Eglise – publie un document sur l'interprétation des dogmes³⁶.

Le texte commence par présenter la nature et la fonction des dogmes dans une perspective philosophique et biblique. Il situe ensuite un fondement de l'ensemble du dogme: *La proclamation fondamentale de la*

³² *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 19, n° 17.

³³ *The Notion of "Hierarchy of Truths"*, pp. 19-20, n° 20. Il s'agit d'une citation d'un *modus* du cardinal König au Concile Vatican II, qui est présenté et commenté par le P. CONGAR dans *Diversités et communion*, p. 187; cf. aussi U. VALESKE, *o.c.*, p. 28.

³⁴ *That there is only partial communion among churches is due not only to their disagreement about certain doctrines, but also to the different links they establish between the truths and the foundation of faith (The Notion of "Hierarchy of Truths"*, p. 22, n° 35).

³⁵ Texte original (incluant ce que nous en avons traduit): *First of all, the Council's sentence does not mean that there is only a more or less incidental relationship between theses truths and the foundation, so that a merely relative character stamps them, and one can consider them optional in the life of faith. Still less does the Decree's sentence consider truths of faith as more or less necessary for salvation, or suggest degrees in our obligation to believe in all that God has revealed. When one fully responds to God's self-revelation in faith, one accepts that revelation as a whole. There is no picking and choosing of what God has revealed, because there is no picking or choosing of what revelation is – our salvation. Hence, there are no degrees in the obligation to believe all that God has revealed (The Notion of "Hierarchy of Truths"*, n° 25, p. 20).

³⁶ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'interprétation des dogmes*, in: *Documentation Catholique*, n° 2006, 20.5.1990, pp. 489-502.

*foi chrétienne consiste dans la confession que le Logos... est apparu sous une figure historique et concrète, dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ*³⁷. Ce fondement est la référence qui permet d'expliquer la hiérarchie des vérités, qui est pour le document l'un des deux principes-clefs de l'interprétation des dogmes (l'autre étant l'inclusion des dogmes dans l'ensemble de la vie de l'Eglise):

*...L'intégration de chacun des dogmes dans l'ensemble de tous les dogmes. Ils ne sont compréhensibles qu'à partir de leur lien intrinsèque et dans leur structure d'ensemble. A cet égard, il faut accorder une attention particulière à l'ordre ou à la "hiérarchie des vérités" dans la doctrine catholique. Celle-ci relève des modes divers selon lesquels les dogmes sont liés au fondement christologique de la foi chrétienne*³⁸. Sans doute, toutes les vérités révélées doivent être tenues d'une même foi divine, mais leur signification et leur poids se différencient en fonction de leur relation au mystère du Christ³⁹.

Une fois de plus, deux affirmations sont juxtaposées sans que leur lien soit explicité: il y a une hiérarchie des vérités, mais toutes ces vérités doivent être tenues.

Ce ne sont pas seulement les dogmes centraux qui appartiennent à la "doctrine obligatoire"⁴⁰ de l'Eglise":

*D'après la doctrine de l'Eglise, "doit être cru de foi divine et catholique ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la tradition et proposé par l'Eglise, soit par une décision solennelle, soit par le Magistère ordinaire, comme devant être cru parce que révélé par Dieu". Ainsi appartiennent à ce "credendum" les vérités de foi (au sens strict) aussi bien que les vérités touchant la vie morale dont témoigne la Révélation. Des vérités naturelles et des doctrines morales naturelles peuvent indirectement appartenir à la doctrine obligatoire de l'Eglise, quand elles ont une connexion nécessaire et intrinsèque avec les vérités de foi. Néanmoins, Vatican II fait clairement une distinction entre la doctrine de la foi et les principes de l'ordre moral naturel, en tant que pour la première, le Concile parle "d'annoncer" et "d'enseigner avec autorité", mais pour les seconds, "d'expliquer avec autorité" et de "confirmer"*⁴¹.

Pour que quelque chose soit "obligatoire", il faut que cela soit déclaré par l'Eglise, c'est-à-dire par son Magistère. A cet ensemble appartiennent à la fois des "vérités de foi au sens strict", touchant la doctrine et la

³⁷ L'interprétation des dogmes, B. III. 1, p. 494.

³⁸ Le texte se réfère ici explicitement à *Unitatis Redintegratio*, no 11.

³⁹ L'interprétation des dogmes, B. III. 3, p. 496.

⁴⁰ Le terme "obligatoire" –utilisé dans le texte cité– relève d'une perspective disciplinaire. A la racine de la discipline se trouve la foi elle-même, et cette obligation disciplinaire découle d'une nécessité de la foi.

⁴¹ L'interprétation des dogmes, B. II. 4, p. 494.

morale, et des doctrines qui y sont liées indirectement. La différence entre les deux niveaux est bien marquée, mais pourtant c'est tout cet ensemble qui appartient à la doctrine obligatoire.

Cela ne signifie nullement que tout soit obligatoire, comme le texte le précise ensuite; mais parmi ce qui est obligatoire, il y a deux niveaux. Il y a donc une double hiérarchie des vérités: d'abord une hiérarchie entre ce qui est obligatoire et ce qui ne l'est pas, ensuite une hiérarchie entre ce qui est obligatoire et appartient directement à la Révélation et ce qui est obligatoire mais est indirectement lié à la Révélation⁴². Même au niveau le plus élevé, il existe une hiérarchie entre des éléments qui sont tous strictement obligatoires.

LE CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (1992)

Le Catéchisme de l'Eglise catholique mentionne lui aussi les deux aspects que nous relevons à chaque fois. D'une part les dogmes viennent de l'autorité même que le Christ a transmise à l'Eglise et à ce titre exigent l'adhésion de foi:

Le Magistère de l'Eglise engage pleinement l'autorité qu'il tient du Christ quand il définit des dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou des vérités ayant avec celles-là un lien nécessaire⁴³.

D'autre part, il y a entre eux une hiérarchie:

Les liens mutuels et la cohérence des dogmes peuvent être trouvés dans l'ensemble de la Révélation du Mystère du Christ. La diversité de leurs rapports avec les fondements de la foi chrétienne marque donc un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique⁴⁴.

Une fois de plus, le rapport de deux aspects qui peuvent être perçus comme concurrents n'est pas explicité.

⁴² La suite du texte pose des questions difficiles. Par exemple: la discipline entre-t-elle dans le dogme au sens strict? Il semble bien que oui: *L'enseignement magistériel de la vérité révélée peut se réaliser sous des formes diverses et plus ou moins expressément, et selon des degrés variables d'obligation (LG, 25). Dans un sens strict (sens qui a été élaboré seulement à l'époque moderne), un dogme est une doctrine dans laquelle l'Eglise propose de façon définitive une vérité révélée, sous une forme qui oblige le peuple chrétien dans son entier, de sorte que sa négation est rejetée comme une hérésie et stigmatisée par l'anathème. Dans le dogme au sens strict se joignent une première composante, doctrinale, et une deuxième, qui relève de la discipline (L'interprétation des dogmes, B. III. 3, p. 495). Il n'est pas si facile de comprendre ce que signifie cette inclusion de la discipline dans le dogme au sens strict.*

⁴³ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 11.10.1992, n° 88.

⁴⁴ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 11.10.1992, n° 90.

CE QUE NOUS ONT APPRIS LES DOCUMENTS POSTCONCILIAIRES

Les quelques documents que nous avons cités ne résolvent pas la question que nous avons posée, à savoir le rapport entre la hiérarchie des vérités et l'obligation de croire à tous les dogmes. Ceci étant dit, ils répètent sans cesse ces deux aspects simultanément, alors que le texte du Concile ne citait expressément que la hiérarchie des vérités.

L'image qui se dégage est la suivante: bien que tous les dogmes doivent être crus, certains sont plus importants que d'autres. A la limite, l'"obligation" de croire peut aller au-delà de ce qui se trouve explicitement dans l'Écriture parce que certaines affirmations sont nécessaires à la préservation des dogmes centraux. On en trouve un exemple ancien dans la définition de la Vierge Marie comme *Theotokos*, Mère de Dieu, qui était destinée à préserver la foi à l'Incarnation.

Si les termes de la question ont pu devenir un peu plus clairs, la question reste entière. Nous allons chercher un éclaircissement supplémentaire chez des théologiens.

La hiérarchie des vérités interprétée par des théologiens

Il ressort des ouvrages publiés sur la hiérarchie des vérités, notamment du *status quaestionis* de Ulrich Valeske, que les auteurs qui se sont penchés expressément sur la question qui nous occupe ici sont peu nombreux. En fait nous n'en avons trouvé que deux, dont nous résumons la contribution.

LE PÈRE CHRISTOPHE-JEAN DUMONT (1954)

Dès 1954, soit avant le Concile, le P. Christophe-Jean Dumont présentait la "*hiérarchie des vérités de foi*":

Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation nous paraissent fondamentaux, tandis que d'autres vérités, par exemple l'efficacité surnaturelle du sacrement de confirmation, nous semblent se situer sur un plan secondaire, ne serait-ce que parce qu'elles ne concernent pas Dieu directement en lui-même... Qu'il y ait dans l'importance relative des vérités de foi une hiérarchie, c'est une simple question de bon sens sur laquelle il n'est guère besoin d'insister...⁴⁵.

⁴⁵ C.-J. DUMONT OP, *Les voies de l'unité chrétienne*, "Unam Sanctam" 26, Cerf, Paris, 1954, pp. 157-158.

Il appuie cette affirmation par une série d'exemples que l'on retrouve par exemple dans le document *The notion of hierarchy of truths* que nous avons cité ci-dessus.

Le théologien dominicain montre aussi l'autre face de notre question:

Cependant l'Eglise enseigne qu'il est aussi grave de nier une de ces vérités, fût-elle la moindre, que de rejeter l'un de ces dogmes que nous avons appelés fondamentaux. Agir ainsi en pleine connaissance de cause (qui erre de bonne foi n'est pas ici visé), c'est "faire naufrage" en matière de foi et, sauf résipiscence, manquer son salut éternel. Ne faudrait-il pas en conclure que, contrairement à notre premier jugement, toutes les vérités de foi sont d'égale importance et qu'il n'y a pas entre elles de hiérarchie de valeur⁴⁶?

La question est bien posée, et ne lui semble pas très problématique:

En réalité notre premier jugement était exact et cependant la seconde affirmation n'en est pas moins fondée. Il n'y a pas là de contradiction et il est aisé de le comprendre⁴⁷.

La raison pour laquelle cette compréhension est aisée n'apparaît toutefois pas si clairement. Le P. Dumont tient ensemble les deux aspects et précise un point intéressant:

Il ne faudrait pas du reste en déduire que l'Eglise catholique ne prête aucune attention au fait que telle ou telle confession professe un Credo qui recouvre le sien en plus ou moins grande partie, ni que cette communauté partielle d'adhésion au contenu objectif de sa propre foi ne constitue pas à ses yeux une base précieuse de conversation en vue de la restauration de l'Unité chrétienne. Mais c'est là une base de départ et non pas un terme d'arrivée dont elle pourrait se satisfaire⁴⁸.

Si le dialogue œcuménique consiste à expliquer aux autres chrétiens: "Pour l'instant, nous acceptons de prendre comme base le fait que tels éléments importants nous sont communs, mais finalement vous devrez tout accepter", la hiérarchie des vérités paraîtra peut-être factice aux partenaires de dialogue œcuménique. La question de son utilité demeure donc.

⁴⁶ C.-J. DUMONT OP, *Les voies de l'unité chrétienne*, pp. 157-158.

⁴⁷ C.-J. DUMONT OP, *Les voies de l'unité chrétienne*, p. 158.

⁴⁸ C.-J. DUMONT OP, *Les voies de l'unité chrétienne*, p. 160.

LE PROFESSEUR HERIBERT MÜHLEN (1966)

En 1966, Heribert Mühlen, Professeur à Paderborn, aborde explicitement notre question et propose une solution⁴⁹. Pour lui, la hiérarchie des articles de foi dans leur rapport mutuel est l'aspect intellectuel de la question, alors que l'acte de foi n'est pas seulement intellectuel, mais aussi volontaire et affectif⁵⁰. Il propose donc de résoudre la tension entre acte de foi et hiérarchie des vérités en distinguant une intensité différente de l'acte de foi concernant les articles plus ou moins importants⁵¹.

Cette solution ne nous semble pas résoudre le dilemme si l'on se réfère à des dogmes⁵². D'abord parce que si quelque chose nous vient de Dieu, la grandeur de Dieu suffit à lui donner son importance; or les dogmes sont proclamés au nom de l'autorité de Dieu qui révèle... Ensuite parce que de toute manière, même si l'on admet à titre d'hypothèse une intensité différente d'actes de foi particuliers concernant différents articles, ces divers actes de foi restent des actes de foi, qui ne dépendent pas plus de ma propre émotion que de mon propre jugement intellectuel. Une telle proposition ne supprime donc pas vraiment la question que nous nous posons.

En cette matière, toute réponse partielle ou superficielle est insuffisante, car elle ne peut empêcher que la question reste posée à un autre niveau.

CE QU'APPORTENT LES THÉOLOGIENS

La plupart des théologiens qui traitent de la hiérarchie des vérités, pour autant que notre enquête a pu le constater, laissent de côté la question que nous posons à propos de sa compatibilité avec l'égale obligation de croire à ces diverses vérités. Nous avons trouvé chez le P. Dumont et le Prof. Mühlen une approche de cette question, mais leur réponse nous semble insuffisante. Notre ambition est dès lors de chercher plus avant si une réponse est possible.

⁴⁹ Dans un vaste article consacré à la hiérarchie des vérités: Heribert MÜHLEN, "Die Lehre des Vaticanum II über die 'hierarchia veritatum' und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog", *Theologie und Glaube* 56, 1966, pp. 303-335.

⁵⁰ C'est ce dernier aspect qui motive pour lui une lutte contre l'indifférence en matière dogmatique (cf. *art. cit.*, p. 335).

⁵¹ *Im Glaubensakt als einem ganzheitlichen, personalen Vollzug sind deshalb nicht nur intellektuelle und voluntative, sondern auch affektive Elemente wirksam, so dass der Glaubensakt durchaus verschiedene Grade der Intensität haben kann, je nach dem Gewicht und der Wichtigkeit der inhaltlich geglaubten Wahrheit zu den göttlichen Personen selbst* (*art. cit.*, p. 333).

⁵² Or il se réfère bien à des dogmes: il cite explicitement les deux derniers dogmes mariaux et celui de l'infaillibilité pontificale (cf. *art. cit.*, pp. 318-332).

II. Saint Thomas d'Aquin

Le sens exact de la hiérarchie des vérités ne ressort pas clairement des textes que nous avons présentés. En particulier, le rapport entre la hiérarchie des vérités et l'égle obligation de croire à des vérités de rang pourtant différent reste obscur.

Chacun des deux termes de ce dilemme présuppose en fait une tradition théologique, que les différents documents présupposent sans l'expliquer. Les racines théologiques de chaque terme du dilemme n'étant pas mises en lumière, leur rapport mutuel l'est encore moins. Nous allons donc poursuivre cette étude à l'aide de saint Thomas d'Aquin, qui traite à la fois d'une certaine hiérarchie des vérités et de l'égle obligation de croire à toutes les vérités de foi. Nous espérons obtenir une meilleure compréhension des données du problème chez un auteur qui a une vision unifiée des deux termes de la question, et dont l'influence sur la suite de la théologie laisse supposer qu'il permet de comprendre les intentions de certains participants du Concile Vatican II.

Saint Thomas d'Aquin et la hiérarchie des vérités

LE RAPPORT MUTUEL DES ARTICLES DE FOI CHEZ SAINT THOMAS

Nous allons examiner chez saint Thomas le rapport mutuel des articles de foi. Pourquoi précisément le rapport des articles de foi, et non pas de vérités en général? La hiérarchie de vérités ne pose une vraie question qu'au niveau des vérités de foi qui doivent toutes être crues. Il existe aussi des opinions théologiques particulières, qui sont tenues par certains théologiens et pas par d'autres, sans que l'Eglise se soit prononcée: il est évident que de telles opinions théologiques sont d'importance secondaire. Nous postulons que les articles de foi dont parle saint Thomas sont l'équivalent de ce que nous appelons des dogmes⁵³, c'est-à-dire des expressions de la foi qui doivent absolument être reçues par les croyants. Certes on pourrait appliquer l'expression d'"articles de foi" seulement aux articles du Credo, mais en fait la théologie catholique et le Magistère ont utilisé pour parler des dogmes la doctrine développée par saint Thomas à propos des articles de foi, et par conséquent cette

⁵³ Cf. la Table analytique établie par le P. R. BERNARD dans: saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, La Foi, t. I, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée, Paris, 1941, p. 450, qui donne pour dogme la définition suivante: *L'équivalent d'un article*.

doctrine de saint Thomas permet de rendre compte de la vision catholique des dogmes au moment du Concile Vatican II.

Avant de voir comment différents articles de foi sont en rapport mutuel chez saint Thomas, il nous faut examiner la distinction au sein de l'objet de la foi entre différents articles. Nous verrons ensuite comment s'articulent entre eux ces différents articles.

L'objet de la foi chez saint Thomas est un et multiple

Parler à propos de la foi de hiérarchie des vérités signifie que l'on peut user de distinctions dans l'objet de la foi. Pour saint Thomas, l'objet de la foi est à la fois un et multiple.

La foi a un objet, qui est la Vérité première⁵⁴, c'est-à-dire Dieu dont saint Thomas dit que: *Non seulement la vérité est en lui, mais lui-même est la souveraine et première vérité*⁵⁵. Pourtant cet objet est aussi multiple: nous devons proclamer notre foi en articles, à cause non pas de l'objet même de la foi, qui est simple, mais du mode propre de notre intelligence humaine:

*Les choses connues sont dans le sujet connaissant suivant sa manière à lui. Or il est une manière propre à l'intelligence humaine... c'est de connaître la vérité par composition et division. Voilà pourquoi, des choses simples en soi, l'intelligence humaine les connaît suivant une certaine complexité, de même qu'à l'inverse l'intelligence divine connaît d'une manière in complexe des choses qui en soi sont complexes. C'est ce qui fait qu'on peut considérer l'objet de foi de deux façons. On peut le prendre du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'in complexe: il est la réalité même à laquelle est fixée la foi. Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé*⁵⁶.

La hiérarchie des articles de foi chez saint Thomas

Chez saint Thomas aussi, il y a une hiérarchie entre les divers articles de foi, qui tient à la dépendance de certains articles par rapport à d'autres, dans la connaissance que nous en avons. C'est aussi notre mode humain de compréhension qui explique l'augmentation progressive du nombre d'articles.

⁵⁴ Cf. IIa IIae, q. 1, a. 1, corpus.

⁵⁵ Ia, q. 16, a. 5.

⁵⁶ IIa IIae q. 1, a. 2, corpus.

Saint Thomas aborde d'abord l'interdépendance des articles dans notre connaissance. Au centre de tout se trouvent les deux premiers *credibilia*, à savoir le fait que Dieu existe et que, par sa Providence, il intervient dans ce monde⁵⁷. De fait, il est évident que pour qui ne croit pas à l'existence de Dieu, l'ensemble des articles de foi est dénué de pertinence; pour qui croit à un Dieu lointain et indifférent, l'œuvre de Rédemption du Christ semble absurde. Saint Thomas montre comment "l'organisme de foi" se construit à partir de ces deux premiers principes:

Les articles de foi tiennent dans la doctrine de foi le même rôle que les principes évidents par eux-mêmes dans la doctrine qui se construit à partir de la raison naturelle. Dans ces principes il y a un ordre: il arrive que certains d'entre eux soient implicitement contenus en d'autres, de même que tous se ramènent à celui-ci comme au premier: «Il est impossible de dire ensemble le oui et le non», montre le Philosophe. Pareillement, tous les articles sont implicitement contenus dans quelques premières vérités à croire, c'est-à-dire que tout se ramène à croire que Dieu existe et qu'il pourvoit au salut des hommes, comme dit l'Apôtre (He 11, 6): «Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il assure la récompense à ceux qui le cherchent.» En effet, dans l'Etre divin sont incluses toutes les choses que nous croyons exister en Dieu éternellement, et dans lesquelles consiste notre béatitude; et dans la foi à la Providence sont inclus tous les biens que Dieu dispense dans le temps pour le salut des hommes, biens qui sont le chemin vers la béatitude. Et de cette manière encore, parmi les autres articles, certains sont contenus dans d'autres; ainsi dans la foi à la rédemption de l'humanité se trouvent implicitement contenues et l'incarnation du Christ et sa passion, etc.⁵⁸.

C'est aussi à cause de l'inclusion de tous les articles dans les plus fondamentaux d'entre eux que le nombre d'articles de foi (comme formulation explicite de la foi) augmente avec le temps. Déjà à l'âge apostolique, c'est la reconnaissance de Jésus-Christ comme Fils de Dieu qui, par grâce (il ne s'agit pas d'une simple déduction logique), mène à croire à la Trinité. C'est la méditation sur la foi en l'Incarnation qui mènera à reconnaître la Vierge comme Mère de Dieu. Ainsi il y a comme une découverte progressive de ce que signifie ce que l'Eglise croit entièrement dans les principes premiers. Saint Thomas montre ainsi que d'une part les principes contiennent tous les autres articles, et en ce sens la foi

⁵⁷ Il s'agit là d'une formulation minimale de la Providence, par laquelle Dieu dirige le cours de l'histoire. Nous retenons cette formulation minimale car les deux premiers *credibilia* sont justement une base religieuse minimale.

⁵⁸ IIa IIae, q. 1, a. 7, corpus.

n'augmente pas substantiellement, d'autre part l'intelligence de la foi précise progressivement les implications de ces "premiers principes" de la foi:

Quant à la substance des articles de foi, la suite des temps ne les a pas augmentés, car tout ce que leurs successeurs ont cru était contenu dans la foi des Pères qui les avaient précédés, quoique ce fût de manière implicite. Mais quant à leur explication, les articles ont augmenté en nombre; certaines vérités furent explicitement connues par les derniers Pères, qui ne l'étaient pas par les premiers⁵⁹.

Toute l'organisation de la *Somme de théologie* illustre cet ordre: à chaque étape, saint Thomas pose les principes généraux puis en déroule les implications. C'est ainsi qu'il traite de l'existence de Dieu au début de la *Somme*⁶⁰, et que toute la théologie découlera des "premiers principes" révélés:

Parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence: telles l'arithmétique, la géométrie, etc. D'autres procèdent de principes qui sont connus à la lumière d'une science supérieure: comme la perspective à partir de principes reconnus en géométrie, et la musique à partir de principes connus par l'arithmétique. Et c'est de cette façon que la doctrine sacrée est une science. Elle procède en effet de principes connus par la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu⁶¹.

C'est aussi en raison de la hiérarchie des articles qu'une hérésie touchant à un dogme plus fondamental est plus dangereuse: *Des formules inconsidérées font encourir le reproche d'hérésie, dit saint Jérôme. Donc, quand on parle de la Trinité, il faut procéder avec précaution et modestie: "Nulle part, dit saint Augustin, l'erreur n'est plus dangereuse, la recherche plus laborieuse, la découverte plus fructueuse"*⁶². A la hiérarchie des articles de foi peut correspondre comme en négatif une hiérarchie des hérésies correspondantes.

⁵⁹ IIa IIae, q. 1, a. 7, corpus.

⁶⁰ Ia, q. 2.

⁶¹ Ia, q. 1, a. 2, corpus.

⁶² Ia q. 31, a. 2, corpus.

*La hiérarchie des vérités
ne supprime pas l'importance de chaque article*

Il y a donc une hiérarchie des articles de foi chez saint Thomas, et sa position correspond à ce que dit Vatican II en parlant de *rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne*.

Il nous reste à aborder la deuxième partie de notre question: le fait qu'un article ne soit pas central n'empêche pas qu'il soit reçu dans un acte de foi. Nous abordons ainsi non seulement le rapport des articles de foi les uns avec les autres, mais aussi le rapport du croyant avec l'article de foi qui lui est proposé.

LES ARTICLES DE FOI DANS LEUR RAPPORT À L'ACTE DE FOI

L'unité de la foi du point de vue de sa cause

La distinction entre divers articles n'est pas une séparation. Les articles sont liés les uns aux autres. C'est d'ailleurs justement parce que les articles sont liés qu'il peut y avoir une hiérarchie entre eux.

Pour saint Thomas, l'unité de la foi, l'unité des articles de foi entre eux n'est pas due simplement à l'unité de l'objet qui est la Vérité première. Cette unité dépend aussi de la raison qui nous pousse à croire, et c'est là que peut surgir un conflit avec le critère de la hiérarchie des vérités.

La raison pour laquelle nous croyons est le fait que c'est Dieu qui révèle:

Si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la Vérité première; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée. C'est-à-dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen [medium] sur lequel s'appuie cette foi⁶³.

De même que l'existence et la providence de Dieu comprennent les autres articles, le fait de croire en Dieu, et en un Dieu qui prend contact avec nous, est aussi le fondement "existential" de tout acte de foi en tel ou tel article précis. L'autorité de Dieu qui révèle est d'ailleurs la raison pour laquelle la foi ne peut tromper, parce que Dieu ne ment pas:

⁶³ IIa IIae q. 1, a. 1, corpus.

La raison formelle de l'objet de foi, c'est la Vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où c'est sous la Vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut exister, pas plus que du non-être sous ce qui est l'être, ni du mal sous ce qui est la bonté. D'où il reste que la foi ne peut rien cacher de faux⁶⁴.

Certes, il est possible d'accepter par exemple des articles du Credo indépendamment de la foi, comme on accepte n'importe quelle affirmation, sur la base d'un jugement intellectuel. Non seulement quelqu'un peut être convaincu de l'existence de Dieu sans pour autant croire à la Révélation, mais il est aussi possible que quelqu'un croie tous les articles du Credo sauf un, ou à tout le Credo mais pas à un autre dogme. Alors, dit saint Thomas, il n'a pas du tout la foi, parce que c'est un raisonnement personnel, et non la révélation divine qui le pousse à accepter tel article :

L'hérétique qui refuse de croire un seul article de foi ne garde pas l'habitus de foi, ni de foi formée, ni de foi informée. Cela vient de ce que, dans un habitus quel qu'il soit, l'espèce dépend de ce qu'il y a de formel dans l'objet; cela enlevé, l'habitus ne peut demeurer dans son espèce. Or, ce qu'il y a de formel en l'objet de foi, c'est la Vérité première telle qu'elle est manifestée dans les Saintes Ecritures et dans l'enseignement de l'Eglise, qui procède de la Vérité première. Par suite, celui qui n'adhère pas, comme à une règle infaillible et divine, à l'enseignement de l'Eglise qui procède de la Vérité première manifestée dans les Saintes Ecritures, celui-là n'a pas l'habitus de la foi. S'il admet des vérités de foi, c'est autrement que par la foi. Comme si quelqu'un garde en son esprit une conclusion sans connaître le moyen [medium] qui sert à la démontrer, il est clair qu'il n'en a pas la science, mais seulement une opinion. En revanche, il est clair aussi que celui qui adhère à l'enseignement de l'Eglise comme à une règle infaillible, donne son assentiment à tout ce que l'Eglise enseigne. Autrement, s'il admet ce qu'il veut de ce que l'Eglise enseigne, et n'admet pas ce qu'il ne veut pas admettre, à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Eglise comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté. Ainsi est-il évident que l'hérétique qui refuse opiniâtrement de croire un seul article n'est pas prêt à suivre en tout l'enseignement de l'Eglise; car s'il n'a pas cette opiniâtreté, il n'est pas déjà hérétique, il est seulement dans l'erreur. Par là il est clair que celui qui est un hérétique opiniâtre à propos d'un seul article, n'a pas la foi à propos des autres articles, mais une certaine opinion dépendant de sa volonté propre⁶⁵.

⁶⁴ IIa IIae q. 1, a. 3, corpus.

⁶⁵ IIa IIae q. 5, a. 3, corpus.

Dans ces conditions, lorsque l'on se trouve face à quelqu'un (éventuellement face à soi-même) qui partage la foi de l'Eglise sur un point, voire même sur tous les points, on peut se demander s'il le fait pour la bonne raison, car il est possible d'accepter des articles de foi pour une raison qui n'est pas la foi:

Les autres articles de foi sur lesquels l'hérétique n'est pas dans l'erreur, il ne les admet pas de la même manière que les admet le fidèle, c'est-à-dire par une simple adhésion à la Vérité première, adhésion pour laquelle on a besoin d'être aidé par l'habitus de foi. L'hérétique, lui, admet des points de foi par sa propre volonté et par son propre jugement⁶⁶.

Il est d'ailleurs probable que celui qui admet certains articles par la force de son propre jugement en vienne à les refuser progressivement.

Il y a un abîme entre une connaissance de Dieu qui provient uniquement de notre propre jugement et une connaissance qui est certes un jugement de notre intelligence, mais un jugement qui accepte la révélation de Dieu lui-même. Ce qui est en jeu est d'abord le fait que la foi nous met en rapport avec Dieu au-delà de ce que notre intelligence peut en découvrir par elle-même (nous pouvons découvrir l'existence de Dieu, mais pas la Trinité, par exemple). Saint Thomas insiste sur la nécessité d'un principe surnaturel pour cette connaissance qui dépasse les capacités de notre nature:

Lorsqu'il adhère aux vérités de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce⁶⁷.

L'autre élément en jeu est notre reconnaissance religieuse vis-à-vis de Dieu: si nous faisons de la foi une œuvre humaine, le résultat de nos raisonnements et de nos supputations, ou si nous retenons de la foi ce qui entre aisément dans nos catégories, outre que nous risquons fort de nous tromper, nous transformons la nature de ce que nous croyons. Il en va comme d'un cadeau que l'on voudrait prendre par soi-même au lieu de le recevoir: ce ne serait plus un cadeau, bien que l'objet soit le même.

⁶⁶ IIa IIae q. 5, a. 3, ad 1.

⁶⁷ IIa IIae q. 6, a. 1, corpus.

La foi tient sa spécificité de son origine divine

Le fait que la foi vienne de Dieu n'est pas pour elle un aspect secondaire. En effet, si la spécificité de la foi était seulement liée à son objet, elle ne se distinguerait pas d'une autre connaissance de Dieu, par exemple d'une connaissance philosophique. Pour la distinguer des types humains ordinaires de connaissance, saint Thomas montre que la foi se distingue de la science et de l'opinion précisément par son fondement dans la révélation divine. C'est de là qu'elle tire son identité et sa solidité.

La connaissance humaine a divers degrés de certitude, si l'on se réfère – schématiquement – au choix opéré entre deux possibilités d'une alternative. Ces degrés sont le doute, l'opinion et la science.

Le degré le plus bas est l'absence de certitude, le doute causé par le manque d'intelligence ou par l'égale probabilité des deux termes de l'alternative⁶⁸. Le degré de certitude suivant est l'opinion. Dans ce cas, on opte pour l'un des termes de l'alternative, mais en gardant un reste de doute⁶⁹. Enfin le degré supérieur de la connaissance humaine est la science, qui est une connaissance sûre, fondée sur des éléments suffisants (évidence sensible, déduction certaine par rapport à des principes sûrs...) ⁷⁰. Les développements de la science depuis l'époque de saint Thomas n'ont fait que renforcer l'idée qu'elle est le type suprême de connaissance.

Pourtant, dit saint Thomas, la foi représente un degré de certitude encore supérieur à la science, lorsque foi et science portent sur le même objet⁷¹. Il l'explique en commentant le terme "argumentum" qui se trouve dans la version latine de *He 11*, 1⁷²:

⁶⁸ Cf. *De Veritate* q. 14, a. 1: *Parfois l'intellect n'est pas incliné à l'un plus qu'à l'autre terme, que ce soit à cause du défaut de ce qui devrait provoquer le mouvement, comme dans ces problèmes dont nous n'avons pas la solution, ou à cause de l'apparente égalité des éléments qui meuvent à l'une ou l'autre partie, et telle est la disposition du dubitatif qui fluctue entre les deux parties d'une contradiction.*

⁶⁹ *Parfois l'intellect est incliné plus vers l'un des termes que vers l'autre, mais cependant celui-là, en l'inclinant, ne meut pas l'intellect suffisamment pour le déterminer totalement à l'une des parties; par conséquent il accepte certes une partie, mais pourtant il doute toujours par rapport à la partie opposée, et telle est la disposition de l'opinant qui accepte une partie de la contradiction "avec la crainte de l'autre" (Ibid.).*

⁷⁰ *Parfois l'intellect possible est déterminé à adhérer totalement à une partie... Cela arrive de manière médiate quand l'intellect est déterminé à l'une des deux parties par les définitions connues des termes par la force de la contradiction des premiers principes, et telle est la disposition de celui qui sait [de la science] (Ibid.).*

⁷¹ La foi et la science peuvent porter sur le même objet, mais pas de la même manière (cf. *Ila Ilae* q. 1, a. 5 corpus).

⁷² En français (Bible de Jérusalem): *La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas.* En latin (texte de saint Thomas): *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* "Argumentum" a pour lui le sens fort de "preuve", qui indique donc une connaissance certaine.

La foi se trouve distinguée par là de toutes les autres attitudes de l'intellect: en disant "argument", on la distingue de l'opinion, du soupçon et du doute, par lesquels il n'y a pas cette première adhésion ferme de l'intelligence à quelque chose; en disant: "de ce qui n'est pas évident", on distingue la foi de la science et de la simple intelligence par lesquelles quelque chose devient évident⁷³.

A première vue la foi qui porte sur ce qui n'est pas évident est alors inférieure à la science et à la simple intelligence. Mais il ne faut pas en rester là.

La certitude de la science peut sembler supérieure, étant donné que l'objet de la foi ne se voit pas. Si finalement la certitude de la foi est supérieure, c'est précisément à cause de la Révélation, parce que la foi vient de Dieu:

La perfection de l'intelligence et de la science dépasse la connaissance de foi par une plus grande évidence, non par une adhésion plus certaine... Mais, selon que science, sagesse et intelligence sont des vertus intellectuelles, elles se fondent sur la lumière naturelle de la raison, bien inférieure à la certitude provenant de la parole de Dieu, sur laquelle se fonde la foi⁷⁴.

Ainsi, la science a une certaine supériorité, car elle se fonde sur ce que l'on peut constater d'une évidence fondée sur les sens⁷⁵; et ce n'est pas le cas de l'objet de foi. Pourtant, la certitude de la foi est encore supérieure car elle se fonde sur la parole de Dieu, qui dépasse toute connaissance humaine. On peut faire un certain parallèle avec une démarche de connaissance humaine: lorsque quelque chose nous semble évident au terme de notre propre recherche, nous pouvons mettre en cause – au moins provisoirement – cette évidence à cause de l'opinion contraire de quelqu'un de très informé. Certes le parallèle n'a qu'une valeur limitée, car pour saint Thomas, il ne saurait finalement y avoir de contradiction entre l'évidence de la science et la foi.

L'obtention de la certitude en matière religieuse est l'une des trois raisons de la Révélation pour saint Thomas. Il explique en effet que la Révélation est nécessaire, même en ce qui concerne des objets que la raison peut connaître, pour trois raisons: pour que l'homme parvienne plus vite à la connaissance de la vérité divine, pour que la connaissance de Dieu soit plus répandue, et finalement *pour avoir la certitude*.

⁷³ IIa IIae q. 4, a. 1, corpus.

⁷⁴ IIa IIae, q. 4, a. 8, ad 3.

⁷⁵ Même s'il ne s'agit pas directement d'une observation sensible, mais de déductions faites sur la base de cette observation à l'aide de critères et d'instruments considérés comme sûrs.

La raison humaine est en effet très insuffisante en matière de réalités divines; il y a de cela un indice dans le fait que les philosophes qui ont scruté les réalités humaines par une recherche rationnelle se sont trompés sur beaucoup de points et ont eu des opinions opposées. Donc pour qu'il y ait parmi les humains une connaissance sur Dieu qui soit indubitable et certaine, il fallait que les réalités divines leur soient transmises par mode de foi, comme étant dites par Dieu qui ne peut mentir⁷⁶.

L'origine divine de la foi la distingue donc de toute autre forme de connaissance, et lui donne sa supériorité. Par conséquent, traiter l'objet de la foi selon notre propre jugement reviendrait à perdre ce que la foi a de spécifique, et à faire du dialogue théologique un simple débat d'idées.

La foi et l'Eglise

Quant au fait que la foi soit un don de Dieu, aucune difficulté ne devrait surgir dans le dialogue œcuménique. Il reste à savoir comment cela se manifeste et comment ce caractère de don reçu peut être maintenu.

Le point difficile est le rôle de l'Eglise. Recevoir la foi de Dieu implique-t-il la reconnaissance de telle déclaration de telle instance ecclésiastique? S'il s'agit d'une instance qui peut engager l'Eglise comme telle, saint Thomas semble bien dire que oui, mais bien sûr cette affirmation n'avait pas les mêmes implications dans la chrétienté médiévale que dans notre monde pluriconfessionnel et pluriculturel. Devons-nous encore tenir qu'une telle médiation est vraiment nécessaire, au moins dans certains cas, et si oui comment?

Saint Thomas explique que la foi ne vient pas seulement d'un facteur intérieur, qui est la grâce divine et dont personne ne nie la nécessité, mais aussi d'un facteur extérieur, qui est la prédication, et que ces deux facteurs sont indispensables:

Deux conditions sont requises pour la foi. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme, et cette condition est requise pour que l'homme croie quelque chose d'une manière explicite. L'autre condition requise pour la foi est l'assentiment du croyant à ce qui est proposé. Quant au premier point, il faut nécessairement que la foi vienne de Dieu. Car les vérités de foi dépassent la raison humaine. Aussi ne sont-elles pas connues par l'homme si Dieu ne les révèle. Mais, tandis qu'à certains il les révèle immédiatement, comme il l'a

⁷⁶ IIa IIae q. 2, a. 4.

fait aux Apôtres et aux Prophètes, à certains il les propose en envoyant les prédicateurs de la foi selon saint Paul (Rm 10, 15): «Comment prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés?» Quant à la seconde condition, qui est l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, on peut considérer une double cause. Il en est une qui de l'extérieur induit à croire: ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est suffisante; car, parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Voilà pourquoi il faut admettre une autre cause, intérieure celle-ci, qui meut l'homme à adhérer aux vérités de foi⁷⁷.

Saint Thomas parle de la nécessité – au sens fort – d'une action extérieure, qui est celle de l'Eglise⁷⁸. Et la démonstration qu'il en donne ne se limite pas au contexte de la chrétienté médiévale: si les formes que prend l'intervention de l'Eglise changent, la nécessité d'une médiation ecclésiale reste fondamentale. Notre expérience nous montre d'ailleurs que l'action intérieure de Dieu ne supprime pas la nécessité pour nous de lire l'Evangile et de nous le faire expliquer. Là encore, quant au principe, un certain accord existe entre les confessions chrétiennes. La tradition protestante insiste sur le ministère de la prédication précisément parce que la foi dépend aussi de la proclamation de la Parole. Dans son dernier document, la Commission internationale catholique-luthérienne présente ainsi le point de vue luthérien: *Pour la théologie luthérienne... la "parole extérieure" – comme "parole efficace", et donc moyen de salut – est placée au même niveau que les sacrements, eux-mêmes moyens de salut⁷⁹.*

Ainsi, que ce soit sur le principe général que la foi est un don de Dieu, ou sur le principe connexe d'une intervention de l'Eglise dans la transmission de ce don, un certain accord semble réalisé entre diverses confessions chrétiennes. A partir de là une divergence reste possible: que l'Eglise ait un certain rôle dans la transmission de la foi, oui, mais quel poids a ce rôle de l'Eglise? S'agit-il simplement de donner des présentations assez correctes de la foi, utiles ou même nécessaires à un moment donné mais réformables selon les époques? L'Eglise catholique va plus loin: certaines affirmations sont des dogmes, qui peuvent être expliqués

⁷⁷ IIa IIae q. 6, a. 1, corpus.

⁷⁸ Le rôle de l'Eglise ne se limite pas à cette action extérieure: elle intervient aussi (par exemple par les sacrements) dans l'action intérieure de la grâce.

⁷⁹ COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, "Eglise et justification", 1993, in: *Documentation Catholique* 2101, 2.10.1994, p. 830, n° 125. Cf. aussi p. 839, le n° 196: *Parole et sacrement sont cependant les deux colonnes, nécessaires au salut, de l'être ecclésial.*

plus ou moins bien, mais qui doivent être maintenus. La marge de dialogue est ici plus restreinte. Faut-il donc qu'il y ait de telles affirmations dogmatiques, cela est-il nécessaire à la foi?

Ce qui est en jeu à ce niveau est la fidélité de l'Eglise et la certitude qui est un des caractères de la foi. Puisque la transmission de la foi engage une "parole extérieure", comment pouvons-nous être sûrs que cette prédication nous transmet véritablement la foi? Comment la certitude de la foi, qui vient de Dieu et qui est une caractéristique de la foi⁸⁰, peut-elle demeurer malgré le facteur humain? La diversité des prédications empêche de contourner cette question. Si l'action intérieure de Dieu ne saurait nous inquiéter, on est en droit de se demander si la présence d'un élément humain ne compromet pas la solidité de l'édifice. Commentant saint Thomas, Cajetan affirme la nécessité d'une règle infaillible de la foi:

Dans la mesure où la foi peut dépendre d'une cause créée, dans la même mesure, elle peut avoir quelque règle créée. Il est clair en effet que, étant donné que deux choses concourent à la foi, comme on le montre ci-dessous, à savoir l'assentiment et la proposition et explication des choses à croire, la foi du côté de l'assentiment dépend de Dieu seul comme agent, objet, fin et règle. Mais du côté de la proposition des choses à croire, elle peut dépendre des anges et des hommes, par la médiation desquels Dieu propose telles ou telles choses qui doivent être crues: de ce point de vue en effet, la foi provient du fait d'entendre la parole de Dieu, comme on le dit en Rm 10. Et pour qu'aucune erreur ne puisse intervenir à propos de la proposition et de l'explication de ce qui doit être cru, l'Esprit-Saint a pourvu d'une règle créée infaillible, à savoir le sens et la doctrine de l'Eglise: c'est ainsi que l'autorité de l'Eglise est la règle infaillible de la proposition et de l'explication des choses qui doivent être tenues de foi⁸¹. Par conséquent, étant admis que deux règles infaillibles concourent à la foi, à savoir la révélation divine et l'autorité de l'Eglise, il y a une telle différence entre elles que la révélation divine est la raison formelle de l'objet de foi, alors que l'autorité de l'Eglise est ministre de l'objet de foi...⁸²

Pour que les croyants ne soient pas indéfiniment livrés à l'incertitude face à ce don si précieux de la foi, donc pour que le caractère de sûreté qui est indispensable à la foi se réalise, Dieu a donné à son Eglise d'être

⁸⁰ Nous ne pensons pas ici à une certitude psychologique du croyant par rapport à sa propre foi, ce qui serait une autre question.

⁸¹ *quae sunt fide tenenda.*

⁸² *Commentaire de la Somme Théologique*, IIa IIae, q. 1, a. 1, n° X. Cajetan explique ensuite la situation des personnes qui refusent l'autorité de l'Eglise: l'hérétique, qui n'accepte pas le sens de l'Eglise comme règle infaillible dans l'explication de ce qui est à croire, s'éloigne de la raison formelle de la foi: c'est-à-dire de Dieu qui révèle les articles de foi (*Commentaire de la Somme Théologique*, IIa IIae, q. 1, a. 1, n° X).

infaillible. Et cette infaillibilité se présente comme intrinsèquement nécessaire à la foi, pour que la foi reste la foi. L'existence de dogmes fait partie de la compréhension catholique de la foi à ce niveau.

Y a-t-il un acte de foi chez une personne qui refuse certains dogmes?

Au point où nous en sommes, la question peut bien se poser: faut-il appliquer à toute personne qui refuse un dogme ce que disait Pie XII à propos de l'Assomption, à savoir: *Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, osait volontairement mettre en doute ce qui a été défini par Nous, qu'il sache qu'il a totalement abandonné la foi divine et catholique*⁸³? En d'autres termes: si celui qui refuse un seul article de foi n'a pas la foi du tout, peut-on reconnaître comme croyants des personnes qui professent des propositions qui ont été condamnées au cours des siècles comme hérétiques? L'hérésie peut-elle être la foi? Si tel est le cas, on établit comme une situation acceptable une opposition dans la foi, et on légitime la division. Il serait dès lors possible de voir coexister dans une même Eglise des affirmations contradictoires au niveau de la foi, ce qui irait bien au-delà d'un légitime pluralisme.

On peut retourner la question: le fait qu'il y ait un dialogue œcuménique largement reconnu et encouragé par l'Eglise signifie-t-il l'abandon de la théologie de l'acte de foi qui était celle de saint Thomas, et qui sous-tend l'avertissement de Pie XII que nous avons rappelé?

Que signifie être hérétique?

Un chrétien qui refuse sur la base de son propre jugement et avec opiniâtreté (même après une explication longue et compréhensible de ce que signifie son attitude) de croire un article de foi déterminé par l'Eglise est considéré comme hérétique. C'est-à-dire qu'il n'a pas la foi, qu'il se trouve exactement dans la situation visée par Pie XII. Il est bien clair qu'il ne s'agit là ni d'erreur⁸⁴ ni

⁸³ Constitution *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950, DENTZINGER-SCHÖNMETZER 3904, traduction française dans G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1975, n° 410, p. 235.

⁸⁴ A propos de l'erreur, saint Thomas dit par exemple ceci: *Dans la foi se trouvent quelques vérités que tout homme est tenu de connaître explicitement. D'où, si quelqu'un se trompe en ces vérités, il est estimé incroyant et hérétique s'il tient à ses erreurs avec opiniâtreté. S'il se trouve quelques vérités que l'homme n'est pas tenu de croire explicitement, lorsqu'il se trompe en ces vérités, il ne devient pas hérétique: par exemple, si quelque simple croyait que Jacob fut le père d'Abraham, ce qui est contre la vérité de l'Ecriture que la foi professe, il n'est pas hérétique jusqu'au moment où arrive à sa connaissance que la foi de l'Eglise tient le contraire; car, à proprement parler, ne s'écarter de la foi de l'Eglise que celui qui sait que ce dont il s'écarter est de la foi de l'Eglise. Certaines vérités sont contenues implicitement dans la foi de l'Eglise, comme les conclusions dans leurs principes; c'est pourquoi, en ces matières on peut*

d'ignorance⁸⁵, mais d'un refus informé. Ce cas se vérifie-t-il, par exemple, chez les théologiens non catholiques qui participent aux dialogues œcuméniques? Si tel devait être le cas, le dialogue deviendrait problématique.

Il faut d'abord remarquer à ce propos, avec le cardinal Cajetan, que ce n'est pas une proposition, une phrase comme telle qui est hérétique, mais une proposition prononcée dans certaines conditions:

Puisque l'hérésie est un vice non pas dans l'intellect pris absolument, mais [dans l'intellect] en tant qu'il est mû par la volonté qui choisit, aucune proposition ou sentence, à proprement parler, ne peut être dite hérétique en elle-même, mais elle reçoit sa dénomination seulement d'une telle adhésion à elle⁸⁶.

Cajetan explique que par exemple une phrase comme "les morts ne ressuscitent pas" n'est hérétique que si elle est dite par un chrétien, mais pas si elle est dite par un Juif ou un païen. Bien des hérésies "savantes" de l'Antiquité pourraient être énoncées par des croyants par ignorance ou par erreur, et ainsi seraient fausses sans que celui qui les prononce soit hérétique⁸⁷, sauf s'il s'obstine à les maintenir après avoir été dûment informé.

Ainsi l'hérésie, comme la foi, ne réside pas uniquement dans des propositions ou des articles, mais aussi dans le type d'adhésion à ces propositions de celui qui les prononce. Dès lors, un chrétien peut garder la foi théologique tout en ne souscrivant explicitement pas à un article de foi proclamé par l'Eglise catholique. Mais cela ne vaut-il que des cas où quelqu'un parle par ignorance? Nous nous intéressons à des théologiens et à des Eglises ou communautés ecclésiales comme telles, et on ne peut se contenter d'"excuser" leurs affirmations par l'ignorance, car ce serait à la fois insultant et non fondé.

soutenir diverses opinions, jusqu'à ce que par l'Eglise soit déterminé que quelque'une d'entre elles s'oppose à la foi de l'Eglise; de cette détermination résulte une opinion directement contraire à la foi (IV Sent., dist. XIII, q. II, ad 6).

Ce qui caractérise l'hérésie par rapport à l'erreur est d'une part la connaissance du fait que l'Eglise s'est prononcée, d'autre part le fait de s'obstiner dans sa position lorsqu'on remarque qu'elle s'oppose à la foi de l'Eglise. Cet aspect de pertinacité est nécessaire pour que l'on puisse parler d'hérésie (cf. IIa IIae q. 11, a. 2, ad 3; cf. aussi *Codex Iuris Canonici*, 1983, can. 751).

⁸⁵ L'ignorance concerne avant tout ceux qui n'ont pas vraiment entendu parler de la foi, par exemple les non-chrétiens: *Etre divisé ne convient qu'à la partie. C'est pourquoi ceux qui jamais n'adhèrent à la foi de l'Eglise ne sont pas jugés hérétiques s'ils ont une foi perverse, comme les Juifs ou les Païens, car jamais ils ne firent partie de ce tout qu'est l'Eglise (IV Sent., dist. XIII, q. II, ad 7).* Il va sans dire que cela concerne aussi nombre de nos contemporains qui sont privés de culture religieuse.

⁸⁶ *Quia haeresis est vitium non in intellectu absolute, sed in eo ut moto a voluntate eligente, nulla propositio aut sententia, propria loquendo potest dici secundum se haeretica, sed solum ut denominatur ab adhaesione tali ad ipsam (Commentaire de la Somme Théologique, IIa IIae, q. 11, a. 1, n° II).*

⁸⁷ Le cardinal Charles JOURNET commente cette question, mentionnant Cajetan et d'autres auteurs, dans *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, Paris, 1951, pp. 804-806.

Le cardinal Journet nous offre la clef de cette question en parlant de “patrimoines d’hérésie”. Il voit la possibilité réelle pour quelqu’un de professer une proposition hérétique – ce qui va au-delà d’une maladresse de formulation ou d’une diversité d’expression – sans être hérétique lui-même. Pour cela, il regarde ce qui arrive, après qu’une hérésie ait eu lieu, dans les générations suivantes:

Désormais, ce qui passera aux générations successives, avant même qu’elles aient pu commettre aucun péché contre la foi et contre l’amour, ce sera le patrimoine d’une hérésie, le patrimoine d’un schisme. Quand viendra pour les baptisés de l’hérésie et du schisme l’âge de la raison et de la délibération, même s’ils préservent leur âme de tout mal et la gardent dans la clarté et l’amour, ils resteront incapables avant longtemps, peut-être toujours, de discerner sur ce point le vrai du faux, et ils commenceront leur vie de chrétiens adultes en acceptant en bloc tout l’héritage d’une hérésie, tout l’héritage d’un schisme. Ils ne seront pas, de ce simple fait, hérétiques et schismatiques... Une hérésie, un schisme sont des péchés personnels, des vices personnels. Ils ne s’héritent pas. Pour qu’ils affectent plusieurs générations successives il faut que les hommes de ces générations refassent eux-mêmes, en pleine conscience, le péché d’hérésie ou le péché de schisme... en ratifiant pour leur compte, d’une manière vraiment coupable, l’hérésie-mère, le schisme originel⁸⁸.

Cette notion de “patrimoine d’hérésie” permet de concevoir le cas de chrétiens qui expriment ce qu’ils croient à l’aide de formules que l’Eglise catholique qualifie d’hérétiques, mais qui le font dans l’intention claire et droite de recevoir la foi de Dieu, de recevoir la Révélation parce que l’Eglise – telle qu’ils l’identifient – la leur transmet. Ils acceptent ainsi à la fois l’autorité de Dieu qui révèle et une médiation extérieure de cette révélation divine. L’acte théologal de réception de la Révélation peut ainsi exister chez des croyants qui, dans leurs communautés respectives, professent des doctrines éventuellement contradictoires, mais qui le font en suivant leur conscience. Suivre sa conscience, même erronée, est un devoir⁸⁹, mais cela ne dispense personne de chercher la vérité et de l’accepter.

On se trouve face à un problème œcuménique capital: comment identifier l’Eglise? Si l’acte de foi doit se référer à l’Eglise, on ne peut accepter définitivement que des chrétiens aient des actes de foi en partie

⁸⁸ *L’Eglise du Verbe Incarné*, t. II, p. 721.

⁸⁹ Saint Thomas peut dire par exemple: *La volonté qui s’écarte de la raison erronée va contre la conscience. Mais une volonté de ce genre est mauvaise; car il est dit dans l’Epître aux Romains: “Tout ce qui ne vient pas de la bonne foi est péché”, c’est-à-dire ce qui est contre la conscience. Donc la volonté en opposition avec la raison erronée est mauvaise* (Ia IIae, q. 19, a. 5, sed contra).

contradictaires à cause de la diversité des Eglises auxquelles ils se réfèrent. L'acte de foi doit clairement se référer à l'unique Eglise du Christ. Nous n'avons pas à traiter ici de cette question, mais nous en signalons l'importance pour notre sujet⁹⁰. C'est justement parce que cette question se pose que le dialogue œcuménique est nécessaire.

Hiérarchie des vérités et nécessité de croire aussi à des dogmes non centraux

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre mieux la question de départ, à savoir comment la hiérarchie des vérités coexiste avec la nécessité de croire à des vérités qui ne sont pas absolument centrales.

La hiérarchie des vérités est un rapport mutuel entre diverses affirmations ayant trait à la foi. Parmi celles-ci, nous retenons seulement les principales, les dogmes, car c'est à ce niveau-là que la hiérarchie peut être mise en cause en raison de l'égale obligation de croire à tous les dogmes. Certains dogmes sont plus proches du *fondement de la foi chrétienne*, pour reprendre l'expression de Vatican II⁹¹. D'autres se comprennent en référence à ces dogmes centraux, qui sont pour l'essentiel des dogmes ayant trait à la Trinité et à l'humanité du Christ (Incarnation, Rédemption).

LA HIÉRARCHIE DES VÉRITÉS

COMME CRITÈRE DE COMPRÉHENSION DES DOGMES

L'interprétation que nous en donnons peut susciter la question suivante: si la hiérarchie des vérités ne supprime pas la nécessité de croire à tous les dogmes, à quoi sert-elle dans le dialogue œcuménique? Celui-ci engage par définition à la fois des catholiques et des chrétiens qui

⁹⁰ En tant que catholiques, nous croyons ce qu'affirme le Concile Vatican II, à savoir que *l'unique Eglise du Christ... subsiste dans l'Eglise catholique, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures* (CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium*, n° 8). Les autres Eglises ou communautés ecclésiales *se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Eglise catholique* (CONCILE VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, n° 3).

D'autres chrétiens auront d'autres points de vue, et estimeront que l'Eglise du Christ subsiste dans leur Eglise, de manière plus ou moins exclusive. Quoi qu'il en soit, il reste nécessaire que tous s'accordent sur le fait que l'acte de foi doit se référer à Dieu et à l'Eglise. Cela ne fait que rendre plus urgente une identification commune de l'Eglise, mais franchir ce pas signifierait arriver au terme du dialogue œcuménique.

⁹¹ CONCILE VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, 21.11.1964, n° 11.

n'acceptent pas certains dogmes; si l'on se réfère à la hiérarchie des vérités en leur parlant, on leur laisse l'espoir qu'au terme du dialogue certains dogmes pourraient être revus ou relativisés. Faudrait-il par honnêteté leur dire d'emblée que tel ne saurait être le cas?

En fait la hiérarchie des vérités nous invite à explorer une autre voie, celle de la compréhension commune des dogmes qui ne sont pas reçus par tous à l'aide de ceux qui le sont. Par exemple, si des Eglises s'entendent sur tous les dogmes proclamés par les sept premiers Conciles œcuméniques, il y a là une base qui permet de découvrir ensemble la signification des dogmes plus récents. Cela est possible justement parce que les dogmes plus récents sont comme un «désenveloppement» de ce qui était contenu dans les dogmes anciens.

C'est sans doute dans cette perspective que le pape Jean-Paul II appelle les responsables des autres Eglises et leurs théologiens à dialoguer avec lui sur le primat de Pierre, en se fondant sur la *communio réelle, même imparfaite, qui existe entre nous tous*⁹²: les références reçues en commun permettent de regarder ensemble le dogme de l'infailibilité pontificale qui, lui, n'est pas reçu en commun. Ce dialogue peut avoir lieu dans le cadre qui est celui de l'interprétation des dogmes: il s'agit non pas d'annuler un dogme, mais de chercher une compréhension plus profonde de son sens providentiel. Les dialogues sur la liturgie et l'Eucharistie⁹³ ont sans doute permis à tous, y compris aux catholiques, de vivre d'une manière renouvelée la célébration eucharistique. L'Eglise catholique n'y renonce pas à sa foi, mais en découvre ou redécouvre des aspects non apparents ou tombés dans l'oubli. En particulier, une compréhension de la foi dans laquelle interviennent harmonieusement sources orientales et occidentales ne peut que profiter à tous.

Conclusion

Nous avons voulu affronter la difficulté que pose la juxtaposition de deux exigences dans le dialogue œcuménique.

La première de ces exigences est la reconnaissance de l'importance variable des articles de foi dans leur rapport mutuel, ce que Vatican II appelle "hiérarchie des vérités".

⁹² Cf. l'encyclique *Ut unum sint*, n° 96.

⁹³ Nous pensons notamment au BEM, c'est-à-dire au document *Baptême, Eucharistie, Ministère*, publié en 1986 par la Commission de FOI ET CONSTITUTION (Editions du Centurion, Paris, et Presses de Taizé).

La deuxième de ces exigences est de sauver l'unité de l'acte de foi, qui touche aussi des articles en soi moins fondamentaux, mais qui tiennent leur importance du fait qu'ils sont reçus de la révélation divine.

Saint Thomas montre bien comment les articles de foi ont une importance plus ou moins grande, en raison de la dépendance de certains par rapport à d'autres. En revanche, il n'est pas possible d'envisager un acte de foi qui fasse un tri entre des articles en fonction de l'intérêt, de la compréhension ou d'une autre considération personnelle du "croyant", car alors la "foi" n'est plus la foi mais une construction personnelle.

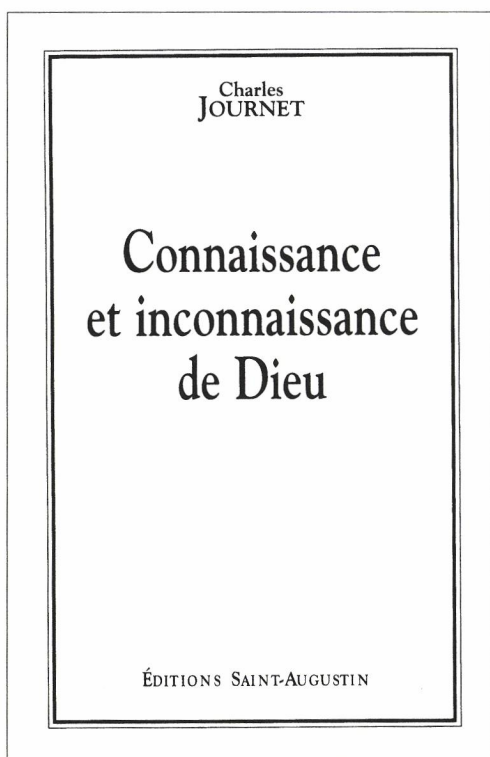
Pour qu'il y ait vraiment la foi, il faut que celle-ci et tous ses articles soient reçus par le croyant dans un acte religieux d'obéissance à la Révélation transmise par Dieu moyennant l'intermédiaire de l'Eglise. Un tel acte peut se réaliser même dans des communautés ecclésiales qui ne partagent pas certains articles de foi avec l'Eglise catholique, car leurs membres, de bonne foi, reçoivent leur patrimoine confessionnel comme étant la Révélation, dans un acte religieux d'obéissance. Il reste à voir comment chaque conscience pourrait être éclairée au mieux, afin que l'absurdité d'actes de foi réels mais contradictoires disparaisse.

Nous voyons ainsi comment d'une part une hiérarchie des vérités est possible, et comment d'autre part il peut y avoir un acte de foi théologal dans des communautés qui ne sont pas totalement unies dans la foi.

Pourtant, si un respect mutuel très profond est possible entre croyants de diverses confessions chrétiennes, cela ne justifie pas une indifférence dogmatique, qui serait une acceptation de la division des chrétiens. La discussion théologique au niveau des dogmes est indispensable, d'une part pour essayer de montrer le rôle des dogmes dans la compréhension catholique de la foi, d'autre part et surtout pour trouver un accord sur ce plan. La hiérarchie des dogmes intervient ici non pas en ce sens que certains dogmes ne seraient plus des dogmes, mais en ce sens qu'ils peuvent être compris à la lumière de dogmes plus centraux et plus anciens, à la lumière desquels ils ont déjà été proclamés. La hiérarchie des vérités est ainsi non pas une voie d'unité facile par élimination des points de divergence, mais un critère de réflexion théologique valable dans le dialogue œcuménique, comme il l'était par exemple dans la théologie de saint Thomas.

Charles MOREROD op

**On ne peut parler de Dieu:
on ne peut non plus se taire de lui.**



*Du sens personnel que mon amour donne au mot Dieu
dépend le sens qu'ont pour moi tous les autres mystères de la foi.
Comment alors mon premier mouvement ne serait-il pas
de crier ma souffrance de connaître que je ne le connais pas?*

3^e édition du célèbre ouvrage de Charles Journet,
avec une préface du P. Georges Cottier.

11,5 x 17,5 cm, 158 p. Disponible en librairie.

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

L'enseignement de la théologie comme école de culture

I

Ecoles de sagesse

1. Quand il reçoit la lumière de la foi chrétienne, saint Augustin a conscience d'avoir trouvé la vraie philosophie. La formule éclaire notre propos. Certes, ne pêchons pas par anachronisme en appliquant au terme philosophie une problématique qui lui est étrangère, je veux dire la problématique des rapports entre philosophie et théologie, telle qu'elle se présentera plus tard. Pour Augustin, comme pour l'Antiquité, la philosophie est quête de la sagesse. C'est donc de la sagesse qu'il est question. Dans sa recherche passionnée de la vérité, Augustin avait rencontré diverses écoles païennes de sagesse. Il avait été sensible aux écrits de Plotin et à la grandeur de sa recherche¹.

Si j'évoque ainsi le mot d'Augustin, c'est parce que c'est en méditant sur la sagesse que nous trouverons la réponse aux questions qui nous occupent.

Ces questions, nous pourrions les embrasser en celle-ci: nos facultés de théologie sont-elles des écoles de sagesse?

L'absolu de la vérité

2. Augustin cherche avec angoisse la vérité, il est prêt à tout lui sacrifier. Dès qu'il l'aura trouvée, ou plutôt dès qu'il sera saisi par Celui qui est la vérité, il ne cessera de célébrer le *gaudium de veritate*.

En évoquant Augustin, nous sommes déjà entrés dans le cœur de notre sujet: *l'enseignement de la théologie comme école de culture*. Car l'âme de la culture est l'élan qui porte l'esprit vers la vérité. Cet élan est naturel à l'esprit, mais il a reçu un surcroît de vigueur insoupçonné, décisif, quand le Fils unique du Père, le Verbe, est venu habiter parmi nous, «plein de grâce et de vérité». Lui-même, il est la vérité (cf. *Jn* 14, 6) qui

¹ Sur ce thème, Augustin est revenu à plusieurs reprises. Le développement le plus ample est *De Civitate Dei*, L. VIII, I-XII. Voir aussi *Contra Academicos*, L. III, c. XX, 43, *De beata vita*, nn. 33-35, *Epist.* 118, n. 21.

nous interpelle personnellement. En cette vérité, l'esprit trouve sa joie et son tourment, il sait qu'elle peut requérir de lui le suprême témoignage.

«Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3, 16).

Il n'est pas indifférent que l'union avec Celui qui est la vérité s'opère par la foi, parce que la foi engage la personne tout entière, dans les profondeurs de sa liberté. Elle est remise de soi à Celui qui est la vérité première, elle est réponse à l'absolu de la vérité, enracinement dans Celui qui est Lumière au-delà de toute lumière.

Certes toute vérité ne peut être identifiée à la vérité transcendante et ineffable de la Dêité, ni toute voie conduisant à la connaissance de la vérité ramenée à la voie de la foi. Mais toute vérité, même la plus humble, participe à la vérité première, elle en est un rayon. C'est pourquoi l'amour de la Vérité divine a pour conséquence l'amour et le respect de toute vérité et, dans l'ordre de l'agir, l'exigence de véracité.

En ce sens tout à fait fondamental, l'amour de la vérité par-dessus tout, qui est contenu dans le dynamisme propre de la foi, est générateur de culture. C'est lui qui lui apporte son inspiration et son impulsion première. Ce qui s'entend de plusieurs manières.

3. Ainsi la sagesse théologique et, plus radicalement, la foi dont elle procède, donnent à la culture son inspiration. Elles lui communiquent le sens, et, aimerait-on dire, le culte de l'absolu de la vérité. Ce qui évidemment s'entend dans le respect de la spécificité des champs de la connaissance. C'est pourquoi on devra aussi considérer la relation de la théologie aux contenus de culture. Il importera enfin de nous interroger sur la théologie du théologien, je veux dire sur l'être-théologien. Cet aspect existentiel est, pédagogiquement parlant, déterminant. Il est éclairé par la doctrine classique des *habitus*. Les questions relatives au dialogue présupposent les réponses données à ces divers ordres de question.

La crise de la vérité

4. Ouvrons ici une parenthèse. La culture contemporaine n'est-elle pas ébranlée par une crise, qui est précisément crise de la vérité? Cela est certain, mais notre affirmation n'est pas infirmée pour autant. Une crise ne signifie pas une négation pure et simple. Elle est une mise à l'épreuve qui oblige à un examen plus approfondi de nos propres raisons d'être. Elle peut donc être bénéfique, si elle reçoit une réponse adéquate. De plus, on remarquera que, si l'idée de vérité est discutée et, à la limite,

contestée, cela témoigne de sa présence active au cœur de la culture. La crise doit être affrontée comme un défi.

Relever ce défi suppose qu'on en prenne la mesure, qu'on en décèle les causes et qu'on lui apporte des réponses valides. De là découle la nécessité pour le théologien d'une solide formation philosophique.

Ecartons aussitôt un possible malentendu. Parce que la théologie est une sagesse, l'essentiel pour elle n'est pas dans la réfutation, même si celle-ci entre, à titre nécessaire, dans ses tâches. La crise doit être reçue comme une chance offerte à la théologie de mettre davantage en évidence ses richesses propres.

Il me semble qu'à l'origine de la crise, nous trouvons un ensemble de positions philosophiques qui ont leur point de départ dans l'attention pour ainsi dire exclusive portée sur les conditions spatio-temporelles de l'exercice de la pensée. On en a conclu que la vérité pour l'homme ne pouvait être absolue, qu'il fallait en conséquence se contenter de vérités relatives. En réalité, on a projeté sur le contenu de la pensée ce qui constitue les conditions subjectives de son exercice. Les théories qui supposent une césure (je ne dis pas une distinction) entre la vérité et ses expressions dans le langage, celles qui élèvent le temps et l'histoire au niveau de principes premiers, celles qui conduisent à une inflation herméneutique, sont plus ou moins directement réductibles à cette problématique.

L'importance pour la culture contemporaine des sciences exactes dans leur lien avec la technique explique la séduction exercée par les diverses formes de positivisme et de pragmatisme.

La crise de la vérité, dont j'ai rapidement suggéré quelques éléments de diagnostic, est une mise en cause de la capacité de vérité de l'intelligence humaine. Son incidence sur le sens de la Révélation, objet du théologien, est évidente. D'où pour le théologien le nécessaire recours à la philosophie. Mais fermons ici la parenthèse.

Sagesse théologique et sagesse don de l'Esprit

5. La théologie est une sagesse. Le terme sagesse peut s'entendre en divers sens. L'intendant «sage et avisé» est celui qui s'acquitte bien de la tâche qui lui est confiée. On parle de sagesse politique. D'une manière plus large, la sagesse désigne la vertu de prudence chez celui qui est capable de se bien diriger en fonction des fins de la vie humaine. Quelqu'un est donc tenu pour sage dans un ordre donné pour autant qu'il se montre apte à atteindre les buts assignés à cet ordre.

Mais le terme se comprend aussi au sens absolu. Il revient au sage, en effet, d'«ordonner», d'instaurer un ordre, et de juger. C'est parce qu'il

peut juger, que le sage peut instituer l'ordre, et le propre de son jugement est de procéder à partir des causes les plus hautes; celles-ci lui permettent de prendre la mesure exacte des choses, de les situer avec justesse.

La *sacra doctrina* est sagesse au sens absolu. «Celui, dit saint Thomas, qui considère absolument (*simpliciter*) la cause la plus haute de tout l'univers, qui est Dieu, est dit sage au plus haut degré².» Augustin, en conséquence, définira la sagesse comme connaissance des choses divines. Or, commente saint Thomas, c'est au sens le plus propre (*propriissime*) que la *sacra doctrina* (c'est-à-dire la théologie) traite de Dieu en tant qu'il est la cause la plus haute, parce qu'elle le fait non seulement quant à ce qui est connaissable de lui à partir des créatures, ce qu'ont fait les philosophes³, mais encore selon ce qui de lui n'est connu que de lui et est communiqué aux autres par voie de révélation. Aussi bien, est-ce au titre le plus haut (*maxime*) que la *sacra doctrina* est dite sagesse.

Une objection peut se présenter ici. L'idée de sagesse comprend l'idée d'un savoir maître de soi; or la théologie reçoit ses principes d'un autre savoir, c'est-à-dire du savoir divin lui-même. Cette dépendance n'en fait-elle pas un savoir «subalterné», ce qui est à l'opposé d'une sagesse?

La réponse à cette difficulté est que la théologie n'emprunte pas ses principes à une science humaine, «mais à la science divine, de laquelle, comme de la suprême sagesse, toute notre connaissance tire son ordre⁴».

Nous touchons ici à un caractère spécifique de la théologie. Saint Thomas, on le sait, insiste avec force sur sa scientificité et la légitimité pour elle de l'usage de l'argumentation rigoureuse⁵. Mais la notion de science, de savoir, est une notion analogique. Il faut donc insister sur ce qui, épistémologiquement parlant, est le propre du savoir théologique. Cette spécificité découle du rapport de notre esprit à son objet, qui est le mystère même de Dieu atteint en lui-même. Or pour atteindre le mystère, il faut que celui-ci nous soit révélé et qu'il soit accueilli en nous par la foi. Et comme la fécondité du discours rationnel a pour condition *l'intellectus*, la saisie intuitive des principes, la théologie, qui est, selon la belle formule anselmienne, *intellectus fidei*, requiert, comme son *humus* naturel, la vie de foi, à tel point que, sans la foi, la théologie n'existe pas.

6. Nous pouvons ainsi rendre justice à la part de vérité qu'ont perçue ceux qui, en réaction contre les dérives rationalistes, ont insisté sur le lien qui doit unir sainteté et théologie. Leur tort est de faire de celle-ci une

² Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 6.

³ Saint Thomas renvoie ici à *Rm* 1, 19.

⁴ *Sum. Theol.*, *loc. cit.*, a. 6, ad 1.

⁵ Cf. *ibid.*, a. 8.

forme de doctrine spirituelle, ou même quelque chose qui tiendrait du témoignage et de l'autobiographie. L'erreur consiste précisément à abandonner l'objectivité scientifique au profit d'une littérature subjective.

Mais ce que ces auteurs ont vu de juste, c'est le nécessaire enracinement de la théologie dans la vie de foi. Nous touchons ici un nouvel aspect pédagogique important. D'une manière analogue aux philosophes antiques qui parlaient de «Bios» Philosophie, de vie philosophique, par quoi ils entendaient une discipline intégrale de l'existence polarisée par la recherche de la sagesse, de même devons-nous parler de vie théologique, comme existence entièrement guidée par la recherche de la sagesse théologique.

Il est tout à fait remarquable à ce propos que l'affirmation selon laquelle la *sacra doctrina* soit au plus haut point (*maxime*) sagesse n'ait nullement pour saint Thomas une portée exclusive. À côté de la sagesse théologique, il reconnaît deux autres sagesse, au sens absolu du terme: la sagesse philosophique qui envisage les choses à partir de ses efforts créés à la lumière de la raison naturelle et la sagesse qui est un don du Saint-Esprit. Sans aucune confusion, ces sagesse peuvent former une symbiose vitale et hiérarchisée dans un même sujet, se confortant mutuellement. La sagesse théologique occupe la place médiane.

Ainsi *maxime*, que j'ai traduit par: au plus haut point, n'a pas le sens de: la plus haute. Au-dessus de la sagesse de la *sacra doctrina*, il y a la sagesse, don de l'Esprit Saint⁶.

Puisqu'il appartient au sage de juger, on entendra la sagesse en deux sens selon le mode de jugement. Il y a d'abord le jugement par mode d'inclination: ainsi celui qui possède l'*habitus* d'une vertu est capable de juger droitement des actes à poser en conformité avec cette vertu, parce qu'il est incliné vers de tels actes. C'est ainsi qu'Aristote dit que le vertueux est la mesure et la règle des actes humains⁷.

L'autre mode s'entend par voie de connaissance, disons par voie de connaissance conceptuelle. Ainsi celui qui est compétent en science morale peut juger des actes d'une vertu, même si personnellement il ne possède pas cette vertu.

La sagesse, don du Saint-Esprit, procède selon le premier mode de jugement, par sympathie ou connaturalité. L'homme spirituel, affirme saint Paul, juge de toutes choses (cf *1 Co* 2, 15). Et Denys dit de son disciple Hiérothée qu'il est instruit des choses divines, non seulement pour les avoir apprises, mais encore pour les avoir souffertes. *Pati divina*: la formule est souvent reprise par saint Thomas.

⁶ Cf. *ibid.*, A. 6 ad 3, II a – II ae, q. 45 sur le don de sagesse.

⁷ Cf. *Eth. Nic.*, Liv. II, chap. 6, 6 à 17.

Le second mode de jugement caractérise cette sagesse qu'est la *sacra doctrina*; celle-ci, bien qu'elle reçoive ses principes de la Révélation, s'acquiert par l'étude.

Le don de sagesse donne donc à connaître les choses de Dieu, comme principe et fin de toutes choses, par connaturalité. Le fondement de cette connaturalité est l'union de charité. Par ailleurs, les dons du Saint-Esprit sont au service des vertus théologales, auxquelles ils sont subordonnés. Ils sont au service de la foi.

Faut-il rappeler que les dons du Saint-Esprit sont donnés avec la grâce baptismale? Les dons intellectuels, qui nous intéressent ici, ne représentent donc pas une voie exceptionnelle de connaissance.

Il est clair que *l'habitus* théologique, à condition naturellement qu'il réponde à toutes les exigences intellectuelles qui lui sont propres, se trouve singulièrement conforté, pour s'acquitter de son œuvre propre, par les lumières du don de sagesse.

C'est pourquoi la vie spirituelle est une condition essentielle de l'exercice de la théologie. La formation des futurs théologiens ne peut ignorer cette exigence. Il ne s'agit pas pour autant – répétons-le – de substituer la formation spirituelle à la théologie, ce qui serait jeter l'esprit dans une grave confusion.

La sagesse philosophique

7. Le respect de saint Thomas pour la sagesse philosophique est tout aussi essentiel pour la question de la culture. Ce respect repose sur la confiance mise dans les capacités naturelles de la raison, dont la lumière a sa source en Dieu. La participation de l'intelligence humaine à l'intellectualité de la suprême Intelligence qui est Dieu est une vérité que ni la philosophie chrétienne ni la théologie ne peuvent ignorer. Elle doit être remise en évidence dans une culture fortement marquée par la sécularisation. La thèse de l'incapacité métaphysique de la raison est tout ensemble cause et symptôme de la sécularisation. En contrecoup, elle est à l'origine, chez un certain nombre de penseurs chrétiens, d'une tendance ruineuse au fidéisme.

La philosophie a valeur de science, au sens de savoir rigoureux. Son objet est la vérité des choses et de leurs causes. La théologie en fait un usage ancillaire en ce sens qu'elle reçoit d'elle des démonstrations et des conclusions fondées en vérité. Faut-il rappeler qu'*ancilla* ne signifie pas esclave, ce qui impliquait, selon le vieux droit romain le *ius uti et abuti*? Faire usage de la philosophie implique donc la reconnaissance de ses méthodes et de sa valeur propre de vérité.

Enfin, la philosophie est une sagesse. Par là est reconnue sa fonction architectonique. A elle revient d'ordonner, selon la vérité, toutes les branches du savoir. Toutes ces branches, pour les Anciens, étaient des branches de *la* philosophie. Ce sens se trouve encore chez Descartes. Aujourd'hui nous faisons, à juste titre, une distinction entre le savoir philosophique et l'ensemble des sciences au sens moderne du terme, sciences exactes de l'observation ou sciences humaines, avec l'usage de plus en plus développé de l'instrument mathématique. Devant un champ des connaissances considérablement développé et intégrant sans cesse de nouveaux acquis, deux écueils sont à éviter: celui d'un repli de la théologie sur sa particularité, celui d'une attitude encyclopédique inévitablement superficielle.

C'est pourquoi dans la formation il est nécessaire, à mon avis, d'insister fortement sur les questions d'épistémologie; celle-ci fournira ainsi au futur théologien des critères sûrs de discernement.

L'épistémologie va de pair avec l'éducation à la rigueur. Ce qui a une incidence directe sur le rapport du théologien à la philosophie. Dans la mentalité courante domine une forte propension au relativisme. La conclusion que l'on en tire est qu'avec la philosophie on est dans le domaine des opinions. D'où la tentation de certains théologiens de voir dans la philosophie avant tout un réservoir d'opinions, plus ou moins vraisemblables. Dès lors les emprunts qu'ils lui font introduisent dans la théologie elle-même une dimension de rhétorique, qui va contre sa propre nature.

II

La théologie en notre temps

8. Il n'est pas question ici d'analyser les multiples composantes de la notion de culture, qui couvre le champ entier de *l'humanum*, puisque la culture comprend tout ce qui concourt à l'éclosion de l'humanité de l'homme, ainsi que les fruits de cette éclosion, qu'il s'agisse des personnes singulières ou de la société⁸. Essayons plutôt de dégager brièvement quelques-unes des tendances majeures, des perplexités et des zones d'ombre de notre époque.

⁸ Voir dans mon ouvrage *Valori et transizione*, Ed. Studium, Roma 1994, c. V, *Natura, cultura e fede cristiana*.

Premier trait: les progrès impressionnants accomplis dans les moyens de communication tendant à la mondialisation des problèmes. Contacts, échanges, osmose se multiplient, le phénomène est sans doute irréversible, et ira s'accroissant.

Un des principaux facteurs de la mondialisation est la divulgation générale des connaissances scientifiques et de leurs applications techniques. La science et la technique issue d'elle ont une portée universelle. Cependant, nous constatons que les cultures traditionnelles sont plus ou moins ouvertes à leur assimilation.

De là un second trait: l'humanité sait que de droit le savoir scientifique et les fruits bénéfiques qu'on peut en attendre sont accessibles à tous. En réalité ces bienfaits sont très inégalement distribués, ce qui a pour conséquence des rapports de domination et de servitude entre les peuples. D'où un sentiment aigu de frustration.

Ainsi apparaît un troisième trait. On prend conscience du fait que le progrès scientifique et technique n'assure pas par lui-même la prospérité et le bien-être. C'est au niveau politique que les problèmes de la paix et de l'ordre entre les nations doivent trouver leur solution, qui suppose une juste distribution des ressources. Notre monde offre un spectacle tragique de désordres et de conflits. On ne peut se dissimuler le fait que les forces du mal y sont à l'œuvre. Par là apparaît la nécessité de l'éthique pour porter une réponse réaliste aux grandes interrogations de l'humanité. Dans cette perspective, nous saisissons l'importance de la défense et promotion des droits de l'homme.

L'exigence éthique se fait également sentir fortement là où le pouvoir inhérent au dynamisme de la science et de la technique requiert une mesure qu'il n'est pas à même de se donner. Pensons au domaine de la bioéthique ou à celui de l'énergie nucléaire, par exemple.

Autre trait lié à la mondialisation: le problème directement théologique de la rencontre des religions.

Sub ratione Dei

9. Le théologien est conscient de la grandeur de sa vocation. Cette grandeur est celle de la théologie, dont saint Thomas n'hésite pas à écrire qu'elle est *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*⁹. C'est *cum timore et tremore* qu'il s'efforce, selon ses moyens, de répondre à ses hautes exigences.

⁹ Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 3, ad 2.

A l'image de la science divine, la théologie est donc une, à la fois spéculative et pratique¹⁰.

C'est dire l'amplitude universelle de son champ. Cette amplitude lui vient de la hauteur de son objet, le mystère de Dieu qui s'est révélé à nous; elle embrasse aussi les créatures en tant qu'elles sont référées à Dieu, qui est leur principe et leur fin. Elle est ainsi amenée à traiter de matières qui sont l'objet des différentes sciences philosophiques, mais elle le fait toujours sous sa raison formelle: elle comprend tout ce qui est susceptible d'être connu à la lumière de la Révélation.

Le théologien a donc pour tâche de reconduire à la lumière la plus haute, l'ensemble des connaissances que le labeur de la raison humaine a acquises. Ce faisant elle assure à chacune de ces connaissances, son exacte portée.

Le théologien a le sens du mystère et il aime le mystère, car il est conscient que ce dont il traite principalement transcende le champ de la raison humaine. Et quand il utilise des arguments empruntés aux divers savoirs humains, c'est avant tout pour soutenir la faiblesse de notre intellect. Le sens du mystère, c'est le sens de la transcendance de Dieu. Dans une culture comme la nôtre, fortement marquée par le rationalisme, on ne saurait trop y insister. Je tiens par exemple que ceux des théologiens qui pensent pouvoir recourir à Hegel sont inattentifs à cette donnée essentielle et commettent une lourde faute de méthode. Aussi bien le sens du mystère est à la base de la réflexion épistémologique requise par la rencontre avec la culture.

L'éternité et l'histoire

10. J'ai proposé quelques-uns des traits caractéristiques de la culture de ce temps, qui constituent autant de points de rencontre avec la théologie. J'ai souligné l'amplitude universelle d'une sagesse qui regarde toutes choses *sub ratione Dei*. Comment articuler l'une et l'autre considération? Nous sommes ainsi invités à réfléchir sur les signes des temps ou, plus fondamentalement, sur les rapports de la théologie à l'histoire.

Comme tout savoir humain, la théologie, «science divino-humaine», est dans le temps, c'est-à-dire que la temporalité est une de ses composantes. La question est de savoir à quel titre elle intervient dans sa texture. Cette question, qui est aussi philosophique, rejoint celle de l'historicisme et du relativisme. Disons que les conditions et le conditionnement historiques qui marquent le langage et l'approche des problèmes n'affectent pas intrinsèquement les contenus de la pensée, au

¹⁰ Cf. *ibid.*, a. 4: *sicut Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit.*

point que celle-ci serait incapable d'accéder à une vérité supratemporelle. Mais ce n'est pas ce problème, qui touche la nature de la connaissance, qui nous retiendra ici.

Le problème qui nous occupe est autre. L'histoire elle-même entre dans l'objet de la *sacra doctrina*, et ceci à divers titres. Dieu intervient dans l'histoire à plusieurs reprises, *per verba et gesta*. L'histoire du salut est tout ensemble révélatrice de Dieu lui-même et du don de la grâce qui convertit les pécheurs pour en faire des fils dans son Fils unique. Dieu se révèle comme Trinité des personnes dans l'unité de la nature divine. Il révèle le don suprême de son Fils dans l'Incarnation et dans la Rédemption, et son prolongement dans le don de l'Esprit sanctificateur.

La révélation de Dieu, du Sinaï au Nouveau Testament, est révélation de l'éternité de Dieu. La révélation du Christ est, après le temps des préparations, la révélation définitive. Avec le Christ, l'histoire atteint sa plénitude, son accomplissement (cf *Ga* 4, 4). «Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes» (*He* 1, 1-2). C'est là une certitude de foi: «Jésus-Christ est le même, hier et aujourd'hui; il le sera pour l'éternité» (*He* 13, 8).

Ainsi la venue du Christ introduit une division qualitative dans l'histoire. Dans le cours même de l'histoire comme histoire du salut, il y a donc du définitif. Jésus-Christ est le centre de l'histoire; vers lui montent les temps antérieurs; de lui, la vie nouvelle irradie et les siècles reçoivent leur impulsion. Notons que l'historicisme christologique a sa racine dans une méconnaissance du mystère du Verbe incarné et de sa transcendance. Le Christ alors est absorbé par le devenir de l'humanité; il est confondu avec l'histoire.

Nous vivons donc dans les «derniers temps», les temps de l'irradiation du mystère pascal qui durera jusqu'à la Parousie. C'est le temps de l'attente du retour du Christ et de la tension eschatologique, le temps de l'Eglise, guidée et soutenue par l'Esprit Saint, le temps où les forces du mal déjà définitivement vaincues au Golgotha, livrent leurs derniers assauts, donnant occasion aux disciples de porter le suprême témoignage.

Le temps de l'Eglise, c'est aussi le temps de la mission. Saint Paul soulève quelque peu le voile sur la conduite de la Providence à propos des destinées d'Israël (*Rm* 9-11).

A son Eglise pérégrinant dans le temps le Christ est présent; cette présence est la raison de l'économie sacramentelle; il est présent par l'envoi de l'Esprit qui assiste les pasteurs, donne au peuple de Dieu le *sensus fidei*, et distribue les charismes.

C'est à la lumière des charismes que se comprend la lecture des *signes des temps*. Je ne veux pas dire par là que le charisme soit au fondement de la théologie, *intellectus fidei*. C'est à l'Eglise que sont donnés les charismes. Mais le théologien doit se montrer attentif aux charismes de discernement donnés à l'Eglise de son temps. A la lumière de la foi, il doit expliciter le message que Dieu envoie à l'Eglise à travers les défis de l'histoire. Certes une telle lecture est en soi conjecturale, encore que la convergence des diagnostics puisse conduire à une certitude morale. Prenons quelques exemples.

Les développements, dans le cadre des sciences de la nature, de la cosmologie posent l'exigence d'une présentation de la doctrine de la création, nouvelle en ce qu'elle marque avec plus de précision le contenu propre de la Révélation, des explicitations théologiques, de l'apport métaphysique, et des hypothèses ou des conclusions scientifiques.

Les déséquilibres économiques, les conflits, les multiples et graves offenses à la justice qui marquent la société contemporaine, exigent une réflexion théologique approfondie sur les droits de l'homme.

L'expansion de l'Eglise dans tous les continents requiert une réflexion, qui est à peine amorcée, sur le sens de l'inculturation. De celle-ci on parle beaucoup, mais la clarté est loin de régner dans ce domaine complexe et difficile.

La question se croise avec celle du dialogue interreligieux. La grande culture de l'Inde, par exemple, demande des travaux théologiques de mystique comparée.

Spécialisation

11. On objectera: ce programme est très beau, mais il est trop ambitieux. Qui peut aujourd'hui prétendre dominer un ensemble de connaissances, qui de plus ne cesse de croître? Une information encyclopédiste aujourd'hui n'est-elle pas inévitablement superficielle?

Plus nos connaissances se développent, plus s'accroît le phénomène de la spécialisation. Celle-ci a pour conséquence qu'une compétence poussée dans un secteur particulier va généralement de pair avec une ignorance, parfois voulue, dans d'autres secteurs du savoir et surtout à l'égard d'autres approches, comme est l'approche philosophique, de la réalité.

Il va de soi qu'un savoir qui, comme la théologie, est une sagesse, ne peut renoncer à son ouverture universelle, sans se renier lui-même. Cependant le théologien rencontre le problème de la spécialisation à un double niveau: en elle-même et dans le dialogue avec les sciences profanes.

En effet, la théologie comprend une diversité de disciplines, dont chacune exige sa méthode propre: pensons à l'exégèse, ou à l'histoire des dogmes. Au plan de la théologie spéculative, la maîtrise et l'approfondissement d'un traité nécessite une certaine spécialisation.

C'est pourquoi il est indispensable, au moment de la formation, que le futur théologien soit initié à l'ensemble du savoir théologique; il acquerra ainsi une vue de sagesse, comme une certaine capacité d'utiliser avec discernement les travaux des disciplines dites positives. La spécialisation viendra dans un second temps.

Pour ce qui est du rapport avec le savoir profane, il serait opportun que, selon ses centres d'intérêt, le théologien acquière une certaine compétence dans un secteur particulier. Une pratique de la méthode, identique ou semblable dans les diverses branches du savoir scientifique, le rendra apte à comprendre les recherches développées dans d'autres secteurs.

On peut aussi penser à la compétence dans le domaine des arts et de la littérature.

Ce qui précède ne correspond pas encore totalement aux exigences de la sagesse théologique en tant qu'elle est confrontée au processus de spécialisation. Je pense avant tout ici à la spécialisation à l'intérieur de la théologie elle-même. Il me semble que la réponse se trouve dans l'existence d'authentiques écoles de théologie. Le thème demanderait d'amples développements, que je ne peux proposer ici. Une école théologique serait pour ses membres la première école de dialogue.



Dialogue

12. Ce que nous aurions à dire du dialogue découle des analyses précédentes.

La théologie, *intellectus fidei*, insuffle à la culture la passion de la vérité. En tant que sagesse, elle pose l'exigence de l'unification des savoirs dans le respect des distinctions. Elle est réflexion sur le *kairos*. Elle partage ainsi, par son effort de compréhension, «les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses» (GS n. 1) des hommes de ce temps.

Georges COTTIER O.P.

L'ordination sacerdotale réservée aux hommes

Les arguments de convenance sont-ils toujours fragiles?

Selon la tradition ecclésiale confirmée par le pape Jean-Paul II, *jamais* l'Eglise n'abandonnera sa pratique qui réserve au sexe masculin le sacrement de l'Ordre. *Toujours*, cette position sera maintenue¹.

Reprenant une déclaration de *Mulieris dignitatem*, le Pape enseigne: «En n'appelant que des hommes à être ses Apôtres, le Christ a agi d'une manière totalement libre et souveraine. Il l'a fait dans la liberté même avec laquelle il a mis en valeur la dignité et la vocation de la femme par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque.»

En 1977, la Congrégation de la foi avait proposé un argument de convenance: «Il est utile et opportun d'éclairer cette règle en montrant la profonde convenance que la réflexion théologique découvre entre la nature propre du sacrement de l'Ordre avec sa référence spécifique au mystère du Christ et le fait que seuls les hommes ont été appelés à recevoir l'ordination sacerdotale. Il ne s'agit pas là d'apporter une argumentation démonstrative, mais d'éclairer cette doctrine par l'analogie de la foi².»

Le document évoque le symbolisme nuptial développé dans la sainte Ecriture. Le prêtre et l'évêque étant d'abord les représentants du Christ et non de l'Eglise, il convient de réserver à l'homme le sacrement de l'Ordre puisque seul l'être masculin est apte à devenir époux. Mais comme la Congrégation de la foi reconnaît qu'elle n'apporte pas «une argumentation démonstrative», beaucoup en ont conclu que la doctrine rappelée n'était pas décisive et que le débat pouvait continuer. Bref, dans la pensée de certains, un argument de convenance est par nature fragile et c'est d'abord ce préjugé que je voudrais combattre.

¹ La lettre *Ordinatio sacerdotalis* se trouve dans la *Documentation catholique*, n° 2096, 18 juin 1994, pp. 551-552. Le Pape a déclaré que sa position «doit être *définitivement* tenue par tous les fidèles». En *Lumen gentium* 25, 3, le II^e Concile du Vatican, parlant d'une définition dogmatique, utilise l'expression d'*acte définitif* (*definitivo actu*). Mais beaucoup de catholiques n'ont pas fait ce rapprochement, ce qui a obligé la Congrégation de la foi à intervenir pour donner un commentaire officiel de la lettre *Ordinatio sacerdotalis*. On trouvera en annexe de notre article ce document de la Congrégation avec un texte qui précise les intentions de Jean-Paul II.

² Déclaration *Inter insigniores*, *Doc. cath.*, n° 1719, 20 février 1977, p. 162. Elle est suivie d'un commentaire rédigé par un théologien anonyme. Nous utiliserons les abréviations *Décl.* et *Com.*

La doctrine de saint Thomas d'Aquin

En méditant le mystère de l'Incarnation, saint Thomas se pose cette question: «Convenait-il que Dieu s'incarnât?» Écoutons sa réponse: «Est convenable pour un être tout ce qui relève de sa nature même: c'est ainsi qu'il convient à l'homme de raisonner puisqu'il est raisonnable par sa nature. Or la nature même de Dieu, c'est la bonté... Aussi, tout ce qui se rapporte à la notion de bien convient à Dieu. Mais il est de l'essence du bien de se communiquer à d'autres êtres, comme l'enseigne Denys. Il appartient par conséquent à la nature du souverain bien de se communiquer souverainement à sa créature. Et cela se réalise de la manière la plus grande lorsque Dieu s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités: le Verbe, l'âme et la chair, comme le dit saint Augustin... La convenance de l'Incarnation apparaît donc manifestement³.»

Selon saint Thomas, il ne peut pas exister de lien plus fort entre l'amour de Dieu et l'Incarnation du Verbe. Et pourtant, à l'article suivant, il refuse de conclure que cette marque suprême d'amour, Dieu devait *nécessairement* l'accorder à l'humanité. Pourquoi? Parce qu'en présence d'une situation complexe existent souvent différentes raisons qui peuvent conduire à prendre une autre décision, voire opposée. En effet, la bonté n'est pas le seul attribut divin. En particulier, il ne faut pas oublier la souveraine liberté de Dieu. Mais cette considération n'affaiblit pas le lien qui existe entre l'Incarnation et l'amour du Seigneur.

Saint Thomas évoque la nature raisonnable de tout être humain. Supprimer cette propriété de l'homme, c'est détruire son essence. Donc, pas de rapport plus profond entre la rationalité et le fait que je suis un homme. Pourtant, je n'ai pas le droit de conclure que tout être humain est donc capable maintenant et concrètement d'accomplir un acte raisonnable. Pourquoi? Parce que des obstacles insurmontables peuvent empêcher le passage de la puissance à l'acte. Par exemple, le cerveau n'est pas assez développé dans le nouveau-né et, chez tel adulte, une grave maladie empêche l'usage de la raison.

Ainsi, pour saint Thomas d'Aquin, l'argument de convenance n'évoque nullement la fragilité du lien qui unit deux réalités, mais condamne la tentative d'une déduction a priori qui négligerait, par exemple, de considérer toute la complexité d'une action à entreprendre.

³ *Somme théologique*, III, q. 1, a. 1.

Seul l'homme peut représenter le Christ Epoux de l'Eglise

Le document *Inter insigniores* évoque le thème de la nuptialité entre le Christ et l'Eglise pour exposer l'argument de convenance qui existe, aux yeux de la Congrégation de la foi, entre la nature du ministère sacerdotal et la pratique de réserver aux hommes la réception du sacrement de l'Ordre.

«Le salut offert par Dieu aux hommes, l'union à laquelle ils sont appelés avec lui, l'Alliance en un mot, revêt dès l'Ancien Testament chez les prophètes, la forme privilégiée d'un mystère nuptial: le peuple élu devient pour Dieu une épouse ardemment aimée. C'est par ce langage de l'Ecriture, tout tissé de symboles, qui exprime et atteint l'homme et la femme dans leur identité profonde, que nous est révélé le mystère de Dieu et du Christ, mystère qui, de soi, est insondable⁴.»

La Congrégation de la foi précise que le Nouveau Testament considère explicitement le Christ comme Epoux de l'Eglise. Elle cite les textes suivants: 2 Co 11, 2; Ep 5, 22-23; Jn 3, 9; Ap 19, 7 et 9; Mc 2, 19; Mt 22, 1-14⁵.

Or, le prêtre et l'évêque sont d'abord les représentants du Christ. Selon la formule consacrée, ils agissent *in persona Christi* lorsqu'ils proclament la Parole de Dieu et administrent les sacrements. Il convient donc que la personne ordonnée soit un être masculin parce que lui seul, selon la volonté du Créateur, est capable d'être époux et par le fait même de symboliser celui au nom de qui le sacrement est conféré, c'est-à-dire Jésus-Christ, Epoux de l'Eglise. L'exclusion de la femme n'est nullement un signe de mépris. Elle repose exclusivement sur le fait que l'être féminin est incapable d'être époux et donc de signifier le rôle que remplit le Sauveur dans l'Alliance, toute centrée sur le symbolisme nuptial.

Il faut se garder d'isoler la question du ministre du sacrement de celle du Peuple de Dieu, étudiée avec tant de soin au II^e Concile du Vatican. Au cœur du n^o 9 de *Lumen gentium*, nous lisons la célèbre prophétie de Jérémie 31, 31-34 sur l'annonce de l'Alliance nouvelle. Ainsi comme Epoux, le Christ comble son Eglise de la vie trinitaire et, comme Epouse, l'Eglise se donne à son Sauveur dans la foi, l'espérance et l'amour.

Or, comme le disait le professeur protestant J. J. von Allmen, «on ne peut pas interchanger le Christ et l'Eglise sans fausser, sans renverser le salut. La différence entre le Christ et l'Eglise n'est pas accidentelle et provisoire, elle est essentielle et éternelle⁶.»

⁴ *Décl.*, p. 163.

⁵ *Ibidem*, p. 163.

⁶ *Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral?* dans *Prophétisme sacramentel*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1964, p. 265.

En n'accordant qu'aux hommes l'ordination, on donne à l'Eglise un signe capable d'écarter cette erreur: confondre les deux partenaires de l'Alliance. De même, cette pratique manifeste clairement la distinction entre l'Eglise et l'Etat. En effet, dans chaque nation, c'est le peuple qui est le premier responsable devant Dieu de sa marche dans l'histoire. Dans l'Eglise, ce n'est pas le peuple chrétien (l'Epouse) qui est le premier responsable du cheminement vers le Royaume céleste: c'est l'Epoux qui a reçu cette fonction du Père (cf. *Mt* 28, 18).

Une tentation menace l'authentique conception du ministère ordonné, celle de le considérer comme une simple fonction dans l'Eglise et non comme une consécration qui fait participer le prêtre et l'évêque, d'une manière particulière, au sacerdoce du Christ. Le professeur von Allmen, cité ci-dessus, met en garde son Eglise contre une conception purement fonctionnelle du ministère pastoral. Il la combat en ces termes: «On part de la conviction que l'Eglise en tant que telle est chargée par Dieu d'un certain nombre de tâches et que pour s'en acquitter au mieux, elle prépare des “techniciens” qu'elle engagera suivant ses besoins et leurs compétences. Les ministres sont alors des espèces de fonctionnaires ecclésiastiques – des ministres de l'Eglise plutôt que des ministres du Christ dans l'Eglise – chargés de faire en somme la tâche de l'ensemble des fidèles... Le ministère relevant, selon cette vue des choses, non de l'être, mais du bien-être de l'Eglise, celle-ci se considère en fait comme maîtresse, comme ordinatrice, comme institutrice ou inventeur de sa propre structure et des ministères⁷.» Dans cette perspective, concède J. J. von Allmen, la consécration des femmes au pastorat devient tout à fait légitime: «Pourquoi le bien-être de l'Eglise n'impliquerait-il pas que l'on donne à des femmes techniquement préparées, c'est-à-dire licenciées en théologie, accès au ministère pastoral?⁸»

Comme on le voit, la tradition catholique et orthodoxe relative à l'ordination réservée aux hommes est un ferme rempart contre une déviation doctrinale, la conception purement fonctionnelle du ministère ordonné.

Nous nous opposons à ceux qui prétendent que l'argument de convenance fondé sur le caractère nuptial de l'Alliance est fragile. Au contraire, il montre avec force l'existence d'un profond rapport entre la nature du ministère ordonné et la pratique toujours conservée de réserver aux hommes le sacrement de l'Ordre. En même temps, il manifeste l'un des aspects essentiels de l'Eglise: elle est fondée sur une Alliance dont il ne faut jamais confondre les deux partenaires: l'Epoux et l'Epouse.

⁷ *Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral?* pp. 251-252.

⁸ *Ibidem*, p. 252.

Cependant, notre tâche n'est pas achevée car nos réflexions ne s'appuient par sur des déclarations explicites du Christ. Jésus a-t-il vraiment écarté les femmes de la réception du sacrement de l'Ordre en raison de l'argument de convenance que nous venons de résumer?

Le commentateur de la déclaration *Inter insigniores* reconnaît la difficulté de la question: «Les textes du Nouveau Testament ne donnent pas toujours, même sur des points aussi importants que les sacrements, toute la lumière que l'on désirerait y trouver. A moins d'admettre la valeur des traditions non écrites, il est parfois difficile de retrouver dans l'Écriture des indications tout à fait explicites des volontés du Christ⁹.»

La déclaration elle-même affirme: «Les problèmes que soulève la parole de Dieu dépassent l'évidence. Pour atteindre le sens ultime de la mission de Jésus ainsi que celui de l'Écriture, l'exégèse purement historique des textes ne peut suffire¹⁰.»

L'origine du ministère ordonné

Tournons-nous maintenant vers le Nouveau Testament. Notre tâche consiste d'abord à nous poser cette première question: comment Jésus considère-t-il la nature du ministère transmissible qu'il confie aux Apôtres? Ceux qu'il a choisis sont vraiment des serviteurs de Dieu *envoyés* par le Fils à son Peuple. Les textes surabondent pour le montrer. «Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde» (Jn 17, 18). «Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous repousse me repousse» (Lc 10, 16). Cette mission n'est pas limitée à la prédication de la Parole. «Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel» (Mt 18, 18). C'est au nom de Jésus que les Apôtres devront renouveler la sainte Cène: «Faites ceci en mémoire de moi» (Lc 22, 19). Saint Paul a repris avec force ce thème de l'envoi qui fait du ministre un ambassadeur du Sauveur. «C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade» (2 Co 5, 20).

Pour manifester cet envoi du ministre parlant et agissant au nom du Christ, il ne suffit pas d'une simple élection par le Peuple de Dieu parce que, dans le régime sacramentel que Jésus a institué, il est indispensable qu'un signe efficace soit conféré à celui qui est chargé d'une telle mission. Cette liturgie apparaît explicitement dans certains textes du Nouveau Testament, comme celui-ci: «Ne néglige pas le don de la grâce qui est en toi, qui te fut conféré par une intervention prophétique, accompagnée de l'imposition des mains par le collège des presbytres» (1 Tm 4, 14).

⁹ *Com.*, p. 169.

¹⁰ *Décl.*, p. 160.

Certains théologiens ont considéré que la «forme» du sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire la prière consécatoire, manifestait suffisamment la nature du ministère ordonné puisqu'elle souligne que l'ordinand est envoyé du Christ. Je cite ce passage du rituel de l'ordination: «Lorsque ton Fils Jésus, le Grand Prêtre et l'Apôtre, que notre foi confesse, envoya en mission ses Apôtres, tu leur as donné des compagnons dans l'enseignement de la foi pour que l'Évangile soit annoncé dans le monde entier. Aujourd'hui encore, Seigneur, donne-nous les coopérateurs dont nous avons besoin pour exercer le sacerdoce apostolique¹¹.» La «masculinité», dit-on, est-elle à ce point nécessaire? La femme, si elle était ordonnée, entrerait par l'ordination même dans le collège presbytéral et, à côté de ses frères prêtres, elle serait considérée comme l'ambassadrice du Christ. Cette position a été résumée ainsi par le commentateur de la déclaration *Inter insigniores*: «C'est l'ordination, le caractère, et non la masculinité, qui fait du prêtre le représentant du Christ¹².»

Mais, en défendant cette position, on introduit une grave confusion dans le signe sacramentel lui-même puisqu'une femme, selon le symbolisme de l'Alliance, représente l'Eglise, et on voudrait, en même temps, qu'elle soit ambassadrice du Christ, l'Époux. Pour que le signe sacramentel soit dépourvu de toute ambiguïté, il est nécessaire que seul l'homme puisse être ordonné. La «forme» du sacrement – la préface consécatoire – exige que celui qui bénéficie de l'imposition des mains s'intègre dans le symbolisme de l'Alliance et ce ne peut être que l'être masculin, seul capable, par sa nature, d'être époux.

Le Christ, dans son ministère, a évité toute ambiguïté

Lorsque nous méditons sur la manière dont Jésus instaura le Royaume de Dieu, nous sommes frappés par cette attitude: le Sauveur ne recourt pas seulement à la parole, mais encore à des signes très clairs qui confirment avec force son enseignement. Ainsi, il ne se contente pas de proclamer: «Je suis la résurrection et la Vie» (*Jn* 11, 25), mais il rend la vie terrestre à Lazare. Pour préparer ses auditeurs à recevoir l'enseignement sur le pain de vie, il multiplie les pains. Pour manifester le passage de l'Ancien Testament à la Nouvelle Alliance, il change l'eau en vin lors d'une noce à Cana. Pour signifier que, dans le Royaume céleste, le mal sera entièrement vaincu, il multiplie les guérisons qui sont des anticipations provisoires de la victoire sur les forces du mal.

¹¹ *Pontifical romain. Les ordinations*, Desclée/Mame, Paris 1977, p. 42.

¹² *Com.*, p. 172.

Jésus recourt donc à une pédagogie dans laquelle le signe vient confirmer la parole et c'est pourquoi dans son Eglise, on n'est pas justifié par le moyen de la seule prédication suscitant la foi au Christ¹³. Le sacrement, signe efficace de la grâce, est nécessaire. Le non-chrétien ne devient pas enfant de Dieu indépendamment du baptême, car, au moment où le Seigneur suscite en lui la foi et le repentir, il lui infuse le vœu au moins implicite de recevoir le sacrement. Il en est de même du baptisé qui a rompu l'Alliance par une faute grave. Il peut obtenir le pardon avant d'avoir reçu l'absolution du prêtre, mais dans la *metanoia* offerte à Dieu est incluse nécessairement la ferme résolution de recevoir le sacrement de la réconciliation. Le régime sacramentel dans lequel vit l'Eglise est en parfaite consonance avec la manière dont le Christ exerça son ministère.

Si Jésus avait accepté que les femmes puissent être ordonnées, il aurait recouru à une pédagogie contraire à son agir. En effet, il n'aurait pas confirmé par un *signe* un aspect très important du mystère: c'est lui, l'Epoux de l'Eglise, qui envoie son ministre comme pasteur de son Peuple. Nous retrouvons l'argument de convenance dont nous avons déjà parlé. Nous pouvons donc répondre affirmativement à la question posée: le Christ a-t-il voulu donner au sacrement de l'Ordre un symbolisme dépourvu de toute ambiguïté?

Cette certitude repose à la fois sur la force de l'argument de convenance concernant la nuptialité de l'Alliance et sur la pédagogie de Jésus qui veut confirmer par des signes les aspects importants de sa prédication.

La Congrégation de la foi déclarait à propos de l'argument de convenance: «Il ne s'agit pas là d'apporter une argumentation démonstrative, mais d'éclairer cette doctrine par l'analogie de la foi¹⁴.» Je dirais plutôt que l'analogie de la foi est capable de *justifier* la tradition de l'Eglise qui réserve aux hommes l'ordination sacerdotale. Ainsi peut être réalisé le vœu du théologien, rédacteur du commentaire: «Aujourd'hui surtout, plus que jamais, il est impossible de se contenter d'affirmer, de faire appel à la docilité intellectuelle des chrétiens: la foi recherche l'intelligence, essaie de discerner le bien-fondé, la cohérence de ce qui lui est enseigné¹⁵.»

¹³ Telle est la position des Réformateurs. Ce n'est pas le lieu ici d'entreprendre un dialogue, mais, dans le protestantisme, le rapport entre la prédication et le sacrement n'est pas présenté de la même manière que dans le catholicisme.

¹⁴ *Décl.*, p. 162.

¹⁵ *Com.*, p. 171.

La décision du Christ, prétexte à des malentendus dans l'histoire

En réservant aux hommes le ministère sacerdotal, Jésus savait qu'un danger était possible. Celui de favoriser la mentalité présente dans de nombreuses civilisations qui subordonnent la femme à l'homme et donc ne reconnaissent pas la pleine dignité du sexe féminin.

Le commentateur de la déclaration rappelle que saint Thomas d'Aquin lui-même considère que la femme est dans un état de sujétion par rapport à l'homme¹⁶, argument impossible à reprendre de nos jours pour justifier la tradition de l'Eglise sur le thème que nous étudions dans cet article. Honnêtement, il faut le reconnaître, un amalgame s'est produit, sur cette question, entre la Révélation et un préjugé antiféministe. Ce phénomène se réalise parfois lorsqu'une tradition jouit longtemps d'un statut de «possession pacifique universelle»¹⁷.

Mais Jésus accepte ce danger parce que le ferment évangélique était capable, chez les authentiques chrétiens, d'empêcher ce préjugé de produire des fruits nocifs de domination. Une analogie nous vient à l'esprit. Philémon, auquel s'adresse saint Paul, considérera son esclave comme un frère dans le Christ bien que l'Apôtre ne condamne pas le statut même de l'esclavage. La même évolution s'est produite face à la condition féminine. Notre civilisation qui a rejeté le statut de l'esclavage reconnaît aussi l'égale dignité – dans la complémentarité – des deux sexes. L'attitude concrète du Christ envers les femmes aurait dû accélérer cette évolution, lui qui a fait de Marie de Magdala et de ses compagnes les premières messagères de sa résurrection.

Dans le contexte démocratique actuel, la Tradition que confirme le Pape souligne mieux qu'au Moyen Age «combien l'Eglise est une société différente des autres sociétés, originale en sa nature et en ses structures¹⁸». Mais la position rappelée par Jean-Paul II ne peut être acceptée qu'au niveau de la foi. Si cette foi n'est pas éclairée, la contestation risque fort de continuer, car, comme le dit la Congrégation de la foi elle-même, en parlant des femmes: «Il n'est pas étonnant qu'au moment où elles prennent conscience des discriminations dont elles furent l'objet, elles en viennent à souhaiter le sacerdoce ministériel lui-même¹⁹.»

Georges BAVAUD

Nous publions en annexe la réponse de la Congrégation de la foi évoquée dans la note 1, avec le commentaire qui l'accompagne.

¹⁶ *Com.*, p. 167. Cf. *Somme théologique*, II/II, q. 177, a. 2.

¹⁷ *Décl.*, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹ *Ibidem*, p. 164.

*Réponse à une question
sur la doctrine de la Lettre apostolique
«Ordinatio sacerdotalis»*

Question: Doit-on considérer comme appartenant au dépôt de la foi la doctrine selon laquelle l'Eglise n'a pas le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes, doctrine qui a été proposée par la Lettre apostolique «Ordinatio sacerdotalis» comme à tenir de manière définitive?

Réponse: Affirmative.

Cette doctrine exige un assentiment définitif parce qu'elle est fondée sur la Parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Eglise depuis l'origine et qu'elle a été proposée infailliblement par le magistère ordinaire et universel (cf. Conc. Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 25, 2). C'est pourquoi dans les circonstances actuelles, le Souverain Pontife, exerçant son ministère de confirmer ses frères (cf. *Lc* 22, 32), a exprimé cette même doctrine sous forme d'une déclaration formelle qui affirme explicitement ce qui doit toujours être tenu, partout et par tous les fidèles, en tant que cela appartient au dépôt de la foi.

Au cours d'une audience accordée au Cardinal-Préfet soussigné, le Souverain Pontife Jean-Paul II a approuvé cette réponse, élaborée durant la réunion ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et en a ordonné la publication.

A Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 28 octobre 1995, en la fête des saints Apôtres Simon et Jude.

Joseph Card. Ratzinger, Préfet
S. Exc. Mgr Tarcisio Bertone,
Archevêque émérite de Vercelli, Secrétaire

*A propos de la réponse de la Congrégation
pour la Doctrine de la Foi sur la doctrine
de la Lettre apostolique «*Ordinatio sacerdotalis*»*

Quelques réflexions semblent opportunes à l'occasion de la publication de la réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à une question sur la raison de considérer comme «definitive tenenda» la doctrine exposée dans la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*.

L'importance ecclésiologique de cette Lettre apostolique a été soulignée par sa date de publication elle-même: le 22 mai 1994, jour de la Solennité de Pentecôte. Mais, ce sont surtout ses mots de conclusion qui révèlent son importance: «afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Eglise, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22, 32), que l'Eglise n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Eglise» (n. 4).

L'intervention du Pape était devenue nécessaire non seulement pour rappeler une discipline observée par l'Eglise depuis l'origine, mais encore pour confirmer une doctrine (n. 4) «conservée par la Tradition constante et universelle de l'Eglise» et «enseignée par le Magistère dans les documents les plus récents», «doctrine qui concerne la constitution divine elle-même de l'Eglise» (ibid.). Le Saint-Père entendait de cette manière rendre clair que l'enseignement selon lequel l'ordination sacerdotale est à réserver seulement aux hommes ne pouvait être considéré comme «ouvert au débat», et que l'on ne pouvait attribuer à la décision de l'Eglise «une valeur purement disciplinaire» (ibid.).

Depuis la publication de la Lettre sont apparus ses fruits. Bien des consciences qui s'étaient laissé agiter de bonne foi, par l'insécurité plus que par le doute, ont retrouvé la sérénité grâce à l'enseignement du Saint-Père. Toutefois, les perplexités n'ont pas disparu, non seulement chez ceux qui, loin de la foi catholique, n'acceptent pas l'existence d'une autorité doctrinale dans l'Eglise, c'est-à-dire du Magistère revêtu sacramentellement de l'autorité du Christ (cf. Const. *Lumen gentium*, n. 21), mais aussi chez divers fidèles auxquels il semble toujours que l'exclusion du ministère sacerdotal représente une violence ou une discrimination à l'égard des femmes. Certains objectent qu'il ne ressort pas de la Révélation que cette exclusion ait été voulue par le Christ pour son Eglise, et d'autres s'interrogent sur l'assentiment qui est dû à l'enseignement de la Lettre.

Certes, les motifs pour lesquels l'Eglise n'a pas le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes pourraient être encore approfondis; ces motifs ont été exposés, par exemple, dans la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi *Inter insigniores* (15.X.1976), approuvée par Paul VI, et dans différents documents de Jean-Paul II (comme l'Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 51; et dans la Lettre apost. *Mulieris dignitatem*, n. 26), ainsi que dans le Catéchisme de l'Eglise catholique, n. 1577. En tout cas, ce que l'on ne peut pas oublier, c'est que l'Eglise enseigne, comme une vérité absolument fondamentale de l'anthropologie chrétienne, l'égale dignité personnelle de l'homme et de la femme et la nécessité de dépasser et d'éliminer «toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux» (*Gaudium et spes*, n. 29). C'est à la lumière de cette vérité que l'on peut chercher à comprendre mieux l'enseignement selon lequel la femme ne peut recevoir l'ordination sacerdotale. Une théologie correcte ne peut se passer de l'un ou de l'autre de ces enseignements, mais doit les tenir ensemble; ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra approfondir les desseins de Dieu sur la femme et sur le sacerdoce — et donc sur la mission de la femme dans l'Eglise —. Si l'on devait, par contre, affirmer l'existence d'une contradiction entre les deux vérités, en se laissant peut-être trop conditionner par les modes et l'esprit du temps, on aurait perdu le chemin du progrès dans l'intelligence de la foi.

Dans la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*, le Pape s'arrête, de manière pragmatique, à considérer la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu et Mère de l'Eglise: le fait qu'elle «n'ait reçu ni la mission spécifique des Apôtres ni le sacerdoce ministériel montre clairement que la non-admission des femmes à l'ordination sacerdotale ne peut signifier qu'elles aient une dignité moindre ni qu'elles seraient l'objet d'une discrimination» (n. 3). La diversité de mission ne diminue pas l'égalité dans la dignité personnelle.

Pour comprendre qu'il n'y a ni violence ni discrimination à l'égard des femmes, il faut en outre considérer la nature même du sacerdoce ministériel qui est un service et non une position de pouvoir humain ou de privilège sur les autres. Celui qui, homme ou femme, conçoit le sacerdoce comme une affirmation personnelle, comme le point d'aboutissement ou même de départ d'une carrière de succès humains, se trompe profondément. En effet, le vrai sens du sacerdoce, qu'il s'agisse du sacerdoce commun des fidèles, ou, d'une manière toute particulière, du sacerdoce ministériel, ne peut se trouver que dans le sacrifice de sa propre existence, en union avec le Christ, au service de ses frères. Le ministère sacerdotal ne peut constituer ni l'idéal général, ni encore moins l'objectif de la vie chrétienne. Dans ce sens, il n'est pas superflu de rappeler encore une fois que «le seul charisme supérieur qui peut et doit être désiré, est la charité» (Décl. *Inter insigniores*, VI).

Pour ce qui est du fondement dans la Sainte Ecriture et dans la Tradition, Jean-Paul II s'arrête au fait que le Seigneur Jésus, comme en témoigne le Nouveau Testament, a appelé seulement des hommes, et non des femmes, au ministère ordonné, et que les Apôtres «ont fait de même lorsqu'ils ont choisi les collaborateurs qui devaient leur succéder dans le ministère» (Lettre apost. *Ordinatio sacerdotalis*, n. 2; cf. 1 Tm 3, 1 sq.; 2 Tm 1, 6; Tt 1, 5). Il existe des arguments valides pour soutenir que la manière d'agir du Christ ne fut pas déterminée par des motifs culturels (cf. n. 2), tout comme il existe des raisons suffisantes pour affirmer que la Tradition a interprété le choix fait par le Christ comme obligatoire pour l'Eglise de tous les temps.

Toutefois, c'est déjà en face de l'interdépendance essentielle entre la Tradition et la Sainte Ecriture que nous nous trouvons ici. Interdépendance qui fait une unité infrangible de ces deux modes de transmission de l'Evangile liés au Magistère, lequel est partie intégrante de la Tradition et instance interprétative authentique de la Parole de Dieu écrite et transmise (cf. Const. *Dei verbum*, nn. 9 et 10). Dans le cas spécifique des ordinations sacerdotales, les successeurs des apôtres ont toujours observé la norme de conférer l'ordination sacerdotale seulement à des hommes, et le Magistère, avec l'assistance du Saint-Esprit, nous enseigne que cela n'est dû ni au hasard, ni à la force de l'habitude, ni à la soumission aux conditionnements sociologiques, ni moins encore à une infériorité imaginaire de la femme, mais au fait que «l'Eglise a toujours reconnu comme norme constante la manière d'agir de son Seigneur dans le choix des douze hommes dont il fait le fondement de son Eglise» (Lettre apost. *Ordinatio sacerdotalis*, n. 2).

Comme on le sait, il existe des motifs de convenance par lesquels la théologie a cherché à comprendre la rationalité de la volonté du Seigneur. Ces motifs, tels qu'ils sont exposés, par exemple, dans la Déclaration *Inter insigniores*, ont une valeur indubitable, mais ils ne sont ni conçus ni utilisés comme s'ils étaient des démonstrations logiques et contraignantes, déduites de principes absolus. Il est important, cependant, d'avoir présent à l'esprit que la volonté humaine du Christ, non seulement n'est pas arbitraire, ce que les motifs de convenance aident à comprendre, mais encore qu'elle est intimement unie à la volonté divine du Fils éternel, dont dépend la vérité ontologique et anthropologique de la création des deux sexes.

Devant cet acte magistériel précis du Pontife Romain, adressé explicitement à l'Eglise catholique entière, tous les fidèles sont tenus à donner leur assentiment à la doctrine qu'il énonce. C'est à ce propos que la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a donné, avec l'approbation du Pape, une réponse officielle sur la nature de cet assentiment. Il s'agit d'un assentiment plénier et définitif, c'est-à-dire irrévocable, à une

doctrine infailliblement proposée par l'Eglise. En effet, comme l'explique la Réponse, ce caractère définitif dérive de la vérité de la doctrine elle-même, parce qu'elle est fondée sur la parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Eglise et qu'elle a été proposée infailliblement par le magistère ordinaire et universel (cf. Const. *Lumen gentium*, n. 25). C'est pourquoi, la Réponse précise que cette doctrine appartient au dépôt de la foi de l'Eglise. Il faut donc souligner que le caractère définitif et infaillible de cet enseignement de l'Eglise n'est pas né de la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*. Dans celle-ci, comme l'explique aussi la Réponse de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Pontife Romain, dans les circonstances actuelles, a confirmé la même doctrine sous forme d'une déclaration formelle qui affirme de nouveau «quod semper, quod ubique et quod ab omnibus tenendum est, utpote ad fidei depositum pertinens». Dans ce cas, un acte du Magistère ordinaire pontifical, qui par lui-même n'est pas infaillible, atteste le caractère infaillible de l'enseignement d'une doctrine déjà possédée par l'Eglise.

Enfin, n'ont pas manqué certains commentaires de la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*, selon lesquels cette dernière constituerait une difficulté supplémentaire et inopportune sur le chemin déjà difficile du mouvement œcuménique. A ce sujet, il ne faut pas oublier que selon la lettre et l'esprit de Vatican II (cf. Décret *Unitatis redintegratio*, n. 11), l'authentique engagement œcuménique, auquel l'Eglise catholique ne veut et ne peut se soustraire, exige une pleine sincérité et clarté dans la présentation de l'identité de sa propre Eglise. De plus, il faut souligner que la doctrine réaffirmée par la Lettre «*Ordinatio sacerdotalis*» ne peut pas ne pas être utile à la recherche de la pleine communion avec les Eglises orthodoxes qui, conformément à la Tradition, ont maintenu, et maintiennent avec fidélité cet engagement.

L'originalité singulière de l'Eglise et du sacerdoce ministériel au sein de l'Eglise demande clarté et précision des critères. Concrètement, il ne faut jamais perdre de vue que ce n'est pas dans les principes de la vie sociale à chaque moment de l'histoire que l'Eglise trouve la source de sa propre structure. Bien qu'elle considère avec attention le monde dans lequel elle vit et pour le salut duquel elle agit, elle a conscience d'être porteuse d'une fidélité supérieure à laquelle elle est liée. Il s'agit de la radicale fidélité à la Parole de Dieu reçue par l'Eglise, qui, elle-même, est établie par le Christ jusqu'à la fin des temps. Cette parole de Dieu, quand elle proclame la valeur essentielle et le destin éternel de chaque personne, manifeste le fondement ultime de la dignité de chaque être humain, de chaque homme et de chaque femme.

L'OSSERVATORE ROMANO,

hebdomadaire en langue française, n° 48, 28 novembre 1995

Notes et lectures

Savoir se conduire de façon humaine

Jean-Marie LUSTIGER, *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion/Saint-Augustin, 1995, 167 p.

Le dernier livre du cardinal J.-M. Lustiger se présente comme une synthèse méditée de thèmes longuement réfléchis, souvent abordés; il éclaire les enjeux moraux et spirituels de notre temps et n'hésite pas à soulever une question dérangement: pouvons-nous aujourd'hui, en matière politique et sociale, faire l'économie de la morale?

Destiné à un large public, - croyant et incroyant, - il cherche à mettre progressivement en lumière les enjeux moraux et humains impliqués dans les grands défis de notre temps. En d'autres termes, que peut et doit dire le cardinal archevêque de Paris à ses contemporains confrontés à une multitude de problèmes «mondains» qui, socialement ou individuellement, peuvent avoir des tournures et des conséquences dramatiques? Face à toutes ces questions qui ne semblent pas directement d'ordre religieux, ce témoin privilégié de Jésus Christ qu'est un successeur des Apôtres, a-t-il quelque chose de non hétérogène à dire? Au nom de la Révélation biblique et de l'Evangile: *Devenez dignes de la condition humaine*.

Le développement du livre obéit à une démarche inductive. En dégagant petit à petit la dimension morale à partir de différentes radioscopies de notre civilisation, il aboutit à un chapitre central sur la conscience morale, pour se retourner ensuite vers divers problèmes de sociétés traités dans cette perspective. Il se termine avec un dernier chapitre reprenant le tout dans une perspective explicitement biblique et chrétienne.

I. - Sur la base d'une première radioscopie de la situation actuelle, le premier chapitre est une mise en problème permettant de situer ces réalités fondamentales de la civilisation que sont: morale, religion et société.

En raison de la mondialisation du savoir et des techniques, l'humanité est en pleine évolution: elle se trouve à l'aube d'une période nouvelle de son histoire: *Temps modernes? Temps nouveaux?* Si nous voulons maîtriser cette évolution, il nous faut mener une réflexion approfondie sur la nature de la société, de la morale et de la religion.

«Que resterait-il d'une société qui voudrait évacuer la morale parce qu'elle serait une contrainte, et la religion, supposée archaïque? Comment la société et donc le droit pourraient-ils se substituer à la conscience morale et s'approprier le sacré?»

II. - Le deuxième chapitre reprend ce constat de mondialisation qui caractérise la civilisation contemporaine et le prolonge en montrant comment nos sociétés sont désormais frappées au signe de l'universel.

En faisant progresser l'outil abstrait de la mathématisation, l'Occident a vu l'universalisme des techno-sciences s'emparer de la totalité de l'univers: marché mondial, communication, argent, opinion publique... En parallèle de l'émergence d'un universalisme quantitatif, la morale a connu un processus analogue avec l'élaboration de *l'universalisme des droits de l'homme* qui se heurte encore à la résistance de certaines zones géographiques: la Chine, certains pays de tradition coranique...

Avec cette notion, nous sommes devant la croix de notre culture démocratique en quête d'un fondement infondé pour garantir l'ordre social et politique. En deçà et au-delà du droit positif, il y a la loi non écrite de la conscience universelle enseignant le bien véritable de la conduite humaine. Les martyrs sont pour l'humanité entière les témoins du fondement moral de l'ordre juridique.

III. - Le troisième chapitre fait un pas de plus par rapport au précédent en remarquant que l'universalisme des droits de l'homme demande l'universalisme de l'ordre juridique. Ce dernier a un rôle médiateur entre la morale et la politique, il est le garant positif des droits de l'homme.

En étudiant l'évolution historique du droit positif, nous nous rendons compte que cette évolution a été commandée par un trésor spirituel dont nous sommes les héritiers: la Révélation biblique. Le droit absolu du pouvoir sur les personnes a été délimité par la révélation de la souveraineté du Dieu vivant et la relativisation de la juridiction de César. La perception nouvelle de la condition humaine qui a présidé à l'apparition des droits de l'homme a été sous-tendue par l'élaboration chrétienne du concept de personne.

Nous touchons là à cet amont fort ancien de la nouveauté juridique: *la dignité de la personne humaine*, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ultimement, le fondement des droits de l'homme se trouve dans sa dignité de créature, créée et sauvée par Dieu. Reste à reconnaître à tout sujet humain ce caractère transcendant de la personne.

IV. - Le quatrième chapitre embraye sur ce dernier point en remarquant que la transcendance et la dignité de la personne humaine ont été bafouées comme jamais par les idéologies du XX^e siècle. Face à ces drames, Vatican II a voulu

formuler de façon plus radicale cette dignité en énonçant *le droit à la liberté religieuse*.

Irréductible à une liberté d'opinion, la liberté religieuse remplit une fonction spécifique dans l'équilibre du droit et des droits: au concret, elle est la source et le fondement des autres droits de la personne. L'exercice de ce droit est attestation de la transcendance au sein des relativismes juridiques et reconnaissance du devoir pour chacun d'obéir à la vérité morale recherchée, irréductible aux contraintes de l'opinion dominante.

Le droit ne se prétend pas garant de l'absolu mais l'être humain, en témoignant d'un absolu, se fait le garant de tous les droits humains. Les croyants sont, par leur fidélité à la loi divine et à leur conscience, les témoins pour l'humanité entière du fondement moral de l'ordre juridique: ils sont les garants de toutes les libertés fondamentales de la personne humaine.

En considérant, dans notre société et son histoire, un certain nombre de faits majeurs mis en perspective avec ces données fondamentales que sont la morale et le religieux, les premiers chapitres ont mis en lumière progressivement et de façon de plus en plus radicale: les droits de l'homme, la dignité de la personne humaine, la liberté religieuse.

V. - Le cinquième chapitre aborde pour elle-même la question morale circonscrite dans les chapitres précédents. Cette question s'impose massivement à notre temps qui voit les consciences perplexes et en désarroi. Le remède se trouve dans la raison commune et dans l'effort de réhumanisation de la conscience morale de l'humanité.

La morale caractérise un comportement digne de la personne humaine et respectueux des droits de l'homme. Elle se fonde sur *la conscience morale* témoin de la dignité inaliénable de la personne humaine, dont l'exercice est

un jugement de la raison droite identifiant le bien et le mal. L'avenir de l'humanité et sa quête de bonheur ne peuvent s'accomplir qu'en suivant l'appel du jugement de la conscience. Jamais elle ne peut appeler «bien» le mal.

Lorsque l'Eglise intervient dans ce domaine, elle fait appel à la conscience de tout homme pour nommer avec lui le bien et le mal. Elle énonce les conditions de la liberté pour mener à bonne fin son action. Elle présente le bien comme une route qui s'ouvre à l'humanité en marche vers la béatitude à recevoir de Dieu. Elle demande aux chrétiens et à tout homme de vivre du pardon qui garde du désespoir, guérit des illusions et restitue l'homme à sa vérité.

Après avoir traité de la morale pour elle-même, l'ouvrage aborde, dans cette perspective, différents points cardinaux de notre vie sociale: le libéralisme, la politique, l'Europe, la religion.

VI. - Le sixième chapitre envisage *le libéralisme dans la vie sociale et politique* comme système consubstantiel à la géographie et à l'histoire des continents européens. Ce faisant, nous touchons à cette dimension constitutive de l'acte moral qu'est la liberté, la meilleure et la pire des choses: elle fait s'effondrer les tyrannies, mais est aussi transgression des interdits.

La théorie et la pratique libérales ont voulu rendre hommage aux droits fondamentaux inhérents à la nature et la personne humaine. L'histoire nous enseigne les drames de la vie sociale et politique qui se cachent à l'ombre du libéralisme dans son rapport à la religion, à la justice sociale et à la personne.

Vous dites libéralisme, je réponds liberté. Les impasses et les chances du libéralisme sont les faiblesses et les promesses de la liberté pour laquelle «le Christ nous a libérés».

VII. - Le septième chapitre traite des relations entre morale et politique. Aujourd'hui, pas plus qu'hier, on ne peut esquiver la question de la fidélité du législateur à la loi non écrite de la conscience. Implicite-ment toute démocratie se réfère à cette loi de la conscience morale, fondement et garant universel de la dignité humaine.

La loi ne vise pas seulement à établir un ordre gestionnaire et technique. Le politique n'est pas seulement un ingénieur des rapports sociaux. Implicite-ment, la confiance de la nation dans l'autorité de la loi repose sur l'adhésion à un code moral fondamental imprescriptible. Cette régulation éthique s'applique d'abord et au premier chef aux autorités morales et politiques d'un pays. En raison de leur charge, elles doivent professer le respect de la loi morale, qui reproduit les exigences de la raison commune et de la vérité universelle de l'homme. Même si le jugement moral d'un peuple est garant de la loi, la moralité de la loi forme aussi la conscience des citoyens. En dépit du conformisme des mœurs, le législateur est, d'une certaine façon, un gage de leur moralité. Nous sommes là à la croisée de *la morale politique et de la mystique*.

Malgré ses fragilités, la conscience morale est au fondement du pacte social et de la confiance qui lui est nécessaire. Sans elle, les civilisations qui ont ambitionné de garantir les droits de l'être humain peuvent conduire à la négation de la liberté. Elle trace pour la vie sociale et politique les vrais chemins de la liberté.

VIII. - Se fondant sur la conviction que le facteur le plus décisif en matière de politique échappe à la politique, le huitième chapitre réfléchit à l'histoire de notre continent pour mettre en lumière *la face religieuse de l'Europe*.

L'Europe, telle que nous la rêvons et la pensons, n'a encore jamais existé.

Elle paraît même improbable, voire impossible. Elle est pourtant nécessaire parce qu'elle est une par son histoire spirituelle. Cette histoire est singulière puisque l'Europe a été formée par la rencontre de ses nations avec l'héritage spirituel du peuple juif, avec la révélation chrétienne. Cette rencontre, au prix de bien des fautes et des péchés, a façonné ce visage étonnant d'un continent unifié par son origine même.

Seule la dimension religieuse de la construction européenne permet de réconcilier les inconciliables et de dépasser les obstacles insurmontables dans l'édification d'une culture commune plus large que la conviction des uns et des autres. Pour ce faire, les Européens devront à nouveau écouter la Parole du Christ qui réveillera notre mémoire morte où cette Parole a été jadis inscrite. L'unité des chrétiens est la condition de possibilité de la construction de l'Europe.

IX. - Pour éviter les équivoques véhiculées par les royaumes d'Européens qui se sont dits et voulus chrétiens, le neuvième chapitre se penche sur le rapport du religieux et du politique. Les paradoxes salutaires de l'Evangile touchant au pouvoir, à la propriété et à la sexualité, manifestent l'irréductibilité du Règne de Dieu aux règnes et réussites des hommes. Il en est exactement de même pour les religions de l'humanité, dont l'ouverture au transcendant est caractéristique de l'Homo capax Dei, mais dont la collusion avec le pouvoir politique, l'argent ou le sexe est caractéristique des paganismes.

Comme la religion, la liberté religieuse est ambiguë. Droit civil fondamental, elle ne dispense pas les pouvoirs publics de s'interroger sur la moralité des actes des religions. Un tel discernement demande l'examen des rapports du religieux à la volonté de

puissance, à l'argent, au désir de jouissance. Les Eglises chrétiennes ont pris la tête de cet effort humain pour conjurer le *devoir social de religion* et le droit à la liberté religieuse, notamment en approfondissant la réflexion sur le martyre et sur la distinction entre ce qui revient aux césars de la terre et ce qui appartient au Dieu du ciel.

Les «fondamentalismes» musulmans et les Etats à option coranique posent de graves problèmes, spirituels et politiques, aux sociétés contemporaines, y compris européennes. Dans un dialogue triangulaire - interreligieux et non exclusivement politique - entre les chrétiens, les juifs et les musulmans, c'est à l'islam lui-même de dire si la distinction du religieux et du politique est compatible avec l'essentiel du Coran.

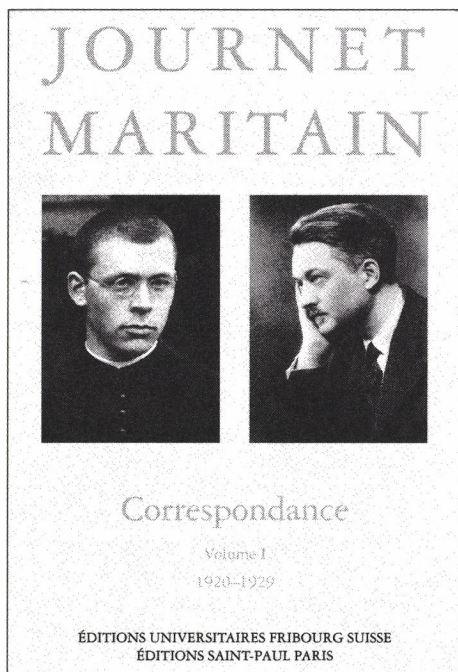
La conclusion reprend la substance de tout ce qui a été dit dans une perspective spécifiquement chrétienne.

L'homme est appelé à récapituler toute chose dans la vérité. Il est dans le Christ la seule créature voulue pour elle-même car il a pour tâche impossible de réunir ciel et terre dans l'offrande de la créature au Créateur. Le mystère du médiateur remet au centre de notre action la destinée de l'homme, le bonheur auquel il est promis avec le Christ vainqueur.

Dans le Christ et avec le Christ, l'humanité accomplit sa vocation dans *un service sacerdotal du monde* qui lui confère sa vraie responsabilité. Dieu donne le monde à l'homme pour que l'homme, en le recevant, l'offre en retour et le fasse entrer dans la paix de Dieu pour la consommation de toutes choses.

Marc LARIVÉ

Le premier volume de la correspondance entre le Cardinal Journet et Jacques Maritain est là.



Volume 1

305 lettres, 844 pages, Fr. 110.-
Prix d'abonnement: Fr. 96.-
ISBN 2-8271-0683-3

Caractéristiques de l'édition:

6 volumes au format 130 x 210 mm, de 800 à 1000 pages chacun, impression noire sur papier offset naturel 60 g/m², reliés skivertex vert et dorés au fer sur le dos et le premier plat, avec jaquette couleurs, laminée.

Plan des volumes:

- | | | | | | | |
|-----|---------|---|----|---------|---|-------------|
| I | 1920-29 | Action française
(305 lettres) | IV | 1950-58 | Les Maritains
à Princeton
(340 lettres) | (1948-1960) |
| II | 1930-39 | Guerre d'Ethiopie
Guerre d'Espagne
Déclaration de guerre
(352 lettres) | V | 1959-65 | Les années de Concile
L'abbé Journet
est créé cardinal
(250 lettres) | |
| III | 1940-49 | La Seconde Guerre mondiale
Les Maritains aux USA
J. Maritain ambassadeur
de France au Vatican
(281 lettres) | VI | 1966-73 | L'après-Concile
Mort de J. Maritain
(246 lettres) | |
- puis départ à Princeton
- soit un total de 1774 lettres
actuellement répertoriées.

En vente en librairie
ou aux Editions Universitaires, Pérolles 42, 1705 Fribourg, tél. (037) 86 43 11

Jean-Luc BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain - Les Mendiants du Ciel* -, Paris, Stock, 1995, 658 pages.

Ce livre retrace l'incroyable trajectoire des Maritain à travers le XX^e siècle. Les cheminements de Jacques et Raïssa sont en effet indissociables, quoique répondant chacun à sa vocation propre (comme si la Providence avait voulu exprimer par ces trois personnalités complémentaires - Vera, sœur de Raïssa, participa toute sa vie à leur mission - un dessein unique).

Qui est Maritain? Oublié, du moins en France, des milieux intellectuels déjà de son vivant, ce philosophe chrétien ne fait plus guère recette aujourd'hui aux rayons des librairies et même dans les bibliothèques des universités. Jean-Luc Barré nous révèle pourtant l'extraordinaire densité de vie d'un homme qui, avec sa femme Raïssa, côtoie durant quelques décennies les plus illustres représentants du monde intellectuel et artistique du siècle. Une profonde amitié les lie à Psichari, Cocteau, Mauriac, Green, Chagall, Rouault. Ils sont proches de Péguy, dialoguent avec Gabriel Marcel, Gide, Sartre, de Gaulle, Eduardo Frei. Ils sont une fois ou l'autre en contact avec pratiquement tout ce que l'Europe et l'Amérique comptent de personnalités marquantes dans l'art, la vie intellectuelle et la politique. Sa formation initiale en sciences naturelles met Jacques en phase avec les scientifiques et lui permet d'aborder en toute compétence les problèmes posés par l'évolution de la science moderne. C'est l'histoire du XX^e siècle que l'on découvre en suivant les Maritain tels que les présente Barré, mais une histoire vue du dedans par un philosophe éclairé par sa foi.

C'est par Léon Bloy que Jacques et Raïssa accèdent à la foi après avoir consacré leur prime jeunesse à une recherche éperdue du vrai et du sens que leurs premiers regards sur le monde ne leur avaient pas permis de discerner. «Atteindre à une vérité qui justifie sa vie,

s'assurer de l'essentiel avant même que de vivre, telle est désormais l'aspiration dévorante de Raïssa.» Et pour Jacques, contestataire, révolutionnaire enthousiaste, voire anarchiste, le désespoir causé par un milieu étranger à toute préoccupation d'ordre métaphysique n'est retenu que par l'obscur certitude de «la présence d'un élément irréductible à l'absurde où tout voulait nous conduire... Ou bien la justification du monde était possible, et elle ne pouvait se faire sans connaissance véritable; ou bien la vie ne valait pas la peine d'un instant d'attention de plus».

La rencontre avec Bloy les empêche de tirer l'inéluctable conclusion de ce constat, s'il avait dû se confirmer. Dès lors, les deux jeunes gens vont unir leur destin pour une vie dédiée à une mission dont l'ampleur dépasse tout projet à dimension purement humaine. Devenus chrétiens, ils découvrent, à travers saint Thomas d'Aquin, la philosophie fondée en vérité que Bergson leur a auparavant fait entrevoir, «une philosophie qui cherche plus les choses que les mots», qui les conduit aux certitudes dont la raison même est capable. C'est Raïssa qui, en pionnière, dégagera les voies de l'enseignement thomiste qu'au départ elle tenait pour «suranné et rebutant», jusqu'à pouvoir dire: «Tant de lumière affluait à la fois au cœur et à l'esprit que j'en étais grisée comme d'une joie paradisiaque.» Quant à Jacques, la première lecture de saint Thomas est un «don très pur: j'ai reçu une fois pour toutes la certitude des vérités premières concernant l'intelligence».

Jacques et Raïssa sont entrés dans l'Eglise malgré les catholiques dont ils ont le sentiment qu'ils «ont abandonné les pauvres et la pauvreté de l'âme». Seul «un éveillé aussi subversif» que Bloy pouvait ébranler ces assoiffés de justice, élevés dans la détestation du conformisme et de l'égoïsme de leur société.

Sachons gré à l'auteur d'avoir su distinguer clairement les conditions de

départ de l'itinéraire des Maritain. La grâce et la liberté sont, dans une intelligence droite et un cœur pur, au déclin de leur parcours.

Parcours à la fois solitaire et semé de multiples rencontres. En quelque sorte, Maritain est toujours resté marginal, «franc-tireur et agitateur de Dieu», ne s'affiliant à aucune chapelle. L'épisode de l'Action française est raconté sans complaisance par Jean-Luc Barré, mais aussi son dénouement dans l'acte d'obéissance au Pape et finalement par la reconnaissance des dangers auxquels les thèses de Maurras exposaient l'Eglise et la France.

Le philosophe, sorti ainsi d'une «crise de libération et de délivrance», prend dès lors «conscience, nous dit l'auteur, de la nécessité d'intéresser plus largement l'enseignement de l'Eglise au destin des sociétés contemporaines et de restituer au christianisme l'intégralité de sa mission temporelle, au plus près de l'aventure humaine et des affaires de la cité». Il doit alors «naviguer à rebours des vents dominants». Son tempérament rebelle l'arrache à la tentation de s'attacher à une nostalgie de l'ordre ancien. Il mesure «les limites d'une vision foncièrement réfractaire à la modernité» pour se lancer dans «une réflexion d'ensemble sur l'avenir de la civilisation chrétienne». Très tôt survient une de ses intuitions fondamentales quant à la gravité des maux dont souffre la société: «Il dénonce dans le "monde moderne" le produit d'une longue déchéance intellectuelle et spirituelle, "une seconde chute originelle", fracture tragique, survenue quand, réclamant son autonomie et sa propre raison d'être, l'humanité s'est émancipée d'un monde gouverné par la chrétienté et subordonné à la gloire de Dieu».

Ne pouvant en rester à ce sinistre diagnostic, il se voue à la construction d'un monde nouveau sur «la vision magnifique d'un universalisme chrétien découlant "de ce qui est", embrassant "l'Orient et l'Occident dans le même amour incréé", un "universalisme intégral développé dans la raison, sous la lumière de la foi" et

dont saint Thomas sera le "grand metteur en œuvre"». Cette réflexion débouchera sur *Humanisme Intégral* qui soulèvera contre Maritain tant d'animosité, de moqueries, de réprobation, voire de haine.

L'état du monde, les Maritain le connaissent bien, et du dedans. Ce qui frappe, à la lecture de cet ouvrage, c'est la multitude de contacts et d'expériences que ces deux contemplatifs ont durant leur vie. Jacques, assidu au travail de la pensée par la préparation de ses nombreux livres, voyage énormément, appelé ici et là pour une conférence, un enseignement, un débat. Raïssa, poète consacrée à l'oraison et au partage de la croix en son âme et en son corps, demeure l'appui, la confidente et le conseil, et assure l'accueil des nombreux visiteurs, tels les participants aux séminaires de Meudon ou ceux qui les sollicitent de toute autre manière. La fréquentation des artistes, écrivains et autres personnalités auxquelles la société aime à se référer, leur fait partager toutes les crises intérieures que ceux-là traversent. La sympathie (au sens de *souffrance avec*) que le couple éprouve à leur égard fait entrer Jacques et Raïssa au plus profond de l'âme humaine.

Maritain n'a donc rien d'un intellectuel désincarné et réfugié dans la manipulation des idées. Au contraire, son option pour la philosophie réaliste le fait ancrer au cœur de l'existence les fondements d'un escalier conduisant aux plus hauts degrés de la vie spirituelle. De même, l'engagement dont il fait preuve aux moments les plus tourmentés de la guerre, en faveur des juifs et de nombreux intellectuels menacés, et sa lutte sans répit contre les idéologies destructrices n'ont rien d'académique.

D'ailleurs, académicien ou professeur couronné, il ne le deviendra pas. C'est aux Etats-Unis sans doute qu'il est le mieux reconnu à la juste valeur de ses idées. Il y trouve un terrain sur lequel il aime à semer. En rénovateur de la métaphysique dont il puise les sources chez saint Thomas d'Aquin et Aristote, il va au-

devant des hommes et des femmes de ce siècle en recherche de sens en même temps qu'il leur donne des raisons de reprendre confiance en l'intelligence.

« Je ne saurais ici prétendre à une démarche ayant pour but de présenter la vie et l'œuvre des Maritain. Il s'agit seulement de rendre compte d'une biographie de 600 pages dont la densité ne s'atténue à aucun moment, proportionnellement à celle d'une vie durant laquelle jamais ne s'épuisera le feu de la création intellectuelle et de la charité. Qui sont finalement Jacques et Raïssa? En suivant le récit de Jean-Luc Barré, on apprend à les connaître dans leur caractère, leur comportement, quoiqu'une grande pudeur préside à cette approche. Leur âme est si profonde qu'eux-mêmes n'en ont dévoilé qu'une enveloppe. L'auteur s'est bien gardé de franchir le seuil d'une intimité psychologique et spirituelle à laquelle d'autres auraient pu être tentés d'accéder à partir de supputations. L'on reste donc à la porte du mystère, mais l'on est, à la lecture, émerveillé par ces «mendiants du ciel».

Peut-on encore considérer Maritain comme un conservateur passéiste attaché à des idées traditionnelles ou à un ordre humain établi? L'ordre de Dieu et de la nature créée, son intelligence suprêmement clairvoyante lui en montre l'évidence. Il l'admire avec un immense respect. Cela n'enlève rien à la liberté d'un homme qui sait résister à toute pression pour demeurer fidèle au vrai que son esprit discerne dans les êtres.

Jacques Maritain est un explorateur, un découvreur de terres nouvelles. Cet ouvrage qu'on lit sans que l'intérêt ne s'émousse le montre avec pertinence. Il ne contredit point ce témoignage lu dans la préface de *Approches sans Entraves*¹ dont la citation, pour conclure, me paraît apte à confirmer la forte impression qui

demeure lorsqu'on a fermé le livre: «Comme aucune pensée contemporaine, la pensée de Jacques Maritain est tournée vers la conquête de territoires et d'espaces nouveaux pour la philosophie. Elle est d'une curiosité extraordinaire et d'une force, d'une fraîcheur telles qu'infatigablement elle pousse plus avant ses investigations dans le champ du réel.»

Que la vie de ces deux êtres d'exception ait manifesté une forme de pureté et d'honnêteté profonde ne peut que donner plus de force à leur message philosophique et poétique.

Guy BOISSARD

Léon ELDERS, S.V.D., *La Théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Croire et Savoir 22, Pierre Téqui, Paris, 1995, 520 p.

Avec assiduité et continuité, Léon Elders poursuit, depuis plus de trente ans, son important travail de commentateur de l'œuvre du Docteur angélique. En 1981, il publiait à Bruges une remarquable présentation de «*La métaphysique de Thomas d'Aquin dans une perspective historique*». A Leiden, en 1990, sortait le second volet de son projet intitulé «*The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 26 Brill)*». C'est de cet ouvrage même qu'il s'agit ici, qui vient d'être traduit en langue française par les soins des moines de l'Abbaye de Fontgombault. Il consiste en une analyse aussi dense et détaillée que possible des 26 premières questions qui, dans la *Prima Pars* de la *Somme théologique*, touchent la théologie naturelle et son argumentation philosophique.

Convaincu, comme le fut l'Aquinate lui-même, du bien-fondé absolu de la possibilité de la démonstration de l'existence de Dieu, l'auteur, avec vigueur, attaque de

¹ Jacques Maritain, *Approches sans Entraves*, Fayard, 1973, préface de Ernst R. Korn, p. XXV.

plein fouet, en un premier chapitre, le thème de la connaissance de Dieu tel que l'histoire de la réflexion métaphysique occidentale l'a développé, et tel que nous le retrouvons dans les débats passionnés de cette fin de XX^e siècle.

Puis, à partir du deuxième chapitre, il suit pas à pas l'ordre des questions concernant l'existence, la perfection, la bonté, l'infinité, l'immutabilité, l'éternité, l'unité, les attributs, la science, la vie, la volonté, la providence, la puissance et la béatitude de Dieu. Au niveau philosophique, deux thèses sont énoncées: l'existence de Dieu n'est pas une évidence par elle-même, et sa nature demeure inconnue. Voilà ce qui suscite le développement du raisonnement qui procède par des voies diverses mais convergentes, et aboutit, chez Thomas d'Aquin, à la structuration savante et fameuse des «cinq

voies», qui toutes ont leur point de départ dans les processus de causalité créée et visent à atteindre l'Être premier, la Cause première, l'Être nécessaire, l'Être qui est le plus être et, enfin, l'Être intelligent par lequel toutes choses sont ordonnées à leur fin.

Les deux derniers chapitres abordent en conclusion les questions 44 à 47 sur la production des créatures, ainsi que les questions 104 et 105 sur le gouvernement divin. Une fois de plus, il nous est donné de goûter, par cette étude de première main, la beauté et la pérennité de la construction théologique thomasienne, qui n'a rien d'un système fermé et qui ouvre l'intelligence humaine à son accomplissement dans les plus hauts sommets de l'apophase.

Jean BOREL

Ouvrages reçus à la Rédaction

Thomas DEHAU, *L'Apostolat de Jésus*, Versailles, Saint-Paul, 1995, 292 pages.

Au regard de la vie publique et commune de Jésus, et à partir de la lecture de *De modo conversationis Christi*, de saint Thomas d'Aquin, l'auteur apporte des éclairages fondamentaux sur «l'esprit de pauvreté» de Jésus-Christ.

Augusto DEL NOCE, *L'irréligion occidentale*, traduit par Philippe Baillet, Paris, FAC-éditions, Collection Réfléchir, 1995, 302 pages.

Philosophe catholique italien de l'après-guerre, l'auteur exprime la conviction que l'histoire politique du monde moderne est aussi et surtout une histoire philosophique qui lui paraît se caractériser «non par une solution, mais par un problème, celui de l'athéisme».

André BOULET, s.m., *Création et Rédemption*, Chambray, C.L.D., 1995, 283 pages.

Le propos principal de ce livre est d'exposer la doctrine de l'Eglise catholique sur la création, «aussi clairement que possible afin que, retrouvant ce regard d'admiration sur l'œuvre du Créateur, chacun puisse s'associer à la prière de louange et d'action de grâce adressée par l'Eglise au Père».

Yves FLOUCAT, *L'être et la mystique des saints - Conditions d'une métaphysique thomiste*, Paris, Pierre Téqui, éditeur, Collection Croire et Savoir, 1995, 190 pages.

Ce livre veut être une contribution au renouveau de la métaphysique thomiste en rappelant à l'intelligence chrétienne ce

qui est en jeu dans les incertitudes de la raison contemporaine. La redoutable tentation de célébrer une négativité fondatrice et inconditionnelle, et par là même indifférente à l'être, constitue une voie sans issue. C'est en réalité, par-delà ce dangereux vertige mental, à une fidélité sans réserve à la vocation indissociablement théologique et ontologique de la philosophie que l'avenir appartient.

Livio MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, 136 pages.

La prolifération actuelle des débats éthiques met en évidence la crise de la morale due à l'oubli de ses fondements. C'est à examiner les principes fondamentaux sur lesquels se construit la morale que l'auteur consacre ce livre.

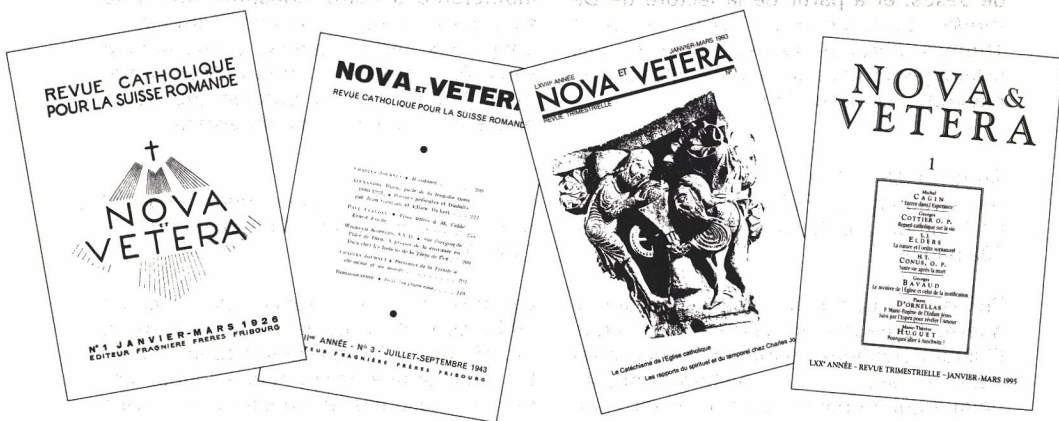
Pascal IDE, *Etre et mystère - La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, 161 pages.

Ce livre s'attache à la philosophie du théologien suisse et a pour objet de montrer l'intuition métaphysique fondamentale de Balthasar: l'être comme mystère.

Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologique - II. Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, 415 pages.

L'ouvrage traite de cette question centrale: comment le Logos éternel de Dieu est-il à même de s'exprimer dans la finitude du créé ? Il étudiera ensuite «tout ce que l'Esprit Saint déploie à partir de l'unique événement, afin d'en répercuter l'écho infini à travers tous les espaces et tous les temps».

1926-1996: 70 ans déjà...



Dans le prochain numéro de *Nova & Vetera*, à l'occasion
des 70 ans de votre revue, nous vous offrons:

un article du Père Georges Cottier
retraçant l'histoire de la revue

une offre exceptionnelle d'anciens numéros
pour compléter vos collections
ou pour découvrir des articles inédits de Charles Journet
et des collaborateurs de *Nova & Vetera*.

Bon anniversaire avec *Nova & Vetera*!

NOVA & VETERA

1

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 5.— frais envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 32.— frais envoi)

Abonnement de soutien dès CHF 55.— (dès FF 220.—)

Prix au numéro CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- pour la Suisse:
par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- pour la France et autres pays:
par chèque bancaire (à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice) ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice