

du bâton à la miséricorde

le magistère catholique de 1830 à 1980

Pour faire l'histoire de l'autorité en matière doctrinale dans l'Eglise catholique romaine, il faut partir des mouvements de restauration consécutifs à la Révolution française. C'est donc une évolution complexe et même contradictoire d'un siècle et demi qu'on va parcourir en soulignant ses moments cruciaux et en dégageant ses lignes maîtresses. Elle a été ratifiée par les actes solennels des deux conciles du Vatican, mais elle est indissociable des contextes qui les ont préparés et suivis*.

I

un processus de concentration

L'importance du pontificat de Grégoire XVI, l'auteur du « Triomphe du Saint-Siège » est évidente. C'est alors que l'Eglise catholique sort du tourbillon post-révolutionnaire. Elle reprend haleine en retrouvant une place dans l'Europe de la Restauration et de l'hégémonie bourgeoise : place qui implique l'acceptation, même conditionnelle, des traits caractéristiques de la nouvelle société. Dans cette première moitié du XIX^e siècle, l'Eglise participe donc à l'effort pour rétablir un ordre social qui garde de l'Ancien Régime une nostalgie surtout verbale, car il est désormais dominé par la bourgeoisie et son univers culturel. A notre avis, parmi les valeurs-clés de cet univers, émerge l'autorité : privée des charismes et du paternalisme d'autrefois, celle-ci cherche une couverture juridique et une efficacité qui assureront aux nouvelles classes la jouissance tranquille de leur domination et l'exploitation illimitée de leurs privilèges.

la culture de la restauration

A côté d'une conception de l'autorité, peut-être moins arbitraire, mais sûrement plus exigeante que celle d'avant la Révolution, l'institution universitaire, basée sur une philosophie « scolaire », voit grandir son influence, comme lieu et mode privilégiés pour transmettre la culture bourgeoise. On assiste donc à une sacralisation de l'école dont l'apogée est le mythe de la scolarisation de masse. L'hégémonie des « idées » s'impose, direc-

* Ce texte est la version légèrement abrégée d'un article paru dans *Cristianesimo nella Storia* 2, octobre 1981, pp. 487-521. Nous remercions la revue et G. Alberigo de nous autoriser à en publier la traduction française.

tement appuyée sur l'école comme critère d'admission aux classes dirigeantes. A cette époque, les idéologies commencent à reconnaître que les conceptions de la vie et de l'histoire sont capables de former une cohésion et d'exercer un contrôle social sur la société. Les idées ne visent plus seulement à saisir la réalité, mais aussi à la maîtriser : elles deviennent facteur de pouvoir. Enfin, il ne faut pas oublier le prestige croissant que la connaissance historique acquiert au long de ces 150 années, jusqu'à occuper — malgré les lourdes entraves du positivisme initial — une situation de premier plan dans la conscience culturelle de cette société qui s'enorgueillit d'être le point le plus avancé de l'évolution de l'humanité.

L'Eglise catholique est solidaire de la nouvelle organisation sociale et, en même temps, elle lui est étrangère dans la mesure où les orientations de la bourgeoisie ont été conçues en dehors de son giron puisqu'elles sont issues du protestantisme et de l'incroyance. La polémique anticléricale renforce cette impression en poussant l'Eglise à se durcir et à porter un jugement pessimiste sur la société et sur ses perspectives. Le catholicisme se fige alors peu à peu dans cette attitude fermée et défensive qui est restée sa caractéristique jusqu'à ces dernières années. Dans ce climat, la théologie de la royauté du Christ et l'ecclésiologie de la « société parfaite » acquièrent un prestige inconnu auparavant. On choisit donc une tactique de fuite, face aux tentatives de contrôle du pouvoir laïc, en se donnant un statut interne qui renforce les aspects autoritaires avec un conformisme déconcertant. Même la réconciliation entre l'appareil ecclésiastique et les fidèles, mise en œuvre par les réformes tridentines sous la formule du *salut des âmes*, est sacrifiée au profit du versant coercitif de l'autorité, ce qui altère son inspiration évangélique de service et même sa valeur exemplaire.

Cet arrière-plan étant posé, il faut examiner comment se justifie l'autorité doctrinale et comment elle est exercée. Ce n'est pas le lieu de discuter du fait unanimement admis qu'il existe dans l'Eglise une instance chargée de professer la foi de façon autorisée et d'en vérifier l'authenticité. Mais il importe de mieux connaître les justifications théoriques de cette responsabilité, ses modalités concrètes d'exercice et ses conséquences.

manier le bâton

Dans son encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), Grégoire XVI formule, peu de mois après son élection, les critères d'exercice de l'autorité papale. Ce texte est comme le programme annonçant clairement une orientation qui prévaudra pendant près d'un siècle et demi. Après avoir rappelé les

risques encourus à cause de la « *grande conjuration des méchants* » et remercié Dieu pour avoir « *échappé à la terreur* », le pape n'hésite pas à affirmer que, bien qu'il lui en coûte, il doit abandonner « *l'indulgence et la douceur* » et « *saisir le bâton* » en vertu de la divine autorité dont il est investi. Il fait ici explicitement référence à saint Paul : « *Que préférez-vous ? Que je vienne à vous avec des verges ou avec amour et dans un esprit de douceur ?* » (1 Co 4, 21). L'alternative drastique de Paul ne laisse aucun doute sur l'intention du pape dont le jugement sur les événements historiques est définitif et essentiellement négatif. Dès lors que, à la différence des siècles passés, l'Eglise est confrontée à un contexte pathologique pour l'expression de la foi, l'usage du bâton (de la sévérité et des condamnations) devient une ingrate mais douloureuse nécessité. Le recours à un verset peu connu du Nouveau Testament dans un texte solennel destiné à une diffusion universelle, induit à penser qu'il ne s'agit pas d'une référence donnée en passant, mais d'une orientation générale, délibérée, normative, qui définit désormais la conception et l'exercice de l'autorité pontificale. L'analyse historique doit en prendre acte comme d'une clé herméneutique majeure pour comprendre l'action de la papauté contemporaine. Celle-ci s'éloigne carrément de l'insistance pastorale sur la *cura animarum* pour s'aligner, quelles que soient les intentions du pape, sur la conception de l'autorité qui gagnait toute l'Europe. Mais un tel programme n'était-il pas velléitaire et condamné à rester lettre morte ? Comment le pape de Rome pouvait-il exercer un pouvoir effectif et donc contraignant, dépourvu qu'il était de moyens coercitifs en dehors de son Etat minuscule et insignifiant ?

Alors que les papes prêtaient depuis longtemps une attention croissante à l'aspect doctrinal de la vie de l'Eglise, l'habitude d'interventions toujours plus fréquentes s'accroît et se fixe avec Grégoire XVI. Il faut évoquer ici un glissement très ambigu : le magistère ne se contente plus de contrôler le dépôt de la foi et les hérésies qui le menacent, il s'engage sur le terrain des diverses manières de formuler la foi et, corrélativement, des erreurs¹. Il pénètre ainsi dans une sphère qui, depuis des siècles, était réservée à l'élaboration théologique et aux organes de gestion et de contrôle qu'elle-même s'était donnés, les facultés de théologie. Il s'approprie donc un très vaste champ d'intervention qui recouvre étonnamment celui des instances universitaires. De plus, le modèle scolaire et la philosophie qui le sous-

1. Cf. Y. CONGAR, « Pour une histoire sémantique du terme *magisterium* » et « Bref historique des formes du magistère et de ses relations avec les docteurs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60, 1976, pp. 85-112.

tend semblent entraîner la raréfaction du genre « témoignage » ou « profession de foi » au profit du genre « enseignement » (sous différentes formes : encycliques, lettres apostoliques, *motu proprio*, etc.). Quant à l'usage schématique de la distinction entre *ecclesia docens* et *ecclesia discens*, qui identifie la première avec la hiérarchie ecclésiastique et la seconde avec les fidèles, il témoigne que l'inspiration de type scolastique est devenue assez forte pour occulter une réalité aussi antique et significative que le *sensus fidelium*. Dans les contenus, enfin, ce changement d'optique crée un niveau intermédiaire et autosuffisant entre Bible et tradition, d'un côté, théologie, de l'autre : c'est le *magistère* et il vient altérer un équilibre séculaire.

Ces orientations se résument parfaitement dans l'initiative du théologien allemand H. Denzinger qui publie en 1854 un *Enchiridion* où symboles, définitions et déclarations doctrinales sont mis sur le même plan et présentés comme « sources » de manière indifférenciée. L'immense succès de cette publication est une preuve du consensus qui se fait autour des nouvelles conceptions et, en même temps, du déclin culturel de la théologie qui, dans sa production moyenne, s'accommode de ce dessèchement massif de ses propres sources.

Toutefois, le déclin ne touche pas uniformément toute l'Europe, mais seulement les pays où les décrets révolutionnaires avaient aboli les facultés de théologie. L'Allemagne et Rome font certainement exception. En Allemagne, la confrontation stimulante avec la théologie protestante et avec la culture laïque a des effets positifs évidents sur la théologie catholique qui est dynamisée et se trouve à la pointe de la recherche en histoire de l'Eglise avec Doellinger². A Rome, le Saint-Siège rénove lui-même les structures théologiques en faisant des emprunts abondants à l'ultramontanisme de langue allemande. Dès le milieu du XIX^e siècle, la théologie catholique ne se reconnaît donc qu'en deux pôles significatifs, encore que d'inspirations très différentes : en Allemagne, prévalent l'attention à

2. A l'automne 1863, un Congrès des intellectuels catholiques se réunit à Munich à l'initiative de Döllinger qui fait un discours inaugural particulièrement ouvert. Juste avant, Rome avait pris une attitude totalement négative sur la recherche théologique et historique, à la surprise de l'archevêque de Munich lui-même. La lettre de Pie IX, *Tuas libenter*, préparée par des membres connus de l'ultramontanisme allemand, confirmera cette attitude de refus. Cf. J. HOFFMANN, « Théologie, magistère et opinion publique », *Recherches de science religieuse* 71, 1983, pp. 245-257. Les deux fascicules de ce numéro sont consacrés au magistère (pp. 9-308).

l'histoire et la méthode inductive ; à Rome, c'est une théologie systématique liée à la méthode déductive classique qui domine.

le magistère ordinaire

Selon une lettre de Pie IX (*Tuas libenter*, du 21 décembre 1863), lequel avait défini le dogme de l'Immaculée Conception neuf ans plus tôt, on ne peut limiter l'objet de foi aux définitions formelles des conciles œcuméniques et des papes, il faut l'étendre aux vérités théologiques enseignées par le magistère ordinaire de l'Eglise universelle et aux décisions doctrinales des congrégations romaines. Loin de faire droit au bien-fondé des perspectives suggérées par Doellinger, Rome les repoussait en bloc en recourant, de manière inédite dans les documents officiels, au concept de *magistère ordinaire* compris en un sens très large³. Un texte d'autorité modeste élargissait démesurément le champ des interventions doctrinales contraignantes et réduisait de façon draconienne l'espace de la recherche et de la discussion théologiques. Tout aussi gravement, il assignait aux théologiens la tâche de soutenir et d'illustrer la conformité de la doctrine du magistère avec les sources de la révélation ; s'ouvrait ainsi une ère d'apologétique « interne » complètement régressive et exposée au risque de déformation courtisane.

Douze mois plus tard, le *Syllabus*, annexé à l'encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864), repropo-sait avec une autorité accrue sept propositions extraites de la lettre *Tuas libenter* : entre autres, la 22^e, selon laquelle les théologiens catholiques ne sont pas tenus seulement aux dogmes de foi déclarés par l'Eglise infaillible, et la 33^e, qui confie au gouvernement ecclésiastique le soin de guider la doctrine théologique, c'est-à-dire l'activité des théologiens. Bien qu'elle ne fût pas officiellement mentionnée, la référence au magistère ordinaire était transparente. Par la même occasion se trouvait condamné celui qui nierait la nature de l'Eglise comme « *societas vera et perfecta* », dotée d'instruments juridiques ; ceux-ci renforçaient une structure ecclésiologique qui tendait à réduire l'autorité à une souveraineté et à donner de nouveaux objectifs doctrinaux à cette autorité désormais privée d'objectifs disciplinaires.

On était à la veille de Vatican I qui allait ratifier solennellement la restauration de l'autorité ecclésiastique à tous les niveaux. Sur le plan doctrinal, la centralisation progressive retirait aux évêques, aux conférences épis-

3. Cf. G. RUGGIERI, « Magistère ordinaire », *Recherches de science religieuse*, op. cit., pp. 259-267.

copales et aux instances synodales, leur activité traditionnelle de jugement sur la foi : profitant de circonstances externes favorables, elle tendait à réaliser un monopole absolu et effaçait jusqu'au souvenir du polycentrisme doctrinal qui avait alimenté, tout au long de l'histoire de l'Église, un dynamisme équilibré et fécond, respectant la valeur définitive du *sensus fidei*, exprimé par la *congregatio fidelium*.

le concile vatican I

Les deux constitutions approuvées par Vatican I sont imprégnées de la même conception de l'autorité ; bien plus, *Pastor aeternus* est expressément consacrée à l'autorité personnelle du pape. Quant à l'objet de *Dei Filius*, il est strictement doctrinal, traitant de la foi, non pas tant pour la confesser et en témoigner que pour en disserter théologiquement et pour condamner une série d'erreurs ; c'est donc un acte du magistère au sens le plus technique du terme. Cette attention aux modalités de la foi et, plus encore, à l'autorité qui en est gardienne prend un relief exceptionnel si on s'avise qu'on n'a pas donné de cadre ecclésiologique à ces constitutions et qu'on a complètement omis de prendre des décisions disciplinaires. Cas sans précédent jusque là, ce concile général n'a pas approuvé de décrets sur la discipline de l'Église et n'a pas condamné d'hérésies ; il s'est employé uniquement à dénoncer des erreurs et à renforcer l'autorité. De ce point de vue, l'osmose avec la société bourgeoise européenne est extraordinairement forte. Ce n'est pas par hasard qu'on a estimé alors possible de prescrire un unique catéchisme pour tous les catholiques, tellement le prestige de la fonction enseignante s'imposait dans la société.

La constitution *Dei Filius* reprend au chapitre III l'affirmation centrale de *Tuas libenter* qui assimilait le magistère universel au magistère solennel : on est tenu de « croire, comme étant de foi divine et catholique, tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise et que l'Église propose comme divinement révélé », sous l'une ou l'autre forme. Ne manque que la mention explicite des actes des congrégations romaines ; l'addition de l'adjectif « universel » à l'expression « magistère ordinaire » souligne la référence à tout l'épiscopat et non au pape seul. Résultat étonnant : dans le court espace d'une décennie, l'assimilation des actes solennels et des actes ordinaires d'enseignement se trouve approuvée par un concile général ; c'est une innovation par rapport à une tradition ininterrompue qui valorisait la solennité des décisions en raison, non seulement de leur contexte exceptionnel, mais aussi du consensus et de l'accueil dont elles étaient l'objet de la part de l'Église qui les ratifiait ainsi comme défi-

nitions de foi. Mais ce dernier aspect n'a pas retenu l'attention de la majorité conciliaire qui sembla préférer une conception hiérarchique, même de l'enseignement, comme en témoigne l'expression « ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Eglise », que le canon 6 de ce même chapitre III reprendra encore.

Au chapitre IV, à propos de la relation entre foi et raison, le concile mentionne formellement la fonction d'enseigner, mais (comme l'indique aussi la conclusion générale de la constitution) sans la distinguer adéquatement du gouvernement (*praesesse*). L'objet de cette fonction est le « dépôt de la foi », mais aussi la « doctrine de foi » et les « dogmes sacrés », au prix d'un important flottement de langage. Si on admet la distinction entre dépôt et dogmes, les catholiques sont néanmoins tenus de respecter la signification de ceux-ci telle qu'elle a été déterminée une fois pour toutes par l'Eglise. On opposait ainsi une limite stricte à la théologie du développement dogmatique et à l'histoire même des dogmes ; demeurait sauve toutefois la liberté de chercher des formulations diverses pour une définition dogmatique. Enfin, la conclusion de *Dei Filius* vise spécialement les théologiens pour les mettre en garde, non seulement contre l'hérésie, mais aussi contre les erreurs, surtout celles que le Siège apostolique a déjà condamnées ; la formule semble englober dans le magistère ordinaire les décisions des congrégations curiales.

Les contenus de *Pastor aeternus*, objet d'une élaboration beaucoup plus complexe, sont souvent considérés séparément : la primauté et l'infaillibilité. Or, il serait plus cohérent avec l'économie globale du travail conciliaire de souligner la profonde unité de ces deux aspects, l'un et l'autre ayant pour fonction (selon la doctrine de *Dei Filius*) de renforcer l'autorité dans et sur l'Eglise et de ratifier la portée doctrinale de cette autorité. On pourrait donc dire en toute vérité que *Pastor aeternus* définit davantage le primat de juridiction que celui de magistère du pontife romain. De fait, s'il est vrai — comme on l'a montré de manière convaincante⁴ — que l'infaillibilité a eu des conséquences bien circonscrites, en raison surtout des conditions mises à son exercice, il n'en reste pas moins qu'elle a avalisé de façon exemplaire la prédominance de la hiérarchie ecclésiastique dans le champ de la réflexion théologique. En particulier, le chapitre IV de *Pastor aeternus* s'ouvre sur l'affirmation que « le primat apostolique du Pape comprend aussi le pouvoir suprême de magistère » : cela correspond à l'orientation de la théologie romaine qui maintenait une

4. R. AUBERT, *Vatican I*, Paris, Ed. de l'Orante, 1964, p. 247.

relation étroite entre juridiction et magistère, les deux tirant du pape leur origine commune. Mais comme l'équilibre interne d'une telle formule se rompait au même moment par suite de la perte du pouvoir temporel sur Rome, le seul domaine sur lequel il était encore possible d'exercer une autorité et même de l'étendre était précisément celui de la doctrine.

L'ecclésiologie dominante au concile présupposait que les fidèles n'avaient qu'un rôle subalterne et passif. Elle permettait donc à l'autorité de risquer des interventions toujours plus incisives sur les points dont la doctrine n'était pas définie ; d'autant plus qu'en acceptant et, peut-être, en subissant le défi de la philosophie laïque, on insistait presque exclusivement sur une conception de la révélation chrétienne abstraite et coupée de l'histoire, comme si elle était une vérité échappant à tout devenir et destinée, par nature, à être imposée d'en haut, une vérité totalement monolithique couronnant des raisonnements géométriques, à laquelle on ne peut que donner une pleine adhésion si on ne veut pas sombrer dans l'erreur. Le magistère ecclésiastique, désormais formellement identifié à la hiérarchie, est préposé à détecter l'erreur et à la condamner, en trouvant des sanctions juridiquement efficaces.

Vatican I consolide donc les orientations qui prévalent au cours du XIX^e siècle : la fonction, surtout répressive, de l'autorité doctrinale et sa concentration à la tête de l'Eglise se manifestent dans des décisions qui obtiennent toutes la plus grande adhésion formelle ; en même temps, les prémices sont posées pour des développements ultérieurs qui iront dans le même sens.

II

le magistère comme gouvernement

A ce point de notre parcours, il faut mentionner la lucidité subtile de John Newman : il a perçu que le prix payé par Vatican I pour donner une assise solide au catholicisme en difficulté avait été très élevé, probablement excessif pour le résultat obtenu. Aussi, même après les définitions conciliaires, le grand théologien anglais continua-t-il de défendre la valeur du *sensus fidelium* comme facteur déterminant de la fidélité à la révélation, auquel on ne pouvait renoncer⁵. Il refusait que le consentement

5. Cf. H. F. DAVIS, « Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Eglise chez Newman », dans *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, pp. 329-349.

des fidèles dans les décisions de l'Eglise enseignante soit seulement implicite : s'il en avait été ainsi, on serait moins bien parvenu à l'orthodoxie en diverses circonstances. Newman soutenait aussi que « l'école des théologiens » devait fonctionner comme « principe régulateur » dans l'Eglise, à l'instar de la magistrature dans la société civile ; il en concluait que le nombre insuffisant d'écoles de théologie est une cause de malaise dans le catholicisme. Pour lui, la relation étroite qui se noue entre la fonction des théologiens et ce qu'on peut appeler l'infailibilité passive du peuple de Dieu est particulièrement intéressante. Dans des lettres de 1875, il soutient que « *le corps des fidèles ne peut jamais se tromper sur ce que l'Eglise décide en vertu de son infailibilité active* » ; or, l'école des théologiens « *est, de fait, une des parties principales du corps des fidèles. Elle joue un grand rôle pour corriger les erreurs du peuple et les conceptions trop étroites de cet enseignement qui nous vient de l'infailibilité active (à savoir le magistère)* »⁶.

A l'évidence, la perspective de Newman est très différente de celle de Vatican I : non seulement elle fait référence à une ecclésiologie pluraliste et non plus monolithique, à une conception dynamique et non pas statique de la vérité chrétienne, mais encore elle reconnaît que le peuple fidèle et les théologiens qui en font partie ont un rôle propre à jouer dans la formulation de la foi. Pendant plusieurs décennies, le magistère et la majorité des théologiens resteront étrangers à ces perspectives, s'en tenant au contraire à une détermination pointilleuse de leurs positions respectives.

Après l'interruption brutale de Vatican I, imposée par la guerre de 1870, la pensée catholique paraît absorbée par l'apologétique sociale et, sur le plan doctrinal, par la relance officielle du thomisme, signe éclatant de l'intervention toujours plus résolue de la hiérarchie dans le champ théologique. Avec Léon XIII, la papauté prend conscience de la fin de son pouvoir temporel et s'engage à fond dans la défense d'une civilisation chrétienne qui devrait être animée par la culture chrétienne. Pour atteindre cet objectif prométhéen, mais perdu d'avance, la hiérarchie voudrait rassembler toutes les énergies disponibles, surtout celles des théologiens, qui sont appelés à une solidarité institutionnelle toujours plus exigeante.

6. Il s'agit des lettres du 5 février 1875 à Lord Blackford et du 28 juillet 1875 à I. Froude (*The Letters and Diaries of J. H. Newman*, éd. par C. Dessain et T. Gornall, Oxford, 1975, pp. 212-213).

culture chrétienne et critique historique

Si Léon XIII fut très attentif à l'influence grandissante de l'histoire, il ne semble pas avoir remarqué que la méthode historico-critique allait devenir, par ses implications, l'un des points cruciaux de toute la théologie ; elle touchait l'exégèse biblique, les dogmes et leur évolution, l'Eglise et son histoire. Tout devint clair lorsque Pie X, élu en 1903, eut à faire face à un surgissement extraordinaire de l'activité intellectuelle des catholiques, surtout dans le domaine de l'exégèse et de l'histoire. La papauté se sentit directement menacée par la poussée de ce renouveau dont l'ambition était de se mesurer avec la culture laïque. Rome ressentit cette tentative de rajeunissement comme un danger pour tout l'édifice de la chrétienté et s'engagea directement dans la querelle : c'était inévitablement endosser le rôle de partie en cause et se laisser emporter, en bien des cas, à défendre des positions d'école plutôt que le noyau central de la révélation.

En 1907, furent publiés un décret du Saint-Office qui condamna plus de soixante propositions théologiques (3 juillet), puis l'encyclique *Pascendi* (8 septembre) qui faisait des interrogations modernistes un système doctrinal organique pour mieux le repousser en bloc. La longue liste d'erreurs condamnées par le décret *Lamentabili* s'ouvre — fait remarquable — par une série de thèses relatives à l'autorité du magistère, y compris des congrégations romaines : les huit premières erreurs modernistes ne concernent ni la foi ni ses formulations doctrinales, mais bien le magistère ordinaire qui n'est plus seulement organe ou fonction, mais pris comme objet en soi. La lutte antimoderniste introduit aussi un autre élément de nouveauté : son acharnement à poursuivre les erreurs et ceux qui les commettent n'avait eu de précédent que dans les phases les plus âpres de la lutte antihérétique. On renforçait donc une pratique de délation, de procédures secrètes et arbitraires et on cherchait même par quels moyens coercitifs on pourrait détruire, à tous les niveaux, celui qui propageait l'erreur⁷. On semblait redouter et refuser la miséricorde et la réconciliation pour ne retenir que l'obéissance et la soumission à la vérité et à ses gardiens impitoyables. C'est dans cet esprit que l'idée d'une profession de foi anti-protestante est reprise et qu'en 1910, on impose le serment antimoderniste. Dans ce dernier, le quatrième point imposait d'accepter la doctrine de la foi « dans le même sens », comme avait déjà dit Vatican I, mais en ajoutant « et toujours dans la même formulation », confisquant ainsi un espace de liberté que le concile avait respecté.

7. Cf. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste « La Sapinière » (1909-1921)*, Tournai, 1969.

un contrôle bureaucratique sans appel

Pour Rome, il n'y avait là aucune trace de barbarie morale ; il s'agissait au contraire de revenir à un choix fondamental qui consistait, comme je l'ai déjà dit, à transférer le pouvoir de gouvernement dans le champ doctrinal. Pour cela, la responsabilité, extrêmement délicate, de discerner la conformité au contenu doctrinal de l'Évangile était utilisée comme un instrument quotidien de régulation de la communauté ecclésiale. Quand, en 1913, Pie X décida que la Congrégation rénovée du Saint-Office serait déclarée « suprême » et présidée, elle seule, par le pape, c'était aussi une manière d'institutionnaliser une évolution complexe. L'Église catholique, à la veille de la dramatique époque « idéologique » des sociétés européennes, se donnait un organisme bureaucratique, rigoureusement centralisé, destiné à dépister et à condamner l'erreur sans aucun autre contrôle que la suprême responsabilité du pape. Était-ce une anticipation souhaitable des États idéologiques ou un pas tragique sur la voie de la réduction radicale du pluralisme et de toute minorité, sous prétexte d'erreur ? Par ailleurs, dans un climat qui valorisait la compétence des spécialistes, n'était-ce pas prendre ses responsabilités que de confier la défense de la doctrine en matière de foi et de mœurs à un organe hautement spécialisé (cf. le canon 246 du Code de 1917) ? Que ce même acte excluait de la fonction magistérielle la communauté universelle des fidèles, la hiérarchie elle-même et les théologiens, cela ne deviendra clair qu'avec le temps. Dans le *Code de droit canonique* qui insistait sur l'importance des aspects juridiques dans la vie de l'Église, se trouvait également une partie dédiée au magistère (fait unique pour un code de droit !) qui ratifiait le nivellement entre magistère solennel et magistère ordinaire, d'un côté (canon 1323), entre hérésie et erreur, de l'autre (canon 1324).

C'est ainsi que les années 1930-1940 se trouvent être celles où le Saint-Office a le plus exercé un pouvoir effectif. Il suffit de rappeler les interventions à propos des rencontres œcuméniques, du renouveau ecclésial et théologique, de la collaboration entre catholiques et communistes, pour comprendre comment tous les problèmes cruciaux du catholicisme dans ces décennies ont été contrôlés par l'autorité suprême, précisément au moyen d'interventions de type doctrinal portant sur des orientations ou des comportements qui relevaient d'opinions personnelles. Un seul critère avait force de loi : la conformité aux dispositions définies autoritairement selon des procédés bureaucratiques qui échappaient à toute instance de contrôle et d'appel.

1950 : *humani generis*

Cette ligne de conduite atteint son point culminant avec l'encyclique de Pie XII, *Humani generis* (12 août 1950), qui rejette comme erreurs les recherches, surtout françaises, connues sous le nom de « nouvelles théologies », et qui réénumère, comme dans une grande charte, les options du siècle précédent en matière d'autorité doctrinale, en y ajoutant quelques corollaires décisifs. L'encyclique commence par déplorer les dissensions et les erreurs qui affligent l'humanité : la formule « *discordia et aberratio a veritate* » laisse transparaître une équivalence ambiguë entre le simple désaccord et l'erreur formelle. Tout aussi importante est la seconde partie de la phrase d'ouverture sur les « *offenses infligées aujourd'hui aux principes mêmes de la culture chrétienne* ». Comme on le constate en beaucoup d'autres textes, c'était effectivement l'inquiétude majeure de Pie XII, alarmé par l'impression d'effritement progressif de la chrétienté. Sur ce fond d'anxiété, l'encyclique tente un ultime effort de consolidation interne, censée provenir d'une union plus étroite et inconditionnelle entre la hiérarchie et le magistère. C'est pourquoi elle s'en prend aux théologiens pour qu'ils acceptent « *le magistère sacré comme norme prochaine et universelle de vérité en matière de foi et de mœurs* », au lieu de souhaiter que la théologie approfondisse le sens des dogmes. En somme, les papes auraient le droit d'exiger un assentiment de foi quand ils exercent le magistère ordinaire par des lettres encycliques. Selon cette logique, qu'un pape tranche, par une déclaration personnelle, une question controversée, et celle-ci sera soustraite à la libre discussion des théologiens. Comme il appartient au magistère « vivant » de l'Eglise, non seulement d'éclairer, mais de mettre au jour le contenu obscur et implicite du dépôt de la foi, de même, il appartient à la théologie de montrer « *comment la doctrine définie par l'Eglise est contenue dans les sources* », en respectant toujours le sens des dogmes tel qu'il a été déterminé par l'Eglise.

Le trouble provoqué par *Humani generis* s'est étendu bien au-delà des milieux théologiens, dans la mesure où il était très facile d'en tirer des corollaires paralysant les grands courants qui animaient le catholicisme : le retour aux sources, les mouvements biblique et œcuménique ⁸.

8. Cf. dans l'édition de 1985 de M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, les contributions de R. Rémond, E. Fouilloux et G. Alberigo ; J.-M. MAYEUR, « Magistère et théologiens sous Pie XII », *Les quatre fleuves* 12, 1980, pp. 113-119.

Quel a été l'impact sur la théologie catholique de la longue évolution qui a trouvé son apogée en *Humani generis* ? On peut schématiser ainsi les principaux types de comportement. Dès gens ont été réduits à un conformisme servile, d'autres ont dû renoncer à faire de la théologie ; dans les deux cas, l'Eglise a subi un grave appauvrissement. D'autres sont restés fidèles à leur vocation théologique, en cherchant refuge parfois dans les grands ordres religieux et, surtout, dans les facultés de théologie quand elles jouissaient de la tutelle de l'Etat. Ainsi donc, la théologie a parcouru un itinéraire fort différent de celui des disciplines laïques parce qu'elle devait assumer — et pas seulement sur le plan sociologique — son image de marque ecclésiastique. La propension de la hiérarchie à remplir une fonction magistérielle allait croissant, tandis que les liens avec la foi vécue du peuple de Dieu se distendaient et étaient de plus en plus ignorés par l'institution. D'où la tentation de créer des « magistères parallèles », imputable également à l'autorité doctrinale et aux théologiens. Quant aux zones franches constituées par les facultés de théologie d'Etat, elles sont devenues pour certains comme des cages dorées, dans la mesure où la « professionnalisation bourgeoise » des théologiens risque de les isoler, en les rendant solidaires d'une culture et d'un système universitaire qui tendent à s'éloigner de la vie de foi des chrétiens.

la théologie romaine à la veille de vatican II

Parmi les documents préparatoires de Vatican II, le schéma sur l'Eglise proposait de ratifier la définition du magistère authentique comme principe prochain et organe permanent, voulu par Dieu, de l'infaillibilité de l'Eglise. L'objet en était la parole de Dieu, mais aussi tout ce que le magistère lui-même juge lié à la révélation, ainsi que la loi naturelle. Les sujets en étaient : le pape seul, l'épiscopat universel (de façon solennelle ou ordinaire) et enfin chaque évêque. On réaffirmait ainsi nettement que hiérarchie et magistère étaient coextensifs ; tout de suite après venaient les congrégations de la Curie, appelées organes subsidiaires. C'est là qu'il était question de la fonction du théologien, figure hybride dont l'autorité était subordonnée au magistère, dont la tâche se limitait aux commentaires et aux déductions, qui était reliée au magistère comme à sa norme prochaine de vérité. La coopération des fidèles était mentionnée exclusivement pour d'éventuelles contributions d'experts en différentes sciences.

Sous le titre *De opinione publica in Ecclesia*, ce schéma distinguait clairement le *sensus fidei* du peuple chrétien et le concept d'opinion publique, le premier n'étant rien d'autre que « le consentement des fidèles et des

pasteurs en matière de foi et de mœurs, gouverné par le magistère authentique ». En un mot, si le concile avait accepté ce schéma, la ligne suivie pendant plus d'un siècle aurait reçu une approbation définitive, mais au prix de lourds sacrifices et dans le cadre d'une culture et d'une ecclésiologie dépassées.

Même si on avait pu, au temps de Pie XII, prendre pour des marques d'autorité et d'efficacité les interventions « martelantes » du pape et du Saint-Office, on réalisait mieux après coup qu'elles avaient été des réactions de peur de moins en moins adaptées à un malaise général qui exigeait de tout reprendre à fond. Mais ailleurs, les signes d'un printemps prometteur se multipliaient et rassemblaient fidèles et théologiens, clercs et laïcs, dans un même désir d'engagement dans l'histoire et de réappropriation de la foi. Convoquer un concile, c'était reconnaître officiellement que tous ces ferments étaient porteurs d'un sens profond pour la vie de toute l'Église.

III

le magistère dans l'histoire du peuple de dieu

Le 11 octobre 1962, la session inaugurale a constitué l'un des plus grands moments du concile Vatican II, lorsque le discours d'ouverture de Jean XXIII en fixa solennellement le climat et les perspectives⁹.

la médecine de la miséricorde

Ce discours a manifestement pour premiers destinataires les Pères eux-mêmes et pour but premier de mettre les choses au point. En fait, pendant les années de préparation, beaucoup avaient souhaité que ce concile inattendu allongeat la liste des condamnations et promulguât de nouvelles définitions dogmatiques dans la foulée de celles de 1854, 1870 et 1950. Dès les premières mesures, Jean XXIII confirme que Vatican II doit être en continuité avec l'enseignement de l'Église, mais une continuité qui ne soit ni étrangère aux évolutions de l'histoire, ni obsédée par la notion d'erreur. Le thème qui ressort très vite est la valeur du moment historique dans lequel s'inscrit le concile. Le pape caractérise ce moment par un

9. On trouve l'édition critique de ce discours dans G. ALBERIGO, A. MELLONI, « L'allocuzione "Gaudet Mater Ecclesia" di Giovanni XXIII », dans **Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII et sul Vaticano II**, Brescia, 1984, pp. 185-284.

renouvellement des rapports humains, par des changements dynamiques au sein de la société et par l'attitude positive que la foi doit prendre à leur égard. Avec une intransigeance inhabituelle, il exprime son « *désaccord avec les prophètes de malheur qui ne voient dans les temps modernes que prévarication et ruine* ». Il y a deux aspects dans cette attitude : la réintégration délibérée de l'histoire comme catégorie attenante à la foi chrétienne et le refus de juger négativement le présent à partir d'une méfiance de principe héritée du passé.

A propos des problèmes doctrinaux, Jean XXIII reprend une image qui lui est chère : « la vérité reçue des pères » ne doit pas seulement être conservée comme un trésor du passé, mais elle doit « fructifier » selon la tradition séculaire de l'Eglise. Le but du concile est donc de faire « *un bond en avant vers un approfondissement doctrinal et vers une formation des consciences* » qui soient adaptés à notre temps. C'est légitime et possible parce que — seconde déclaration décisive — « *autre est le dépôt de la foi, autre l'expression* » par laquelle les doctrines sont formulées. Le pape recourt ici à la distinction qui lui est familière entre substance et accidents. Redécouvrir cette différence, c'est rééquilibrer les rapports entre magistère et théologie qui s'étaient détériorés depuis un siècle. La tâche principale du concile est d'élaborer patiemment des formulations de la doctrine adaptées à la finalité pastorale du magistère. En voici les conditions :

1. dépasser la répétition inerte de la substance du dépôt de la foi ;
2. tenir compte des nouvelles exigences culturelles de l'homme, parmi lesquelles s'imposent la méthode inductive et l'attention à l'histoire ;
3. reformuler la doctrine de façon à respecter, plus que dans le passé, le caractère pastoral (et non plus théologique ou philosophique) du magistère, en le soustrayant ainsi à l'inquiétante spirale d'une concurrence avec la théologie.

Comme la grande affaire du magistère catholique était depuis longtemps la lutte contre les erreurs, Jean XXIII évoque aussi le problème épineux des modalités d'exercice de l'autorité doctrinale : « *Désormais l'épouse du Christ préfère utiliser la médecine de la miséricorde plutôt que celle de la sévérité* », au lieu de condamner, elle doit montrer la valeur de sa doctrine. Ainsi, exactement cent trente ans après Grégoire XVI, un autre successeur de Pierre donne une orientation diamétralement opposée, prenant acte d'une maturation de la conscience évangélique et d'un nouveau contexte historique. Avait-il présente à l'esprit l'option pour le bâton

énoncée dans *Mirari vos*? Quoi qu'il en soit, il en connaissait bien les effets et il a décidé lucidement de changer de méthode, de clore une ère et d'en ouvrir une autre, comme cela s'était déjà produit plusieurs fois dans l'histoire de l'Eglise.

l'autorité doctrinale à vatican II

Les Pères de Vatican II d'abord, l'Eglise post-conciliaire ensuite, se sont mis à la tâche dans le sens indiqué par le pape. Le premier fait significatif est la décision de rayer de l'ordre du jour le programme établi par la Commission préparatoire. Le concile exprimait ainsi son souci d'aborder des questions prioritaires, surgies d'un passé récent. La volonté de changement se concrétisa avec le choix de commencer par la liturgie. Cette constitution allait mettre en œuvre une ecclésiologie renouvelée : le rôle décisif était réservé à l'Eglise-communion, aussi bien au niveau local entre chrétiens qu'au niveau universel entre les Eglises. Dans *Sacrosanctum Concilium*, l'inflation « sociétaire », caractéristique de l'école romaine, était définitivement abandonnée, comme dans *Lumen gentium* qui revalorisera la notion de mystère.

Cette dernière constitution devait aussi remettre en valeur le sacerdoce universel des fidèles et ouvrir la voie à une reconsidération du *sensus fidelium* après une éclipse lourde de conséquences (§ 12). Dommage qu'elle souligne au § 25 que « *l'assentiment de l'Eglise ne peut jamais faire défaut à ces définitions à cause de l'action du même Saint-Esprit* » : cette mention vague, qui ne sera pas précisée ultérieurement, était destinée, selon la Commission doctrinale du concile, à nier l'importance du consensus, contredisant ainsi le § 12. La référence à l'Esprit Saint semble donc en ce cas de pure forme.

La priorité de l'annonce de la foi sur toute autre expression doctrinale ou scolaire du magistère apparaît surtout dans *Sacrosanctum concilium* qui présente l'assemblée liturgique comme le sujet et le lieu privilégié de cette annonce. Le passage de *Lumen gentium* qui place la prédication de l'Evangile au sommet des tâches essentielles des évêques va dans le même sens (§ 25) ; mais il ne sera pas suivi d'effets pratiques : par exemple, le décret sur la charge pastorale des évêques n'examine pas les graves problèmes que pose l'exercice de la fonction d'enseigner. Pour que cette fonction bénéficie d'un statut propre, il faudrait repenser le service magistériel en dehors de l'activité de gouvernement et même de la structure hiérarchique (qui est née et s'est développée essentiellement en lien avec

le gouvernement). En réalité, le § 25 de *Lumen gentium* veut surtout définir avec précision le magistère ordinaire de l'ensemble du corps épiscopal auquel l'infaillibilité est reconnue à certaines conditions.

Les principes contenus dans *Dei Verbum* semblent plus opératoires pour sauvegarder l'autonomie et la priorité du devoir d'annoncer l'Évangile. Le § 10 détruit à la racine un des développements aberrants des décennies précédentes quand il affirme que « *le magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, il la sert* » ; il ne peut subsister sans être en constante connexion avec la tradition et l'Écriture en fonction du salut des âmes. Ce n'est pas par hasard que la rédaction définitive n'a pas repris la formule « *proxima veritatis norma* » (*Humani generis*) que le document préparatoire avait proposée. A propos des modalités de l'annonce de la foi, il est à remarquer que le décret sur l'œcuménisme pose « *un ordre ou une hiérarchie des vérités* » (§ 11), ce qui suppose l'abandon d'une présentation anhistorique et monolithique des contenus doctrinaux.

Il faut enfin signaler que *Gaudium et spes* reprend la distinction de Jean XXIII entre le dépôt de la foi et ses modes d'énonciation : c'est l'unique citation du discours inaugural dans tous les documents conciliaires (§ 62, 2). Ce passage insiste en conclusion sur l'importance de la recherche théologique et souhaite que des laïcs s'y adonnent *ex professo* (§ 62, 7).

des suites ambiguës

Ce bref rappel montre bien que le concile a corrigé sensiblement la dominante hiérarchique et autoritaire du catholicisme moderne, en posant la dimension de communion comme mesure de la vie de l'Église sous tous ses aspects. Il est toutefois indéniable qu'il existe, entre les indications de Jean XXIII et les conclusions de Vatican II, une divergence qui a gêné considérablement le travail post-conciliaire, souvent dépourvu de motivations et de perspectives claires, amples et sans équivoques.

Ce qui s'est passé à propos de l'autorité doctrinale et des rapports entre magistère, théologie et peuple de Dieu en est un exemple typique. Le jour de la clôture solennelle du concile, acquiesçant à une demande insistante des Pères et encouragé par la collaboration chaleureuse entre évêques et théologiens, Paul VI restructurait le Saint-Office, en attendant d'entreprendre la réforme générale de la Curie romaine (*Integrae servandae*). Fait intéressant, ce *motu proprio* commence par rappeler quelques thèmes chers à Jean XXIII, surtout la nécessité de s'adapter aux mutations historiques et d'abandonner des méthodes avant tout répressives : « *Parce que la*

charité exclut la crainte, on sert mieux la foi aujourd'hui en promouvant la doctrine ». La Congrégation reçoit donc un nouveau titre « pour la doctrine de la foi », perd la qualification de « suprême » et subit bon nombre de modifications en attendant des règles de procédure.

Le résultat a été foncièrement ambigu dans la mesure où on a procédé par réductions successives de l'ambition initiale en passant des critères généraux à la structure et de celle-ci à la pratique. En fait, les intentions positives de *Integrae servandae* trouvaient dans la structure encore centralisée et bureaucratique de la Congrégation un instrument tout à fait inadéquat. Très vite, le fonctionnement en principe rénové s'est laissé largement regagner par les méthodes de l'ancien Saint-Office : interventions au niveau des écoles de théologie, recherche de la sanction du fautif plus que de la sauvegarde de la communion ecclésiale, production d'une théologie propre, comme dans le cas de *Mysterium Ecclesiae*. L'opinion publique en est restée désorientée, divisée entre les nostalgiques du temps du bâton et ceux qui désespèrent que les premières lueurs de miséricorde deviennent jamais la pleine clarté du jour.

IV

questions pour conclure

En conservant la méthode diachronique de ce parcours historique, je formulerai quelques questions dans un but prospectif.

1. L'avancée conquérante de la culture bourgeoise et de ses modes de reproduction (l'école et l'idéologie, lieux privilégiés pour former un consensus et exercer le pouvoir dans la société) détermine directement la manière de concevoir le magistère et de le mettre en œuvre depuis un siècle et demi. L'annonce de l'Évangile pourra-t-elle retrouver des formes de proposition et de témoignage crédibles parce que non contraignantes ? Pour ce faire, il est essentiel de déconnecter la prédication de la foi et l'exercice du gouvernement sous toutes ses formes, qu'elles soient directes ou camouflées.

2. Au XIX^e siècle, on a constaté l'impossibilité croissante de continuer à faire de la théologie comme avant, surtout parce que s'affaiblissait l'élément qui assurait la cohésion de l'ancien système : la culture chrétienne. Pour enrayer cette évolution dangereuse, l'autorité ecclésiastique a tenté de se substituer au travail des théologiens, tandis que ceux-ci cherchaient à se soustraire à la même crise en se donnant un statut scientifique tout court.

3. Le processus de centralisation de l'autorité doctrinale et la multiplication de ses interventions ont eu des effets inattendus : les autres instances ecclésiales se sont trouvées déresponsabilisées et le consensus, au lieu de devenir implicite, s'est atrophié et ne s'est plus exprimé que par le désintéret ou la protestation. Le changement ratifié par Vatican II redonne son importance au *sensus fidei* qui s'exprime traditionnellement par le consensus des fidèles et par la réception des déclarations magistérielles. N'est-il pas temps de reconnaître que l'unique « théologie » digne de ce nom est celle qu'élabore le peuple de Dieu confessant la foi et annonçant le salut du Christ ? Le discernement de ce qui est authentique ne se fait-il pas par des échanges responsables et réciproques quand il s'agit des choses de Dieu qui est le seul Maître ?

4. Pour être valable, toute réforme des moyens de proclamer le dépôt de la foi exige l'abandon préalable et radical de leur rôle d'instruments pour maintenir le bon ordre ecclésiastique. Sortir du tunnel de cette discipline obtenue à coup de procès et génératrice de servilité est une nécessité vitale pour que le catholicisme puisse avoir encore demain une théologie.

5. Dans la phase actuelle de transition où se trouve la théologie, quant à ses acteurs, quant à sa méthode et à son objet et quant à son statut, il est indispensable de changer les termes du rapport entre ceux qui font de la théologie et la communauté ecclésiale, d'un côté, et l'autorité ministérielle, de l'autre. Les communautés ont le droit de se réapproprier la foi, au sens où elles sont les agents — dans la soumission à la parole de Dieu — de la proclamation de l'Évangile et des formulations qui le rendent intelligible et communicable. En leur sein, les successeurs des apôtres ont pour tâche de reconnaître, de discerner, d'authentifier, mais en ayant bien conscience que, seule, la communauté universelle des croyants jouit d'une fidélité indéfectible à la foi.

6. Au cours des quinze dernières années, l'expérience des contradictions entre les décisions du concile et l'usage de méthodes autoritaires montre à quel point le magistère se résoud difficilement à être *dans* et non *au-dessus* de l'Église, à recourir à la miséricorde plutôt qu'à la condamnation, à faire confiance à l'action du Saint-Esprit dans le peuple de Dieu. L'historien ne peut que s'étonner de la naïveté de ceux qui espèrent obtenir des résultats par l'application mesquine de sanctions juridiques, sans parler de leur refus d'envisager une réconciliation autrement que sous forme de rétractation.

7. Fondamentalement, c'est l'attitude envers l'histoire humaine en son rapport au christianisme qui est décisive. Qu'on fasse une lecture négative de l'histoire parce que le dépassement de certaines situations de chrétienté est un fait irréversible, et on verra l'Eglise comme une citadelle assiégée, engagée dans une guerre de tranchée où l'immobilisme semble la meilleure résistance possible. Au contraire, si le christianisme est vécu comme une histoire où la recherche du Christ se fait à travers les hommes et les événements et non malgré eux, alors l'Eglise révèle sa vraie nature qui est une communion réalisée avec le Christ et entre frères, selon un cheminement où tout est appelé à changer, sauf l'Évangile. Cette prise de conscience donne une autre dimension et un autre sens au travail théologique, à la conception de l'autorité et à ses modes d'exercice.

**

Il est possible que la bonhomie et la souplesse caractéristiques de Jean XXIII aient laissé peser une équivoque sur la force objective des perspectives qu'il avait tracées dans son discours d'ouverture de Vatican II. C'est pourquoi celles-ci n'ont été prises en compte que partiellement, aussi bien par les Pères que par les papes suivants qui n'ont pas saisi leurs exigences les plus profondes et leur rigoureuse cohérence interne. Cette ignorance et cette sous-estimation sont à l'origine de l'ambiguïté de fond qui grève de nombreuses prises de position de ces dernières années et qui ne laisse pas intact un organe aussi respectable que la Commission théologique internationale.

C'est une chose d'être conscient que la sortie de l'ère magistérielle ne sera ni facile ni rapide et qu'elle exige d'avancer progressivement et patiemment ; c'en est une autre de court-circuiter la complexité du problème, soit en essayant de l'affronter sectoriellement (comme ceux qui voudraient des condamnations... plus respectueuses !), soit en pratiquant une coexistence sauvage entre le vieux système qui ne veut pas mourir et le nouveau qui bouillonne d'impatience.

*Traduit de l'italien
par Marie-Pascale Frappier*

giuseppe alberigo