

le magistère en ses connexions avec l'écriture, la tradition et la théologie

Dans l'Eglise comme dans la société, il s'agit désormais d'articuler entre elles les instances magistérielles, instituées ou informelles, qui sollicitent l'adhésion des individus et des groupes. A la différence de la société, l'Eglise se réclame d'une norme qui la précède et la dépasse, l'Évangile. C'est à partir de ce point focal qu'on se propose ici de repenser les rapports mutuels de l'Écriture, de la tradition, de la théologie et du magistère ecclésial. L'Écriture livre le critère décisif de toute confession de foi chrétienne. La tradition n'est rien d'autre que la vie du peuple fidèle à travers le temps, inspirée et nourrie par l'Évangile. La théologie est toute entière au service de l'Évangile et de la communauté croyante, sans autre autorité que celle d'une recherche loyale de la vérité. Le magistère représente la dimension prophétique du ministère pastoral, dont la vocation propre est de proclamer l'Évangile du salut selon la charte scripturaire et d'édifier sur ce fondement un peuple de frères, tout en écoutant les avis parfois critiques de la théologie.

Il est assez plaisant de voir le législateur français créer un grade universitaire dénommé « magistère » alors que, depuis plus d'un siècle, la langue théologique réserve ce terme à une institution qui se pose en s'opposant, précisément, aux magistères traditionnels liés au savoir et à la compétence. De tels clivages sémantiques invitent le théologien à confronter sa conceptualité propre aux évolutions qui marquent d'autres secteurs de la recherche, voire le langage courant. Ainsi donc, l'expression « magistère » n'est nullement reléguée au musée des jargons anachroniques. Il se pourrait même que son usage actuel rappelle à la théologie des horizons et des enjeux dont elle a perdu le souvenir. Commençons par situer notre propos dans le contexte *des* magistères multiples et divers qui s'exercent présentement sous nos yeux.

une question incontournable

Selon l'étymologie, le mot « magistère » évoque le surcroît (*magis*) de sagesse, de science ou d'expérience qui confère ascendant et prestige à celui qui présente ces qualités, mais aussi — indirectement — à la fonction qu'il remplit dans la société. Le maître a beau se cantonner dans les étroites

limites de sa spécialité, son activité finit toujours par affecter la vie des groupes où elle se déploie. A mesure que l'enseignement du sage socratique se trouve relayé par des instances de plus en plus différenciées, les incidences sociales de la fonction magistérielle gagnent en étendue et en profondeur. Songeons, par exemple, à l'extension croissante de ce qu'on appelle, peut-être improprement, le « pouvoir médical » et qui est d'abord un magistère social. La question n'est donc pas de savoir si l'on est pour ou contre tel ou tel magistère ; nous devons nous demander comment gérer la coexistence (et les interférences réciproques) des magistères actuellement repérables.

Les régimes autoritaires se donnent l'illusion de résoudre le problème à bon compte, en confiant à l'exécutif une magistrature idéologique à laquelle nul, théoriquement, ne peut se soustraire. Nous savons aujourd'hui que, loin de les abolir, les dictatures suscitent les magistères clandestins. Dans les démocraties occidentales, la diversité souvent conflictuelle des magistères s'affiche au grand jour. Si l'audience des intellectuels, des artistes et des théoriciens, tend à faiblir, les médias, les technocrates et les « religions » nouvelles occupent la place avec une efficacité bien plus redoutable. Or, qu'elles le veuillent ou non, les Eglises subissent de plein fouet l'emprise de ces mutations. Non seulement les chrétiens sont quotidiennement sollicités par les magistères sociaux qui se disputent une clientèle de consommateurs, mais ils reproduisent, à l'intérieur de leurs Eglises respectives, les stratégies magistérielles de la société globale. Progressistes et intégristes possèdent leurs tribunes, diffusent leurs publications et célèbrent leurs rites. A côté du magistère ordinaire de la hiérarchie, toutes sortes de groupes répandent leurs propres « enseignements » : mouvements socio-politiques, communautés charismatiques, exégètes et théologiens, spécialistes des sciences humaines, etc. Ainsi, dans l'Eglise catholique, le discours officiel *du* magistère, fondé sur l'autorité instituée, se double d'une multitude de discours relevant de modèles magistériels tout autres, fondés tantôt sur l'authenticité spirituelle d'une expérience, tantôt sur un projet de changement social, tantôt sur un savoir-faire d'ordre technique. Si le problème n'est pas entièrement nouveau, il revêt sans nul doute une acuité inédite en raison de l'actuelle multiplication *des* magistères concurrents et de l'explosion des techniques de communication.

Dans l'Eglise comme dans la société, il s'agit désormais d'articuler entre eux les magistères, anciens ou nouveaux, qui réclament l'adhésion des individus et des groupes. Lorsque l'équilibre traditionnel des valeurs est remis en cause par les avancées de la technologie, les sociétés démocra-

tiques créent des « comités d'éthique », juridictions informelles destinées à canaliser tant bien que mal les régulations des comportements collectifs. A la différence de la société, l'Eglise se réfère à une norme qui la précède et la dépasse. Or cette norme jaillit d'une parole que les croyants ne peuvent qu'accueillir : l'Evangile consigné dans l'Ecriture, communiqué par la tradition et que la théologie ne cesse de scruter. A quelles conditions ces trois instances — Ecriture, tradition et théologie — rendent-elles un témoignage cohérent à la parole fondatrice ? Quel est, à cet égard, le rôle spécifique du magistère hiérarchique dans ses rapports avec les autres formes de magistère intra-ecclésial ? Nous examinerons ces questions du point de vue de la théologie fondamentale, c'est-à-dire en tentant de dégager les structures et les processus qui permettent de comprendre le christianisme en son devenir.

quel fondement scripturaire ?

Par rapport à l'Ecriture, la conception catholique du magistère institué soulève deux sortes de problèmes : 1) L'Ecriture telle que nous la lisons aujourd'hui autorise-t-elle cette conception ? 2) Que faut-il penser de la fonction normative que la tradition catholique attribue au magistère hiérarchique dans l'interprétation des écrits bibliques ?

A la première question, le magistère lui-même apporte des éléments de réponse. *Lumen gentium* (chap. III, n° 25) contient l'exposé le plus récent et le plus autorisé de la doctrine catholique en matière de magistère ecclésial. Or ce paragraphe renvoie (moyennant le sigle « cf. ») à trois passages du Nouveau Testament : Mt 13, 52, 2 Tm 4, 1-4 et Lc 22, 32. Le premier texte reproduit une parole de Jésus à ses disciples : « *Tout scribe instruit du royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux* ». Le deuxième passage est une recommandation à Timothée : « *Proclame la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, menace, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner* ». En Lc 22, 32, Jésus dit à Simon Pierre : « *J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères* ». Il est manifeste que ces trois passages ne constituent pas la source du discours conciliaire sur le magistère infaillible du collège épiscopal et du pontife romain.

Pour l'essentiel, cette source est autre que biblique. Il s'agit des deux constitutions dogmatiques promulguées en 1870 par le premier concile du Vatican. Or, sur le point qui nous importe, Vatican II reprend expli-

citement à son compte le second de ces documents (*Pastor aeternus*)¹. Le chapitre 1^{er} de cette constitution traite de « l'institution de la primauté apostolique dans le bienheureux Pierre ». Que la primauté de juridiction sur toute l'Église ait été confiée par Jésus à Pierre, Vatican I le déduit de deux témoignages évangéliques : Mt 16, 16 sv. et Jn 21, 15 sv. Le chapitre II, qui affirme « la perpétuité de la primauté du bienheureux Pierre dans les pontifes romains », s'appuie sur quelques déclarations patristiques. Quant au chapitre III, consacré au pouvoir et à la nature de la primauté pontificale, il invoque globalement « le témoignage évident des saintes Écritures », tout en citant un extrait de la bulle *Laetentur caeli* du pape Eugène IV (1439). Le IV^e et dernier chapitre définit le dogme de l'infaillibilité personnelle du pape. Voici en quels termes le concile indique ses sources : « *Le Saint-Siège a toujours professé (le magistère suprême du pape) ; l'usage perpétuel des Églises le prouve et les conciles œcuméniques, surtout ceux où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité, l'ont déclaré* ». Aux assertions antérieures du magistère romain qui sont alors reproduites, Vatican I ajoute le témoignage de « tous les Pères vénérés » et des « saints docteurs orthodoxes ». En effet, déclare le concile, « *ils savaient parfaitement que ce siège de Pierre demeurerait pur de toute erreur, aux termes de la promesse divine de notre Seigneur et Sauveur au chef de ses disciples : " J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ; et quand tu seras revenu, affermis tes frères " (Lc 22, 32)* ».

Faisons le point. La conception du magistère ecclésiastique, telle que Vatican II l'expose dans *Lumen gentium*, repose essentiellement sur une tradition magistérielle dogmatisée par Vatican I. Les passages du Nouveau Testament qu'on invoque (spécialement Mt 16, 16 sv., Lc 22, 32 et Jn 21, 15 sv.) sont cités à l'appui de cette doctrine et font implicitement l'objet d'une interprétation conforme au discours magistériel. C'est ici que, dans la lecture que nous faisons aujourd'hui des textes dogmatiques, des magistères parallèles ou officieux interfèrent avec le magistère hiérarchique. A l'instance exégétique, il convient d'ajouter les acquis que nous devons aux sciences historiques : loin d'avoir contribué à l'unité de l'Église, l'affirmation de la primauté romaine a constitué, tout au long du deuxième millénaire, un facteur de division — non seulement à l'égard de l'Orient, mais aussi en Occident qui vit trois papes se disputer le pouvoir lors du

1. Document daté du 18 juillet 1870 : *Enchiridion*, Denzinger, Schönmetzer, 3050-3075 (cité ensuite DZS) ; *La foi catholique*, Ed. de l'Orante, 466-485 (cité ensuite FC).

grand schisme (1378-1447) et qui connut la Réforme protestante. Un troisième magistère mêle aujourd'hui sa voix à celle des exégètes et des historiens : il s'agit de la conscience œcuménique qui marque de plus en plus le travail des théologiens eux-mêmes. Les particularités des diverses traditions confessionnelles ne sont pas niées, mais la théologie se doit de les référer en permanence à ce que toutes les Eglises considèrent comme étant l'âme et la règle décisive du témoignage évangélique : la parole de Dieu, l'action de l'Esprit, l'unité voulue par le Christ.

Cela signifie concrètement que des catholiques de plus en plus nombreux prennent conscience du caractère particulier de la « lecture » que le magistère hiérarchique de leur Eglise fait des textes bibliques qu'il invoque pour légitimer ses positions. Or ce même magistère pratique d'autres types de rapport à l'Écriture, comme en témoignent notamment les deux premiers chapitres de *Lumen gentium*. La parole vivante de Dieu consignée dans la Bible y apparaît véritablement comme la source et le terreau nourricier de l'Eglise, peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. Voilà une démarche qui recueille l'adhésion de nombreux chrétiens, y compris parmi ceux que rebute le discours auto-justificatif du magistère romain.

l'interprétation authentique de l'écriture

La question du fondement scripturaire est évidemment liée à celle des règles qui doivent présider à l'interprétation du texte biblique. Or, face au *sola scriptura* des réformateurs du XVI^e siècle, le concile de Trente avait décrété dès 1546 que personne ne devait, « *en se fiant à son jugement, oser détourner l'Écriture sainte vers son sens personnel, contrairement au sens qu'a tenu et que tient notre mère la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures* »². En 1870, la constitution *Dei Filius* réitéra cette mise en garde en termes pratiquement identiques (DZS 3007 ; FC 157). A première vue, Vatican II confère un tour plus rigide aux déclarations antécédentes du magistère : « *La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Eglise, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ* » (*Dei Verbum*, n° 10). Or cette phrase est suivie d'une précision qu'on chercherait en vain dans les textes de Trente ou de Vatican I : « *Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus*

2. « Décret sur l'édition de la Vulgate et l'interprétation de l'Écriture » (4 février 1546) : DZS 1507 ; FC 154.

*de la parole de Dieu, mais il est à son service (ei ministrat) ». Rappel salutaire d'une tradition vénérable, et qui introduit dans le discours magistériel un critère d'évaluation dont celui-ci ne dispose pas à sa guise. Cette formule lapidaire de *Dei Verbum*, qui a la valeur d'un retour aux sources patristiques, contient une promesse dont on peut se demander si la théologie postconciliaire s'est employée à l'honorer.*

Notons que le n° 12 de la même constitution apporte d'utiles compléments : *« Puisque la sainte Ecriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, témoigner une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Ecriture, eu égard à la tradition vivante de toute l'Eglise et à l'analogie de la foi. Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la sainte Ecriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Eglise. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est finalement soumis au jugement de l'Eglise, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter ».*

Une certaine autonomie est ainsi reconnue au travail exégétique, et l'expression « jugement de l'Eglise » se substitue à la mention du seul magistère. Que ces deux termes ne s'identifient pas forcément, cela semble ressortir du passage suivant du décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise : *« Il est nécessaire que, dans chaque grande aire culturelle, une réflexion théologique soit encouragée par laquelle, à la lumière de la tradition de l'Eglise universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les saintes lettres, expliqués par les Pères de l'Eglise et le magistère, seront soumis à un nouvel examen »* (*Ad gentes*, n° 22). Cette fois, l'instance théologique est positivement prise en compte, à tel point qu'on lui reconnaît le droit de soumettre à un nouvel examen les interprétations autorisées de l'Ecriture, y compris celles du magistère hiérarchique. Observons par ailleurs la référence à la tradition de l'Eglise universelle ainsi que la mention, apparemment sur un pied d'égalité, des Pères de l'Eglise et du magistère.

Ces amorces mériteraient d'être exploitées et développées, ne fût-ce qu'en raison du contentieux négatif qui obère les rapports du magistère catholique et des sciences bibliques. Rappelons, par exemple, que la Commission biblique, instituée en 1902 au sein de la curie romaine, interdit successivement de mettre en doute les assertions suivantes : Moïse est l'auteur du Pentateuque (27 juin 1906 : DZS 3394 sv.) ; l'apôtre Jean a rédigé

le quatrième évangile (29 mai 1907 : DZS 3398 sv.) ; le prophète Isaïe est l'unique auteur du livre qui porte son nom (29 juin 1908 : DZS 3505 sv.) ; les premiers chapitres de la Genèse doivent être interprétés en termes littéralement historiques (30 juin 1909 : DZS 3512 sv.). Il s'agit là d'actes magistériels puisque Pie X conféra en novembre 1907 aux décrets de la Commission biblique la même autorité que celle qui s'attache aux décisions des dicastères romains. Plus de quarante ans plus tard, dans l'encyclique *Humani generis* (12 avril 1950), le pape Pie XII poussera cette logique jusqu'à ses ultimes conséquences : « *Les théologiens doivent sans cesse revenir aux sources de la Révélation divine. C'est leur rôle de montrer de quelle manière les enseignements du magistère vivant se trouvent explicitement ou implicitement dans les Ecritures et dans la tradition (...). Dieu, en effet, a donné à son Eglise, avec les sources que nous avons mentionnées, un magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite. Ce dépôt, ce n'est pas à chacun des fidèles ni même aux théologiens que le divin Rédempteur en a confié l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Eglise. Or si l'Eglise exerce ce rôle, comme il lui est souvent arrivé au cours des siècles, par voie ordinaire ou extraordinaire, il est trop évident que c'est une méthode fautive d'expliquer le clair par l'obscur ; bien plus, c'est l'ordre contraire qui s'impose à tous* » (DZS 3886 ; FC 510). C'est dire que, non seulement le magistère hiérarchique se substitue aux magistères traditionnels de l'exégèse et de la théologie, mais — ce qui est bien plus problématique — le discours magistériel l'emporte, comme critère de la vérité révélée, sur les « obscures » indications de l'Écriture.

tradition et magistère

La dérive institutionnelle qui vient d'être signalée est comme le point d'orgue d'un long débat touchant la dialectique de l'Écriture et de la tradition dans la théologie catholique des temps modernes.

La polémique anti-protestante eut tôt fait de restaurer la formule *partim partim*, que le concile de Trente avait sciemment écartée³. Malgré les tentatives de ressourcement biblique et patristique entreprises par un Moehler ou un Newman, la théologie dominante du XIX^e siècle, représentée par les maîtres jésuites du Collège romain, élaborait une doctrine de

3. Cf. E. ORTIGUES, « Ecritures et traditions au concile de Trente », *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris, Ed. Le Sycamore, 1981, pp. 161-191.

la tradition qui mettait celle-ci au service du magistère hiérarchique. L'École romaine fournit à Pie IX les arguments qui allaient cautionner les définitions dogmatiques de 1854 et de 1870. Dès lors, non seulement la tradition se présente, à côté de l'Écriture, comme une seconde source de la Révélation, mais elle se réduit à l'activité doctrinale du magistère, constituant ainsi un critère dogmatique pratiquement autonome.

Au lendemain de Vatican I, ce processus de rétrécissement se poursuit à propos de la notion de *regula fidei*. Cette expression, avec sa variante *regula veritatis*, est d'origine patristique. Chez Irénée et Tertullien, elle débordait le symbole baptismal et désignait le kérygme apostolique dans sa totalité. Or, à l'époque que nous évoquons, les théologiens catholiques distinguent une *regula fidei proxima*, qui est censée se confondre avec le magistère institué, et une *regula fidei remota*, qui serait constituée par l'Écriture et la tradition. En d'autres termes, l'Écriture et la tradition ont besoin, pour être correctement interprétés, de la caution herméneutique du magistère !

Dès avant Vatican II, ces thèses sont vigoureusement combattues par l'aile marchante de la théologie catholique elle-même. Grâce aux travaux de Geiselman, de Congar et de bien d'autres, on se persuade que l'Écriture et la tradition ne constituent pas deux « sources » distinctes de la Révélation qui se situeraient, en quelque sorte, sur le même plan ; on ne saurait concevoir entre elles un rapport de complémentarité matérielle ou thématique ; la tradition ne se réduit en aucune manière au seul magistère ecclésiastique. Autrement dit, l'idée d'un « contenu » particulier de la tradition s'efface devant la question des critères d'interprétation. Or, sous cet angle, seule l'Écriture offre un point de départ indiscuté, admis par l'ensemble des Églises chrétiennes. Le concile de Trente a-t-il réellement fermé la porte à une intelligence catholique du principe *sola scriptura* ?

On sait qu'il a fallu à Vatican II près de cinq années d'efforts et de discussions, parfois vives, pour mettre au point sa conception des rapports de l'Écriture et de la tradition. Au n° 7 de la constitution *Dei Verbum*, on note une intéressante innovation terminologique. Alors que le concile de Trente parlait *des* traditions, Vatican II emploie le singulier, *la* tradition, signifiant par là que le processus de la transmission importe plus que le détail de ce qui est transmis. Le n° 8 propose une sorte de définition de la tradition. Sous l'influence de l'école de Tübingen, *Dei Verbum* affirme que « l'Église, dans sa doctrine, sa vie et son culte, perpétue et transmet

à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit ». Le n° 9 prend résolument le contre-pied de la théorie des deux sources. Pour éviter un conflit entre tenants du singulier *fons* et partisans du pluriel *fontes*, on utilise dans ce passage le terme plus rare de *scaturigo*. En insistant sur l'unité que forment l'Écriture et la tradition, le concile évite certes la déplorable dichotomie de l'époque post-tridentine, mais il néglige du même coup de souligner la fonction critique que l'Écriture exerce à l'égard de la tradition. Notons cependant que seule l'Écriture est identifiée à la parole de Dieu ; la tradition *porte* ou *communique* la parole de Dieu, elle ne l'est pas. Quant au n° 10, il témoigne d'un effort louable pour rééquilibrer entre eux ces quatre pôles que sont l'Écriture, la tradition, l'Église comme peuple et le magistère hiérarchique.

quel magistère des fidèles ?

La tâche du théologien n'est pas achevée pour autant. On doit se demander en particulier si la notion de tradition, revivifiée par Vatican II, nous habilite à concevoir quelque chose comme un « magistère des fidèles »⁴. Deux passages de *Lumen gentium* ouvrent, à cet égard, des voies nouvelles. Le chapitre II affirme que « le peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ (...). La collectivité des fidèles (...) ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier » (n° 12). Le chapitre IV, qui traite des laïcs, déclare : « Le Christ, grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la puissance de sa parole a proclamé le royaume du Père, accomplit sa fonction prophétique jusqu'à la pleine manifestation de sa gloire, non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de la foi et de la grâce de la parole » (n° 35). Comment ce sens et ce témoignage de la foi, qui appartiennent à tous les baptisés, s'articulent-ils avec le magistère institué ? Vatican II ne le dit pas.

D'un côté, le concile insiste sur la nécessaire docilité des fidèles à l'égard de la hiérarchie : « Les laïcs doivent embrasser, dans la promptitude de l'obéissance chrétienne, ce que les pasteurs sacrés, en tant que représentants du Christ, décident au nom de leur magistère et de leur autorité dans l'Église... » (*Lumen gentium*, n° 37). D'autre part, le même passage souligne que les pasteurs, « avec l'aide de l'expérience des laïcs, sont mis

4. Tel est le titre du n° 200 de la revue *Concilium* (1985).

en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle aussi bien que temporelle, et c'est toute l'Eglise qui pourra ainsi, renforcée par tous ses membres, remplir plus efficacement sa mission pour la vie du monde ». En réalité, il manque à Vatican II une théologie de la fonction prophétique des laïcs ; il ignore ce que Newman appelait en 1859 la « consultation des fidèles en matière de doctrine » ; il ne mentionne nulle part la problématique pourtant traditionnelle de la « réception » des lois et des dogmes. Le mot *receptio* figure sept fois dans les textes conciliaires, mais il s'agit dans tous les cas de la réception des sacrements et non de la participation du peuple tout entier à la fonction prophétique du Christ.

A défaut de doctrine officielle, la tradition vivante s'exprime par des canaux officieux, voire souterrains. Le 3 septembre 1984, la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi publiait sous la signature du cardinal Ratzinger une « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération ». On sait que ce texte très critique fut « mal reçu » par ceux qu'il visait. Il faut croire que le Vatican prit conscience du faux pas qu'il venait de commettre, puisque la même Congrégation fit paraître le 22 mars 1986, sous la même signature, une « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération »⁵. Texte très différent du premier, dans la forme comme sur le fond. Selon des informations dignes de foi, le magistère romain a dû modifier son discours pour désarmer une opposition qui risquait de conduire à un schisme. Les magistères ou instances qui ont l'oreille des peuples latino-américains ont contraint l'ecclésiologie officielle à tirer les conséquences d'une « non-réception » de fait.

théologie et magistère

Les réflexions qui précèdent concernent toutes, d'une manière ou d'une autre, les rapports contrastés que la théologie n'a cessé d'entretenir avec le magistère hiérarchique. Il n'est pas question pour nous de reprendre l'ensemble de ce débat, d'autant que nous avons voulu nous borner à une analyse structurale des diverses approches de la question.

De ce point de vue, un essai de M. Seckler nous a paru particulièrement stimulant⁶. D'une histoire deux fois millénaire, l'auteur dégage sept

5. On trouve les deux textes dans un volume de la collection de poche « Documents d'Eglise », Paris, Ed. du Centurion, 1986, 95 p.

6. « Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft », *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg, Herder Vlg, 1982, pp. 17-62.

« modèles » ou paradigmes illustrant les rapports de la théologie et du magistère ecclésial. Le premier correspond à l'Eglise des Pères et du haut Moyen Age : l'activité théologique est alors intimement associée au ministère kérygmaticque des pasteurs. On distingue cependant la réflexion sur la foi, ouverte à tous les baptisés, et l'annonce responsable de l'Évangile, liée au ministère ordonné et à la succession apostolique. A partir des XI^e-XII^e siècles, un second modèle se dessine, qui voit la théologie se constituer en science selon l'épistémologie aristotélicienne. Ce discours rationnel sur la foi se distingue bientôt du ministère épiscopal de la prédication. Thomas d'Aquin n'hésite pas à parler de deux « magistères » dans l'Eglise : celui de la « chaire pastorale » et celui de la « chaire magistrale ». Distinction qui, en se pervertissant, va donner lieu à un troisième modèle, caractérisé par la juridiction corporative des facultés de théologie. Dès le XIII^e siècle, les docteurs en sciences sacrées s'attribuent une véritable magistrature idéologique, instruisant des procès et édictant des sanctions (exil, détention, excommunication). Par là, la théologie s'approprie une prérogative de l'autorité pastorale ; au lieu de s'en tenir à la force propre de l'argumentation, elle exerce un magistère institutionnel qui met en œuvre la force du droit et de l'administration. A l'inverse, le quatrième modèle se dresse contre l'institution au nom d'un accès charismatique à la vérité théologique. Le cas de Luther est ici exemplaire. Le réformateur, refusant de se soumettre à l'autorité du pape, demande à celui-ci de produire les preuves (notamment scripturaires) de ce qu'il enseigne. Forte de ses certitudes, la théologie affirme sa suprématie par rapport à un magistère de type juridique. Ebranlée par la Réforme, mais déjà troublée par ce qui s'était passé à Constance et à Bâle, l'Eglise catholique élabore au concile de Trente un cinquième modèle, qui repose sur deux piliers solidement reliés entre eux : un épiscopat qui définit la foi et gouverne l'Eglise, et des conseillers théologiques qui influent de manière décisive sur les débats conciliaires. Le sixième modèle est illustré par le théologien allemand I. von Doellinger qui attribue à la théologie la mission de former l'opinion publique et, par là, d'exercer une fonction sociale et politique. Contre toute prétention de la théologie à l'autonomie, le septième modèle s'emploie à la résorber dans le magistère hiérarchique. Cette conception, qualifiée de « totalitaire » par notre auteur et défendue notamment par les papes Pie XII et Paul VI, réserve l'activité théologique au seul magistère, quitte à « déléguer » à des théologiens certaines tâches ponctuelles. La plus haute fonction de la théologie consiste alors à montrer comment tel enseignement du magistère est contenu dans les sources de la Révélation.

D'autres cas de figure ont sans doute existé ou pourront se présenter un jour. Que ce soit pour se situer face à l'histoire ou pour évaluer des situations nouvelles, il importe que le théologien détermine quelques points de repère qui soient en même temps des points d'ancrage. Voici, sous forme de six propositions, ceux que nous entrevoyons au terme de notre parcours.

propositions théologiques

1. Le théologien catholique ne devrait pas se contenter d'étudier la conception du magistère doctrinal qui a cours dans sa propre Eglise. Il gagne à interroger les autres traditions chrétiennes : l'orthodoxie, pour lui demander de préciser son idée de la tradition ; le monde protestant, pour mieux comprendre comment les multiples magistères qui le traversent s'accordent (ou non) avec une identité protestante fondée sur l'Écriture.
2. De même que la continuité du discours magistériel résulte, en grande partie, d'une relecture institutionnelle, de même le monopole magistériel de la hiérarchie catholique est plus apparent que réel. Les évêques, les prêtres, les catéchistes, les dirigeants de mouvements, les journalistes, les guides spirituels, tiennent des discours qui, en l'absence de statut officiel, sont « reconnus » en proportion même de leur impact et de leur pertinence.
3. Distinctes et irréductibles l'une à l'autre, la fonction magistérielle et la recherche théologique sont pourtant indissolublement liées. Il n'y a pas de théologie en dehors de la communion ecclésiale, que le magistère est appelé à servir ; le magistère ne peut, sans se renier, ignorer le travail des exégètes et des théologiens. L'intelligence de la foi est une quête solidaire, faite de mémoire, d'audace et de vigilance. Cette communauté de destin devrait permettre de dédramatiser bien des « affaires » où les questions de personnes occupent une place souvent disproportionnée.
4. En cas de conflit grave entre telle orientation théologique et l'enseignement du magistère, les uns et les autres s'efforceront d'observer les « règles » suivantes :
 - a) Dans l'Eglise, l'autorité pastorale préside à la charité, et la vérité ne doit jamais s'affirmer aux dépens du respect dû aux personnes.

- b) Dans la confession de foi de l'Eglise, il y a — selon la formule de Vatican II — une « hiérarchie des vérités », ce qui signifie que les questions relatives à la foi trinitaire et christologique l'emportent de loin sur toutes les autres.
 - c) Avant d'en venir aux sanctions, on fera jouer toutes les médiations régulatrices qu'offrent les multiples instances évoquées ci-dessus.
5. D'une manière générale, théologiens et magistère éviteront toute confusion entre leurs tâches respectives : aux chercheurs, la liberté requise, une compétence reconnue par leurs pairs, un sens aigu de l'analogie de la foi, le droit à l'erreur ; au magistère, une bonne culture théologique, le souci de construire l'unité dans la différence, une fidélité dynamique à l'Évangile, une grande docilité à l'Esprit.
6. C'est par rapport à l'Évangile qu'il convient de situer les quatre instances dont nous avons étudié les connexions mutuelles :
- a) L'Écriture, comme attestation fondatrice de l'Évangile, constitue le critère décisif de la confession de foi ecclésiale, et cela dans un dialogue vivant avec les trois autres instances.
 - b) La tradition n'est rien d'autre que la vie du peuple chrétien à travers le temps, inspirée et nourrie par l'Évangile ;
 - c) La théologie est toute entière au service de l'Évangile médité, annoncé et vécu, sans autorité autre que celle d'une loyale et humble recherche de la vérité ;
 - d) Le magistère représente la dimension prophétique du ministère pastoral, dont la vocation propre est de proclamer l'Évangile du salut selon la charte scripturaire et d'édifier sur ce fondement un peuple de frères, tout en écoutant les avis parfois critiques de la théologie.

charles wackenheim