Sénevé

Journal des aumôneries
de l'ENS et de l'ENC

L'autorité

Épiphanie 2010

Sénevé est le journal des aumôneries
de l’École Normale Supérieure et de l’École Nationale des Chartes

« Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé qu’un homme a pris et a semé dans son champ. C’est bien la plus petite de toutes les graines, mais, quand il a poussé, c’est la plus grande de toutes les plantes potagères, qui devient même un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s’abriter dans ses branches. » (Mt **13** 31–32)

Sénevé

L'autorité

Épiphanie 2010

Équipe de rédaction :
Xavier Lachaume et Warren Pezé, avec l'aide d'Amaury Freslon, de Jean-Baptiste Guillon et de Sébastien Piguet

Éditorial

« La foule fut frappée par sa doctrine, car il enseignait comme ayant autorité, et non pas comme les scribes » (Mt 8, 28-29). Cette phrase de saint Matthieu, qui clôt le premier discours public du Christ, le Sermon sur la montagne, nous rappelle l'origine de l'autorité dans l'Église et nous plonge dans son mystère. Nous avons l'habitude de parler de l'autorité de l'Écriture, de la tradition, du pape, du concile, du prêtre, etc. et d'analyser aussi précisément que possible comment elle se définit et se transmet à des personnes à travers des institutions. Mais ces formes ecclésiastiques d'autorité ne dérivent toutes, comme d'un point, que d'une seule autorité, celle de Dieu ; autorité qui est son attribut de créateur (la racine « aug » signifie accroître, créer, comme dans « auteur ») et que, dans ce petit passage de Matthieu, tout le monde reconnaît au Christ sans autre forme de procès. Dans la religion chrétienne, religion de la création par excellence, l'autorité est même l'attribut primordial du Dieu créateur. Le Christ, Dieu ayant pris la condition d'un homme, n'avait besoin d'aucune légitimité institutionnelle, de « scribe », pour que son autorité, sa faculté de créateur, d' homme doué d'une plus grande hauteur de vue que les autres hommes, lui soit reconnue. Ses miracles, également, ont pour but de montrer son pouvoir sur la création. Dès lors, le problème auquel la lecture de ce Sénevé pourrait contribuer à répondre et que nous suggérons à votre attention est le suivant, comment et pourquoi en est-on venu du Christ, dont l'autorité était toute naturelle, charismatique et immédiate, à l'Église catholique dans laquelle l'autorité est savamment définie et répartie dans des institutions qui passent pour indignes de « l'esprit » des Évangiles aux yeux de beaucoup de nos contemporains ?

Xavier Lachaume et Warren Pezé

En couverture, Bernard Délicieux l'agitateur du Languedoc, par Jean-Paul Laurens.

Sommaire

Éditorial 2

Les fondements de l'autorité dans l'Église **5**

L'autorité de l'Écriture Sainte
Ségolène Lepiller 6

Le canon des Écritures
Warren Pezé 13

L'autorité du prêtre
Emmanuelle Giry & Marie-Alpaïs Torchebœuf 22

La sainteté
Raisa França-Bastos 28

L'autorité de la liturgie
Franz Dolveck 35

L'autorité en question **40**

L'Église et la liberté religieuse
Amaury Freslon 41

L'autorité chez les lefebvristes
Thibaud Naulet 52

Autorité de la raison et de la foi
Claire Arenes 65

L'autorité des femmes
Paule Desmoulière 74

Applications et exemples **81**

Autorité du magistère
Jean-Baptiste Guillon 82

L'autorité du père
Madeleine Bazin de Jessey 92

Liber Pontificalis
Robert Jones 103

Le prêtre chez Bernanos
Agnès de Ferluc 112

L’autonomie de la Raison
Jean-Baptiste Guillon 125

Les fondements de l’autorité dans l’Église

L’autorité de l’Écriture Sainte

Ségolène Lepiller

Le christianisme, comme le judaïsme, est dit religion du Livre : les Écritures s’imposent à tout croyant et ont une autorité absolue. Lorsque nous lisons l’épisode des disciples d’Emmaüs dans l’Évangile de Luc, nous constatons que notre Seigneur lui-même s’y réfère ; alors que Cléophas fait à Jésus le récit des évènements dramatiques de la semaine Sainte en se lamentant sur la disparition du Christ, celui-ci réplique :

> « Ô cœurs sans intelligence, lents à croire à tout ce qu’ont annoncé les Prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait. »[1]

Jésus explique lui-même à ses disciples à quel point les textes saints sont centraux pour comprendre sa Passion et croire en sa Résurrection ; il ne se fait pas reconnaître directement par eux, ce qui paraîtrait plus efficace à un regard extérieur, mais fait un détour par les Écritures. Pour rencontrer le Christ, il faut passer par elles et c’est ce que semble confirmer la réaction des disciples une fois qu’ils ont reconnu Jésus :

> Et il advint, comme il était à table avec eux, qu’il prit le pain, dit la bénédiction, puis le rompit et leur donna. Leurs yeux s’ouvrirent et ils le reconnurent, mais il avait disparu de devant eux. Et l’un dit à l’autre : « Notre cœur n’était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures ? [2]

Les Écritures font donc autorité, c’est Jésus lui-même qui nous le fait comprendre. D’où tiennent-elles cette autorité, et quelle est-elle ? La réponse tient en une ligne : l’Écriture Sainte tient son autorité de Dieu, car elle est Parole inspirée. C’est donc la notion d’inspiration que le présent article se propose d’examiner.

En quoi consiste l’inspiration ?

Pour répondre à cette question, nous prendrons comme guide le concile de Vatican II. Ainsi lit-on dans *Dei Verbum* III, 11 :

[1] Luc **24** 25–27
[2] Luc **14** 30–32

> « Ce qui a été divinement révélé, et qui est contenu et exposé dans la Sainte Écriture, a été consigné sous l'inspiration du Saint-Esprit. Les livres entiers tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, la Sainte Mère Église les tient, en vertu de la foi reçue des Apôtres, pour saints et canoniques, parce que, composés sous l'inspiration du Saint-Esprit, *ils ont Dieu pour auteur*[3], et ont été transmis comme tels à l'Église elle-même. »

Les Écritures viennent de Dieu. Elles ont donc part à l'autorité divine. De ce fait, elles sont absolument et indiscutablement vraies : comment douterions-nous de la Parole de Dieu ? C'est ainsi que nous nous abstenons de tout soupçon envers la parole des successeurs de Jean, à la fin de l'Évangile johannique (**21** 34) : « C'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits, et nous savons que son témoignage est véridique. » Nous aussi, à l'instar des successeurs de Jean, nous savons qu'il dit vrai, non pas seulement parce que nous aurions confiance en sa bonne foi, mais parce que nous savons que Dieu a parlé par sa plume.

Par son statut de parole divine indubitablement vraie, l'Écriture a un ascendant sur les fidèles, qui s'efforcent de suivre ses commandements, qu'il s'agisse des commandements du Décalogue ou de ceux du Christ. Ainsi, « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. » (Jean **13** 34–35) fait pour nous autorité, non pas seulement au sens où nous reconnaissons cette parole pour parole authentique du Christ, mais au sens où elle est pour nous prescriptive.

L'autorité de l'Écriture est enfin celle que lui confère son pouvoir : sans elle, nous ne pourrions pas trouver ce qu'elle nous donne, ainsi que l'affirme Saint Paul dans la 2e épître à Timothée **3** 15 : « c'est depuis ton plus jeune âge que tu connais les saintes Lettres. Elles sont à même de te procurer la sagesse qui conduit au salut par la foi dans le Christ Jésus. »

Toutefois, si la Bible est Livre de Dieu, elle est aussi livre des hommes : les Écritures ne sont pas dictées, mais révélées, inspirées. Voici ce que nous dit la suite de *Dei Verbum* III, 11 :

> « Pour la rédaction des Livres saints, Dieu a choisi des hommes ; il les a employés en leur laissant l'usage de leurs facultés et de toutes leurs ressources, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils transmettent par écrit, en auteurs véritables, tout ce qu'il voulait, et cela seulement. »

Dieu inspire le fond et la forme du texte biblique, il assiste les auteurs humains dans leur travail de rédaction, mais ce ne sont pas des pantins. L'Écriture est vraie Parole de Dieu, certes, mais Dieu parle aux hommes en langage humain et compréhensible : il s'adresse à l'intelligence des rédacteurs de la Bible, qui comprennent ce qu'ils écrivent. Ils conservent leur liberté, et la plénitude de leurs capacités humaines.

Tirons une conséquence de ce fait : il ne sert à rien de pointer les traces des insuffisances humaines pour nier le caractère divin des Écritures. L'Évangile de Jean est truffé d'erreurs de grammaire, et utilise un vocabulaire très pauvre. Cela ne veut pas dire que nous ayons tort de croire que la main de Jean a été guidée par Dieu : il n'y a pas lieu de voir dans les traces de la finitude humaine qui jalonnent la Bible un indice que les textes usurpent leur statut de textes saints. Bien au contraire, il nous appartient d'y déceler la marque de l'action particulière de Dieu dans le cœur des rédacteurs : Dieu n'a pas manipulé les auteurs humains, mais leur a révélé des vérités, qu'il leur a laissé le soin de transmettre dans leur langue, avec

[3] Je souligne.

leurs insuffisances (ce n'est donc pas Dieu qui est mauvais helléniste !), tout en guidant leur choix du mot juste. Il est impossible de faire la part de Dieu et la part de l'homme dans les Écritures, car Dieu parle en l'homme : il ne parle pas seulement *par* eux, il ne se sert pas d'eux comme d'instruments, il parle *en* eux. Les hommes sont réceptacles de la Parole, et le Livre est le produit de l'intimité entre les hommes qui l'ont rédigé et Dieu qui les a inspirés. Par l'inspiration, l'Esprit de Dieu s'insinue dans l'homme avec douceur.

De toute évidence, la dimension humaine des Écritures n'est pas faiblesse mais force, tout comme l'humanité du Christ n'enlève rien à sa divinité ; *Dei Verbum* III, 13 explicite cette idée : « Les mots de Dieu, exprimés dans les langues humaines, se sont faits semblables aux paroles de l'homme, tout comme le Verbe du Père éternel, ayant revêtu la chair de la faiblesse humaine, s'est rendu semblable aux hommes. »

Nous devons tirer de tout ceci une deuxième conséquence : la Parole de Dieu, comme parole inspirée, et non dictée, est parole vivante. Si Dieu parle notre langue, si les mots qu'il nous adresse sont aussi des mots humains et à lire comme tels, nous aurions tort de geler sa Parole sous prétexte de respect pour elle : le premier écueil consistait à nier la nature divine du texte biblique pour y avoir aperçu des traces de l'imperfection humaine ; un deuxième écueil serait de fermer les yeux sur la dimension humaine du texte, et de perdre ainsi sa richesse. Ainsi, s'attacher à l'histoire de la rédaction des Écritures n'est pas sacrilège mais révélateur de sens : nous comprenons beaucoup mieux ce que dit la Genèse sur Adam et Ève, par exemple, si nous ne considérons pas que le texte, comme parole divine, doit nécessairement être exact, si nous sommes conscients que la vérité profonde de ces textes va de pair avec leur inexactitude historique. Dieu ne supplée pas à la précarité des moyens qu'a l'homme pour connaître son origine, mais il donne sens et rend profondément vrai ce qu'il peut en dire.

Des fautes de grammaire inspirées ?
Saint Jean à Patmos, enluminure du XVe siècle

Une inspiration unique : la Bible n'est pas un self-service.

Les Écritures sont inspirées ; ce fait reconnu légitime l'étonnement de celui qui ouvre la Bible pour la première fois, et qui découvre que son Dieu, qui ordonne le ciel et la terre,

n'a pas donné aux hommes un Livre lui aussi bien ordonné : de fait, la Bible est un livre pluriel, multiple. Elle comporte 73 livres, 46 pour l'Ancien Testament et 27 pour le Nouveau Testament. Elle a été écrite par des auteurs divers, connus ou inconnus, individuels ou collectifs, qui ne s'expriment ni dans la même langue (hébreu ou grec), ni de la même façon (récits, oracles, lettres, textes législatifs, hymnes). Sa rédaction s'est étalée sur 1 200 ans, depuis David jusqu'à la mort des Apôtres, et elle compile des textes d'origines elles-mêmes très diverses.

La Bible est parfois contradictoire avec elle-même : il y a des choses que l'Ancien Testament commande, et que le Nouveau Testament récuse. Par exemple, le chapitre 29 de l'*Exode*, les 8 premiers chapitres du *Lévitique*, ainsi que les chapitres 28 et 29 des *Nombres* sont consacrés aux rituels de sacrifice. Ces rituels sont assez complexes : « Tu abattras le bélier. Tu prendras de son sang et tu le mettras sur le lobe de l'oreille droite d'Aaron, sur le lobe de l'oreille droite de ses fils, sur le pouce de leur main droite et sur le gros orteil de leur pied droit. Puis tu répandras le sang contre l'autel, tout autour. » (Exode **29** 20). Ils sont agréables à Dieu : « C'est l'holocauste perpétuel accompli jadis au mont Sinaï en parfum d'apaisement, un mets consumé pour Yahvé. » (Nombres **28** 6). À l'inverse, les Prophètes déclarent souvent que Dieu ne veut pas de sacrifices. Ainsi lit-on en Isaïe **66** 3–4 : « On sacrifie le bœuf, on abat un homme ; on immole l'agneau, on assomme un chien ; on présente une offrande, c'est du sang de porc ; on fait un mémorial d'encens, une bénédiction abominable ; tous ces gens ont choisi leurs voies, et leur âme se complaît dans leurs horreurs. Moi aussi, j'ai plaisir à me moquer d'eux, j'amènerai sur eux ce qu'ils redoutent, parce que j'ai appelé et nul n'a répondu, j'ai parlé et nul n'a entendu ; ils ont fait ce qui est mal à mes yeux, ils ont pris plaisir à ce qui me déplaît. » Le Nouveau Testament, lui, avec la crucifixion et la résurrection de Jésus, abolit les sacrifices.

Que faire ? Prétendre que l'inspiration est une affaire de plus ou de moins, qu'il faut faire le tri ? Fustiger l'inconstance divine ? Ou penser que Dieu sait très bien ce qu'il fait ? Qohélet nous donne la réponse dans L'Ecclésiaste **3** : « Il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel. […] Je regarde la tâche que Dieu donne aux enfants des hommes : tout ce qu'il fait convient en son temps. Il a mis dans leur cœur l'ensemble du temps, mais sans que l'homme puisse saisir ce que Dieu fait, du commencement à la fin. »

Les contradictions dans la Bible ne sont qu'apparentes, et se fondent en une unité qui les dépasse : les Écritures ont une unité profonde, celle de la Révélation unique d'un Dieu unique, qui a pour les hommes un dessein singulier. Elles forment un tout, un ensemble clos, auquel on ne peut rien ajouter, et duquel on ne peut rien retrancher, comme le précise la fin de l'*Apocalypse* (Ap **22** 18) : « Je déclare, moi, à quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre : "Quiconque oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux décrits dans ce livre ! Et qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l'arbre de Vie et de la Cité sainte, décrits dans ce livre !" »

Il est donc illicite de vouloir *choisir* entre des passages apparemment contradictoires, de se réclamer d'un fragment du Livre en le coupant de l'ensemble, et en excluant ce qui semble aller dans l'autre sens. La contradiction du successif cache une vérité profonde : prendre la dernière étape sans considérer son passé serait ne conserver que la surface et se priver du sens. À nous d'accepter la discordance et de nous attacher à la comprendre, sans lisser le texte, sans réduire les aspérités qui lui donnent sa richesse. L'épisode du sacrifice d'Isaac peut nous y aider : Dieu demande qu'Isaac soit immolé, puis au contraire épargné. Pourquoi ? Parce que la conclusion de l'histoire ne suffit pas ; il ne suffit pas de savoir que Dieu aime et qu'il veut la vie, il faut encore comprendre quel est cet amour de Dieu : non

pas un amour mièvre et fade, non pas un amour que l'on pourrait s'approprier, considérer comme acquis, non pas un amour à l'image de l'homme, mais un amour qui triomphe de la mort, un amour qui n'est pas prérogative humaine mais don gratuit de Dieu. Abraham ne peut apprendre que Dieu aime qu'en passant par le point où il ne comprend plus du tout ce que cela veut dire. La contradiction du successif est ainsi au service de l'unité du sens.

L'autorité des Écritures est donc unique, et non une somme d'autorités contradictoires, car leur inspiration est unique. La totalité du Livre est Parole de Dieu, jusque dans ses contradictions, et ces contradictions nous disent quelque chose de la Révélation.

Une inspiration intégrale : la Bible ne peut être censurée.

Pour un chrétien, soutenir que la Bible est inspirée du premier au dernier mot est la seule position tenable. Pourtant, ce n'est pas une position toujours confortable : nous pouvons parfois être mal à l'aise devant certains textes et être tentés de censurer le Livre. Quand les Écritures font l'apologie de la violence, nous aimerions parfois les considérer comme paroles humaines et humaines seulement : pourquoi Dieu avaliserait-il des démonstrations de force ou un désir de gloire ?

Ainsi nous lisons en Isaïe **41** 15 : « Voici que j'ai fait de toi un traîneau à battre, tout neuf, à doubles dents. Tu écraseras les montagnes, tu les pulvériseras, les collines, tu en feras de la paille. Tu les vanneras, le vent les emportera et l'ouragan les dispersera ; pour toi, tu te réjouiras en Yahvé, tu te glorifieras dans le Saint d'Israël. »

Nombre de psaumes célèbrent la force des armes et font l'apologie de la puissance d'Israël. En voici quelques exemples :

> Mon Dieu traite-les comme une roue d'acanthe,
> Comme un fétu en proie au vent.
> Comme un feu dévore une forêt,
> Comme la flamme embrase les montagnes,
> Ainsi poursuis-les de ta bourrasque,
> Par ton ouragan remplis-les d'épouvante.[4]

> Béni soit Yahvé mon rocher
> Qui instruit mes mains au combat
> Et mes doigts pour la bataille,
> Mon amour et ma forteresse,
> Ma citadelle et mon libérateur,
> Mon bouclier, en lui je m'abrite,
> Il range les peuples sous moi.[5]

> Que les fidèles exultent dans la gloire,
> Que de leur place ils crient de joie :
> Les éloges de Dieu à pleine gorge,
> Comme à pleines mains l'épée à deux tranchants ;
> Pour exercer sur les peuples vengeance,
> Sur les nations le châtiment,
> Pour lier de chaînes les rois,

[4] Psaume 83 (82)
[5] Psaume 144 (143)

D'entraves de fer leurs notables,
Pour leur appliquer la sentence écrite :
Gloire en soit à tous ses fidèles ![6]

Allons-nous sauter des pages, fermer pudiquement les yeux ? Mais certains de ces textes font partie de notre propre prière : nous chantons le psaume 149 lors des Laudes du dimanche 1. Nous n'avons d'autre choix que d'essayer de comprendre le rapport qu'entretient Dieu avec la violence humaine.

Une parole de Dieu violente ?
Judith et Olopherne, par le Caravage

En Genèse **1** 30 il nous est dit que les hommes comme les animaux doivent se nourrir de la « verdure des plantes » ; ils ne se dévorent donc pas entre eux, ne versent pas le sang. Puis vient le meurtre d'Abel par Caïn, puis Noé et le déluge. La loi d'après le déluge est bien différente de celle de Genèse **1** : « Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture, je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes. Seulement, vous ne mangerez pas la chair avec son âme, c'est-à-dire le sang. » (Genèse **9** 3–4) ; elle accorde ce qui était auparavant défendu, se nourrir de chair animale. Elle est donc un édit de tolérance envers la violence humaine. Dieu prend acte de cette violence, mais il ne l'accepte que pour mieux la canaliser (« vous ne mangerez pas la chair avec son âme »). Il constate la déchéance de sa créature, et cherche à la ramener vers lui en empruntant ses chemins, fussent-ils imparfaits et indignes de sa divinité : Dieu est prêt à descendre très bas pour venir nous chercher, à descendre si bas qu'il nous scandalise. Nous préférerions un amour plus édulcoré, plus convenable, un Dieu qui se contenterait d'être très haut, plutôt qu'un amour si fort qu'il pousse Dieu lui-même à entériner nos déviances !

Il ne s'agit donc pas de rejeter l'inspiration des psaumes d'apologie de la puissance d'Israël au motif qu'ils ne cadrent pas avec l'idée que nous nous faisons de Dieu. Aucun texte ne peut être censuré, fut-il scandaleux. Mais, bonne nouvelle : le statut inspiré de ces textes ne nous pousse pas à la méfiance envers Dieu comme s'il valorisait le mal, mais nous invite au contraire à la confiance envers Celui qui nous aime assez pour venir nous tirer vers le haut. Yahvé admet chez l'homme biblique l'avidité, le goût du pouvoir, la guerre entre les peuples, mais seulement comme étape nécessaire de sa formation. Il n'a pas élu Israël parce qu'il était plus vertueux ou plus pacifique que les autres : il a choisi un peuple tel qu'il était, avec ses errements, avec sa violence, pour le conduire à Sa douceur. Ainsi lorsque nous lisons la Bible, nous n'admirons pas un peuple chimériquement parfait, mais l'action divine

[6] Psaume 149

qui l'enveloppe de son amour pour l'élever, et nous nous disposons à laisser Dieu venir nous chercher dans nos propres errances. Reprendre les mots du psalmiste ne revient donc pas à glorifier la violence, mais à appeler Dieu à venir faire son œuvre dans nos cœurs à nous aussi.

Conclusion

Les Écritures tirent leur autorité de leur statut de texte inspiré. Comme tel, elles forment un tout indivisible : l'inspiration divine vaut du premier au dernier mot et il est aussi vain qu'illégitime de chercher à opposer des parties du texte les unes aux autres ou d'en écarter certaines quand nous ne les comprenons pas. Les Écritures imposent leur autorité au lecteur qui ouvre la Bible avec les yeux de la foi.

Elles ne sont pas pour autant seules dépositaires de l'autorité : vouloir s'en tenir aux « Écritures seules » (*sola Scriptura*) est un piège dont tout catholique aura soin de se garder. En effet, les Écritures sont complexes, elles ne livrent pas leur sens immédiatement et à vouloir lire la Bible tout seul, on risque fort de lui faire dire ce que l'on veut. La reconnaissance de l'autorité des Écritures doit donc s'accompagner de la reconnaissance de l'autorité de l'Église et de la tradition ; celles-ci sont pour nous des vecteurs de la Parole de Dieu et des guides pour la recevoir comme il convient. Faute d'être accompagnée par l'autorité de l'Église, celle des Écritures sera bafouée par celui qui lira mal. À ce sujet, il n'est pas inutile de se souvenir que si les textes font autorité, c'est qu'ils nous ont été transmis par les apôtres : le critère apostolique est déterminant pour la détermination par l'Église des textes appartenant au canon. L'autorité de l'Église est donc dès l'origine inextricablement mêlée à celle des Écritures[7].

S.L.

[7] Pour aller plus loin : *Parler d'Écritures Saintes*, de Paul Beauchamp, d'où est tiré l'essentiel des remarques de cet article.

Le canon des Écritures

Warren Pezé

C'est dans le décret pseudo-gélasien, composé au VI^e^ siècle après Jésus-Christ, qu'on trouve la plus célèbre énumération officielle des livres jugés canoniques. J'aimerais faire remarquer dès l'introduction que cette liste de ce qui est recevable est en même temps une liste de ce qui ne doit pas être lu par les catholiques. C'est l'objet de son titre n°5 : « le reste, qui a été composé ou proclamé par des hérétiques ou des schismatiques, l'Église catholique et apostolique ne le reçoit d'aucune manière ; parmi eux, nous croyons devoir être placés ci-dessous quelques uns, pour qu'ils soient retenus en mémoire : [*ici, énumération des livres interdits*] ; tout cela, et tout ce que les disciples des hérétiques ont enseigné et mis par écrit, eux dont les noms n'ont pas du tout été retenus, nous le déclarons non seulement comme rejeté mais également comme éliminé par toute l'Église romaine, catholique et apostolique et comme condamné pour toujours, avec leurs auteurs et leurs lecteurs, par le lien indissoluble de l'anathème. » Sur ces mots s'achève le décret pseudo-gélasien, qui définit le canon des Écritures. À la question, comment et pourquoi s'est définie une collection officielle, close et véritablement sacrée de livres à l'usage du salut des hommes, on peut donc déjà répondre : dans la douleur et par nécessité, par réaction aux hérésies qui secouaient l'Église. Pour que l'on discute, il fallait qu'on soit d'accord sur les principes. Ces principes, cela tombe bien, sont l'autorité : quels écrits feront autorité en matière de définition de la doctrine ? La règle qui définit quels écrits sont dotés d'une telle autorité, autorité qui dérive du Christ, auteur de toute chose, c'est le canon. D'où l'intérêt d'en parler.

Comme l'explique fort bien *wikipedia*, l'encyclopédie libre[1], le mot *canon* dérive à la fois du grec et du sémite pour désigner le concept de règle, de mesure. Ce terme, christianisé dès le II^e^ siècle, signifie d'abord des règles de vérité et des règles de morale. Ce n'est qu'au IV^e^ siècle que le terme fut appliqué à la Bible elle-même pour désigner les livres étaient conformes à ces règles de vérité, et ceux qui ne l'étaient pas. Depuis le XVI^e^ siècle, on distingue deux formes de canonicité des livres de la Bible. Le terme *protocanonique* désigne les livres dont l'appartenance au canon n'a jamais été controversée, alors que le terme *deutérocanonique* désigne ceux dont l'appartenance au canon a été controversée et est toujours refusée par les protestants [2]. La formulation officielle des livres du canon catholique est celle de la IV^e^ session du concile de Trente, débattue et rédigée en 1546, ratifiée définitivement en 1563, à la session de clôture du concile.

L'importance du concept de canon est capitale dans le christianisme. Si dans un premier temps, il servit à distinguer les textes conformes à la vérité de ceux qui ne l'étaient pas (les apocryphes), dans un second temps, qui culmine au IV^e^ siècle avec le synode romain

[1] Et je prends ici un gros risque...

[2] *Tobie, Judith, Baruch, l'Ecclésiastique, la sagesse, les Macabées*, et parfois *Esther* et *Daniel*.

convoqué par Damase, il consacre la fermeture définitive de l'ensemble des textes considérés comme inspirés par Dieu. L'application de la sanction canoniale au *corpus* des textes saints a donc induit l'idée que les textes révélés forment un ensemble clos. Le canon des Écritures scelle définitivement l'autorité de la révélation dans un certain nombre de textes.

Dès lors, comment et pourquoi constitue-t-on un canon des Écritures ? Pourquoi a-t-on introduit cette clôture ? Et quels conflits la canonisation a-t-elle entraînés ?

Nous verrons successivement la fixation controversée du canon de l'Ancien Testament, puis, *via* l'exemple de Moïse, quels problèmes d'autorité pose l'établissement par un canon d'une autorité scripturaire et comment le concile de Trente a répondu à ce problème, avant de revenir en arrière dans la chronologie, à la fondation du canon du Nouveau Testament dans l'Église primitive.

La constitution du canon de l'Ancien Testament

Comment les Juifs constituaient le canon

Comment les Juifs différenciaient-ils un texte canonique d'un texte non canonique ? Les rabbins utilisent dans le Talmud l'expression « qui tache les mains ». Sans doute cela signifie-t-il qu'un profane ne doit pas toucher aux rouleaux sacrés. On ne trouve pas grand chose d'autre comme indications concrètes ; est-ce à dire que la canonicité est absente des textes ? L'encyclopédie catholique est formelle : « si *l'idée* de canonicité était absente chez les Juifs, le *fait* même existait. » L'arbitre de la canonicité, c'est, selon Flavius Josèphe, l'*autorité*. Par exemple, en 90 de notre ère, le concile rabbinique de Jamnia réconcilie les différentes écoles de Rabbin autour de la canonicité du Cantique des Cantiques. C'est donc une autorité officielle qui, en dernier ressort, fixe la canonicité des écrits de l'Ancien Testament - et ce, même à notre ère. Cette autorité officielle décidait de la canonicité en vertu d'une autre autorité, celle du Pentateuque. C'est en définitive le Pentateuque, à savoir la Torah, qui a une valeur suprême, officiellement supérieure à celle des autres textes du canon de la Bible hébraïque. Le canon juif est donc *hiérarchisé*. Au Moyen-Âge, certains rabbins comparent la Bible au Temple : la Torah est le Saint des Saints, les Prophètes, l'espace consacré, et les *Hagiographa* sont la cour extérieure.

Conception traditionnelle de la constitution du canon

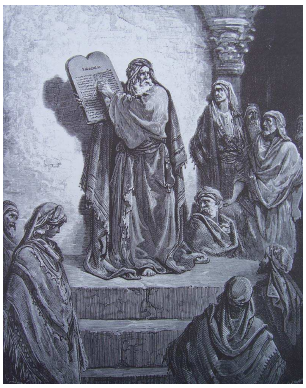
La Bible juive, issue précisément du canon des juifs de *Palestine*, est composée encore aujourd'hui de trois parties distinctes : la Loi (*Torah*), les Prophètes, les Écrits (que les chrétiens ont appelé *Hagiographa* : ils regroupent nos « livres poétiques » et « historiques »). Le Christ lui-même en donne un témoignage en Luc **24** 44 : « il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes ». De quand date cette tripartition ? Cette question fait débat. La posture traditionnelle – rarement représentée par des érudits non chrétiens – soutient que Prophètes et Écrits ne sont pas séparés parce qu'ils ont été écrits successivement, mais parce qu'ils n'ont pas le même objet. La fixation de ce canon remonterait alors à l'époque d'Esdras, au milieu du V^{e} siècle av. J-C , c'est-à-dire au retour d'exil de certains juifs après la déportation à Babylone de 598 avant J.C., grand tournant de l'histoire d'Israël. Le prêtre-scribe Esdras était le plus grand chef religieux de cette période, sous la juridiction du gouverneur Néhémie. C'est lui qui fit

à nouveau connaître, semble-t-il, à son peuple la loi de Moïse et lui en prescrit l'usage, à la demande du roi perse Artaxerxès (465-425).

> « Alors tout le peuple s'assembla comme un seul homme sur la place qui est devant la porte des eaux. Ils dirent à Esdras, le scribe, d'apporter le livre de la loi de Moïse, prescrite par l'Éternel à Israël. Et le sacrificateur Esdras apporta la loi devant l'assemblée [...] Esras lut le livre depuis le matin jusqu'au milieu du jour, en présence des hommes et des femmes et de ceux qui étaient capables de l'entendre. Tout le peuple fut attentif à la lecture du livre de la loi [...] Ils promirent avec serment et jurèrent de marcher dans la loi de Dieu donnée par Moïse, serviteur de Dieu, d'observer et de mettre en pratique tous les commandements de l'Éternel, notre Seigneur, ses ordonnances et ses lois. »

La description de cette fondation se trouve en Néhémie, **8**–**10**, dans un discours d'Esdras qui est un résumé de l'histoire de l'alliance entre Israël et Dieu depuis les origines. Au chapitre **10**, l'ensemble du peuple, Néhémie en tête, prête serment d'observer la loi et Néhémie appose son sceau. Cette description est complétée dans le livre des Macchabées qui est plus claire sur la constitution d'un tel canon (alors même que ce livre des Macchabées est un livre deutérocanonique).

> « Et on rappela le souvenir de Néhémie et comment il avait composé une bibliothèque, à partir de diverses régions, avec les livres à la fois des prophètes et de David, les épîtres des rois et ce qui concerne les dons sacrés. »[3]



Esdras lit la loi au peuple
par Jean-Paul Laurens

Nous voyons donc que dans la Bible elle-même, c'est semble-t-il Néhémie et Esdras, à la fin de l'exil, qui, avec la permission du roi des perses Artaxerxès, purent restaurer la loi mosaïque et à cette occasion, classer les textes sacrés des juifs en trois catégories dont les juifs sont encore aujourd'hui tributaires. Cela ne signifie cependant pas qu'ils ont définitivement clos le *corpus* des livres sacrés – c'est ce que soutiennent les catholiques qui y adjoignent les textes deutérocanoniques.

[3] 2 M **2**, 13

Conception critique de la constitution du canon

Pour les tenants d'une vision critique de la constitution du canon, le canon de la seule Torah ne fut pas fixé par Moïse mais seulement par le roi Josias vers 620 av. J-C, selon le récit fait en 2 Rois **23** :

> « Le roi Josias fit assembler près de lui tous les anciens de Juda et de Jérusalem. Puis il monta à la maison de l'Éternel avec tous les hommes de Juda et tous les habitants de Jérusalem, les sacrificateurs, les prophètes et tout le peuple, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Il lut devant eux toutes les paroles du livre de l'alliance qu'on avait trouvé dans la maison de l'Éternel [...] et tout le peuple entra dans l'alliance. Le roi [...] chassa les prêtres des idoles, établis par les rois de Juda pour brûler des parfums sur les hauts lieux dans les villes de Juda et aux environs de Jérusalem, et ceux qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune, au zodiaque et à toute l'armée des cieux [...] Avant Josias il n'y eut point de roi qui, comme lui, revînt à l'Éternel de tout son coeur, de toute son âme et de toute sa force, selon toute la loi de Moïse ; et après lui, il n'en a point paru de semblable. »

Selon cette conception critique, il n'existe pas de Torah avant Josiah car ni chez les prophètes précoces, ni dans la réforme antérieure d'Ezechias, on ne trouve un tel *corpus* constitué. Cet argument a aujourd'hui pignon sur rue dans le monde de la critique biblique. D'après eux également, on pourrait aller jusqu'à retarder la constitution de la Torah jusqu'à Esdras, près de deux siècles plus tard, au V^e^ siècle – alors que, comme on vient de le voir, dans la conception traditionnelle Esdras a constitué le canon tout entier et non celui de la Torah uniquement, c'est-à-dire du Pentateuque. La tendance est donc à un rajeunissement certain du canon de la Bible hébraïque. Cet argument reporte l'Écriture des Prophètes entre la constitution dudit canon de la Torah au V^e^ siècle et l'an 132 av. J-C (« la 38^e^ année du règne de Ptolémée Évergète », dit le livre de Ben Sirach, dit aussi l'Ecclésiastique). Quant aux *Hagiographa*, les voilà rapportés entre le II^e^ siècle av. J-C et le II^e^ siècle après J-C ! Quoiqu'il en soit de l'Écriture, il est absolument certain, au vu de ces critiques, que la *canonicité* de bien des livres de l'actuel Ancien Testament (Esther, Ecclésiaste, ...) n'était pas encore assurée du temps du Christ lui même. Ce point de vue est partagé, il faut le noter, par des exégètes catholiques comme Jahn, Movers, Haneberg, Aicher... Nous voyons donc que la critique moderne retient trois étapes dans la constitution du canon de l'ancien testament : d'abord la Torah, entre le VII^e^ et le V^e^ siècle ; puis, entre le V^e^ et le II^e^ siècle, les Prophètes ; enfin, entre le II^e^ siècle avant et le II^e^ siècle après Jésus-Christ, les *Hagiographa*.

Moïse et le canon de la Torah : d'où vient l'autorité ?

Ce faisant, les tenants de cette conception critique s'opposent aux traditionalistes qui soutiennent que Moïse est bel et bien l'auteur de l'intégralité du Pentateuque, et même que c'est lui qui en a assuré pour ainsi dire la canonicité. Ils s'appuient sur un extrait de la Bible bien précis :

> « Moïse écrivit cette loi et il la remit aux sacrificateurs, fils de Lévi, qui portaient l'arche de l'alliance de l'Éternel, et à tous les anciens d'Israël. Moïse leur donna cet ordre : tous les sept ans, à l'époque de l'année du relâche, à la fête des tabernacles, quand tout Israël viendra se présenter devant l'Éternel, ton Dieu,

> dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi devant tout Israël, en leur présence [...] Lorsque Moïse eut complètement achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, il donna cet ordre aux Lévites qui portaient l'arche de l'alliance de l'Éternel : Prenez ce livre de la loi et mettez-le à côté de l'arche de l'alliance de l'Éternel, votre Dieu, et il sera là comme témoin contre toi. »[4]

Ce serait donc le prophète par excellence, Moïse, qui aurait à la fois écrit, compilé et thésaurisé les écrits de la Loi ; le premier canon de l'histoire de la Bible a donc théoriquement comme fondateur un homme, Moïse, qui tire son autorité de la relation directe qu'il a établie avec Dieu lors des épisodes du buisson ardent (Exode **3**) et du mont Sinaï (Exode **24** *sqq*.). L'autorité canonique est fondée sur l'autorité des hommes choisis et envoyés par Dieu ; c'est ce qui fait la singularité de l'Écriture juive et chrétienne qui n'est pas incréée comme le Coran mais explicitement constituée. L'autorité qu'elle détient n'est qu'une autorité par délégation. L'acte qui donne autorité à l'Écriture est très précisément la reconnaissance de sa canonicité par les hommes. D'où un problème supplémentaire. Qui sont ces hommes, comment s'assurer de leur propre autorité ? Quelle est précisément, en somme, l'autorité sur laquelle se fonde l'autorité des Écritures par l'acte d'établissement du canon ? C'est ici qu'intervient la tradition, du moins chez les catholiques.

Canonicité et autorité de la tradition

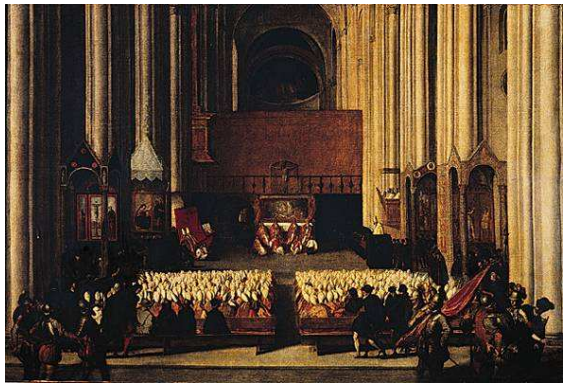
La IV^e^ session du concile de Trente

Le concile universel pour la réforme de l'Église, dans les temps difficiles de la Réforme luthérienne, ne fut convoqué, après des tentatives infructueuses, qu'en 1545 par le pape Paul III. Ses sept premières sessions eurent lieu les deux années suivantes, avant que le concile ne soit chassé de Trente par une épidémie. La quatrième session fixe officiellement le canon de la Bible catholique.

> Donné le 8 avril 1546.
> « Le concile de Trente, sacré, saint, oecuménique et général, gardant présent à l'esprit que la pureté de l'Évangile doit être préservée dans l'Église par l'élimination de l'erreur ; que cet évangile, ayant été promis par les prophètes dans l'Écriture sainte, a été promulgué par la propre bouche de notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, avant de commander à ses apôtres de le prêcher à chaque créature, comme la source de tout ce qui est, sauvegarde tant de la vérité que de la discipline morale ; et voyant clairement que cette vérité et cette discipline sont contenus dans les livres écrits et dans les traditions non-écrites qui, reçues par les apôtres de la bouche même du Christ, ou des apôtres eux-mêmes sous la dictée de l'Esprit Saint, sont parvenues jusqu'à nous, transmises de proche en proche ; ledit concile, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec la même affection, la même piété, la même révérence, tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, voyant Dieu comme le seul auteur des deux, et reçoit de la même manière les traditions non-écrites appartenant tant à la foi qu'à la morale, comme ayant été dictées ou bien par la propre bouche du Christ, ou bien par l'Esprit Saint, et préservées dans l'Église catholique par une

[4] Dt **31**, 9–11 & 24–26

> succession ininterrompue. Le concile a jugé bon d'insérer dans le décret une liste des Livres sacrés, pour éviter qu'un doute ne s'élève dans les esprits sur quels livres sont reçus par ce concile. Ce sont les livres suivants : [*liste des livres de la Bible catholique*]. Si quelqu'un ne les recevait pas, sacrés et canoniques, en entiers, comme ils sont lus dans l'Église catholique, comme ils sont contenus dans l'édition latine de la Vulgate ; si quelqu'un, en conscience et délibérément, méprisait les traditions susdites ; qu'il soit anathème. »



Session du concile de Trente
école vénitienne, fin XVI^e^

Le contexte : le principe luthérien *sola scriptura*

Ce canon conciliaire répond à un problème précis posé par les réformateurs au XVI^e^ siècle, à savoir le principe *Sola scriptura* : seule l'Écriture fait autorité pour le salut des hommes et non la Tradition dont l'Église se dit collectivement dépositaire. Les réformateurs accusent le magistère de l'Église de monopoliser, aux dépens des laïques, grâce à ce dépôt de la Tradition, l'interprétation de l'Écriture et parfois d'en pervertir le sens pour asseoir son pouvoir. Luther, dans un réflexe sain, ne veut considérer comme source d'autorité que d'une part ce qui dérive du Christ lui-même, à savoir le Nouveau Testament, et d'autre part les textes juifs qui sont *cités* dans le Nouveau Testament. Ceux qui ne le sont pas sont qualifiés d'*apocryphes* (les catholiques les appellent *antilégomènes*), comme *Esther*, *l'Ecclésiastique* et le *Cantique des Cantiques*. En fait l'exégèse contemporaine a pu montrer que certains passages de l'Ancien Testament qui étaient considérés comme *antilégomènes* sont en réalités cités dans le Nouveau Testament, quoiqu'implicitement, sous forme de paraphrase. On peut comparer, à cette fin, Hébreux **11** et 2 Machabées **6** et **7**, ou 1 Corinthiens **10** 9–10 et Judith **8** 24–25, etc. Mais de telles comparaisons étaient indisponibles au XVI^e^ siècle et les pères conciliaires durent faire face à une critique aiguë tant de l'autorité de la Tradition que de la valeur du canon de l'Église romaine. La subtilité de leur réponse, au cour du concile, fut de répondre d'un seul mouvement aux deux critiques.

L'autorité de la tradition, condition de toute canonicité

Le concile de Trente, dans sa IV^e^ session, répond à ces critiques en affirmant l'autorité à la fois de l'Écriture et de la Tradition, sur un pied de stricte égalité. La réponse a une certaine logique. En effet, ce décret tridentin est la première promulgation du canon des Écritures par

un concile universel (Laodicée n'étant pas un concile universel). La constitution du canon, avant le concile de Trente, ne reposait en fait sur aucune véritable autorité. D'ailleurs on ne trouve pas, dans la Bible, de récit de constitution d'un tel canon. La transmission de l'Ancien testament dans la nouvelle Église s'est faite *tacitement*, d'une manière orale et non écrite. Comme le rappelle le texte tridentin, ce qui se trouve, pour les chrétiens, à la source de tout, c'est l'enseignement oral et non l'enseignement écrit : c'est ce qui dérive « de la bouche même du Christ », dont on sait par ailleurs qu'il n'a rien écrit. C'est donc l'autorité orale qui est à la source de l'autorité écrite ; c'est ce que l'Église catholique appelle la Tradition, à savoir « les dires » transmis de proche en proche depuis les apôtres, qui ont permis d'identifier comme « canoniques » la série de textes auxquels les Réformateurs donnent toute autorité. Dès lors, sans cette Tradition, l'autorité dont jouit l'Écriture ne peut que s'avérer fragile. Le décret tridentin affirme donc le principe essentiel que la canonicité des Écritures n'est pas une qualité qui leur est intrinsèque ; les Écritures ne tirent pas leur canonicité d'elles-mêmes. Le concept de canonicité est donc, semble-t-il, étroitement dépendant de l'existence d'une autorité capable de le sanctionner, autorité qui ne peut-être que celle d'une tradition ininterrompue depuis le fondateur, le Christ.

Valeur de la canonicité dans la constitution du dogme

Il est à cet égard révélateur que le concile de Trente, qui devait répondre point par point aux nombreuses questions posées par les réformateurs, ait répondu à la question de la canonicité des Écritures dès la quatrième session. Les deux premières sessions ne furent chargées que de l'organisation du concile, et la troisième, du symbole de foi. La question de la canonicité des Écritures, telle qu'on vient de l'exposer, c'est-à-dire étroitement liée à la tradition qui en tout temps lie l'Église au Christ, devait être traitée en tout premier lieu car elle permet de définir la source de l'autorité. Les Pères conciliaires définissent ainsi que la source de l'autorité est identifiée à la fois dans l'Écriture, parce qu'elle a été reconnue sainte, et dans la Tradition, parce qu'elle l'a reconnue sainte. Ce n'est que conjointement qu'Écriture et Tradition dérivent du Christ et de l'Esprit, seules véritables autorités.

Maintenant que ce point difficile a été élucidé, on peut à nouveau faire de l'histoire événementielle et se concentrer sur la formation précoce d'un canon du Nouveau Testament, dont l'histoire n'aboutit définitivement qu'à l'événement qu'on vient de citer, la IV^e^ session du concile de Trente.

La formation du canon du Nouveau Testament

L'autorité apostolique

Dès les premiers siècles de l'Église, ce qui pousse les communautés chrétiennes à reconnaître la canonicité d'un texte, c'est le caractère apostolique d'une œuvre. Les apôtres sont considérés comme les successeurs des prophètes de l'Ancien Testament ; l'inspiration divine leur fournit le *munus propheticum* des anciens depuis la Pentecôte. Les lettres du Nouveau Testament en fournissent de nombreuses attestations (1 Co **2** 13 ; 2 Co **13** 3 ; 1 Th **2** 13...). Là encore, l'origine de la canonicité est l'autorité et l'autorité vient aux apôtres de Dieu, par l'intermédiaire du don de l'esprit. Mais « l'apostolicité » n'est pas l'unique critère de canonicité : ni Luc, ni Marc n'étaient apôtres. Le critère qui la complète est la tradition doctrinale, comme le disent de nombreux exégètes (Franzelin est le plus connu, mais on peut

citer Schmid, Crets, Leitner, Pesch). Les deux ne sont aucunement incompatibles. L'Évangile fut annoncé à la fois oralement et par écrit. Il n'est pas la parole de Dieu ; il la *contient*. Il tient son autorité de celle de Dieu, mais n'*est* pas l'autorité de Dieu. Dès lors, dans l'Église primitive, c'est la fidélité évangélique, inséparable de la tradition orale, qui est la pierre de touche de la canonicité d'un écrit. Le caractère apostolique est pour cela le meilleur critère, quand il est attesté.

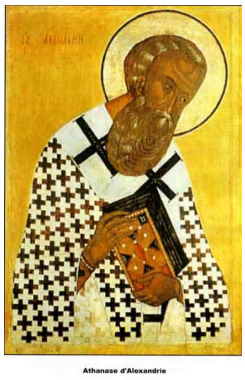
Un canon d'abord implicite

L'existence implicite d'un tel canon est attestée dès les premiers écrits chrétiens : les lettres de St Ignace et St Polycarpe, au tout début du IIe siècle, révèlent l'emploi des Évangiles de Matthieu, Luc, Jean, et des lettres de Paul. Dans la *Lettre aux chrétiens de Philadelphie* de Saint Ignace (VIII, 2) apparaît pour la première fois l'expression « il est écrit », sans référence précise à l'Évangile cité ; ce qui montre que la communauté destinataire était elle-même familière des écrits cités. Un canon officieux était donc bien présent, moins d'un siècle après la mort du Christ. Ce canon est venu enrichir le canon de l'Ancien Testament qui, comme on l'a vu, n'était pas encore clos. Et ce nouveau canon lui-même n'est pas encore clos à cette époque. De nombreuses discussions, sur lesquelles on ne s'étendra pas, ont alors lieu, auprès d'Irénée de Lyon, d'Origène, d'Eusèbe de Césarée, pour savoir quels livres doivent y être rangés ; car certains évangiles apocryphes, comme ceux de Pierre et de Thomas, portent le nom des apôtres et peuvent donc prétendre au critère d'apostolicité. Pour fixer le canon du Nouveau Testament, il fallut jeter sur ces textes un regard critique.

Le « sceau des prophètes » ; le canon clos et le décret gélasien

La fixation définitive du canon est étroitement liée à l'idée que la Révélation, du moins sous sa forme messianique, est achevée. Le Christ est le sceau des prophètes ; il n'a annoncé, après lui, que la fin des temps. Il faut donc clore le registre de l'histoire sainte qu'il a accomplie. Le premier à le comprendre est saint Athanase, évêque d'Alexandrie (où il était en contact étroit avec l'héritage d'Origène et d'Eusèbe) qui en 367, dans son *Epistola Festalis*, établit un canon de l'Écriture semblable au nôtre, comprenant donc les *Antilégomènes*. Mais pour ce qui est des conciles, ni à Nicée, ni à Constantinople (325-381) on n'envisage la question du canon. C'est un simple synode romain, présidé par le pape Damase avec l'assistance de saint Jérôme, en 382, qui fixe par autorité synodale (et non par autorité d'un concile œcuménique) le canon des Écritures, dans un document capital qui est conservé en partie dans le *Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris*, le décret du pseudo-Gélase (car postérieurement attribué à un autre pape que Damase) ; c'est ce décret gélasien qui fixe définitivement, dans l'Église catholique, le canon des Écritures tel qu'on le connaît aujourd'hui. Il faut faire deux remarques. D'abord ce texte est étroitement lié aux hérésies qui ont successivement secoué l'Église depuis le IIe siècle ; c'est à cause des gnostiques et de leurs écrits qu'Irénée s'efforça de déterminer quels livres étaient canoniques et quels livres ne l'étaient pas ; de même, au IVe siècle, c'est la crise arienne qui pousse les Alexandrins, puis le siège romain, à déterminer quel est le canon des Écritures – à savoir, sur quelles bases on peut discuter théologie. La seconde remarque est que ce canon est également un *index* des livres interdits : *quid vitare debeat catholica ecclesia*, à savoir les livres apocryphes. La lecture et l'usage de ces livres va alors s'éteindre dans l'Église jusqu'à nos jours, alors qu'ils avaient pu garder, malgré leur caractère douteux, une influence spirituelle – témoin la crèche.

Mais, pour finir cette histoire, il faut attendre, comme on l'a vu, une autre crise théologique, celle de la Réforme au XVI^e^ siècle, pour que l'on se décide à fixer par l'autorité du concile œcuménique le canon des Écritures, sous la forme qu'il a depuis le IV^e^ siècle.



Saint Athanase
Canoniste du Nouveau Testament

Conclusion : le canon au-delà du canon : le décret gélasien et ses suites

En définitive, le canon pseudo-gélasien dont nous sommes encore tributaires consacre une longue histoire, celle de la Révélation qui s'accomplit dans le Christ. Par le canon, les pères du synode romain de 382 et ceux de Trente délimitent le *corpus* de textes dont ils reconnaissent l'autorité, en vertu de leur propre autorité de gardiens de la tradition. Le canon est donc, semble-t-il, un élément central de la réflexion sur l'autorité dans l'Église puisqu'il fait la jonction entre autorité de la tradition et autorité de l'Écriture. De plus, puisque dans le catholicisme l'autorité ressortit tant de l'Écriture que de la tradition, la Révélation dans son ensemble ne s'interrompt pas à la clôture canonique de l'Écriture : au sein même de la tradition, il y a des textes considérés comme ayant autorité, et d'autres non. Le décret pseudo-gélasien énumérait des textes inspirés, non seulement de la Bible, mais ensuite des Pères. C'est donc encore par un acte canonique que l'Église reconnaît l'inspiration de textes de la tradition. Enfin, comme on l'a vu en introduction, ce décret listait des anti-autorités, à savoir les textes à éviter par les croyants. Il n'est pas étonnant que cette tendance soit confirmée pendant le concile de Trente avec la création de la congrégation de l'Index, alors même qu'est établi universellement le canon gélasien. L'histoire de l'Église est donc autant une histoire de canons que d'anti-canons...

W. P.

L’autorité du prêtre

Emmanuelle Giry & Marie-Alpaïs Torchebœuf

Dans le cadre de ce numéro sur l’autorité, il nous a paru intéressant de réfléchir sur un sujet d’actualité dans l’Église, l’autorité du prêtre. En effet, sous l’impulsion de Vatican II qui fait la promotion de la synodalité ecclésiale, la participation de tous à la vie de la communauté est souvent mise en avant, au nom de la valeur et de la vocation des baptisés. Dans la plupart des paroisses aujourd’hui, le prêtre partage avec ses fidèles l’accomplissement des devoirs de son ministère. Dans les villages comme en ville, le curé a perdu la place prestigieuse et respectable qu’il avait jadis, il n’a plus l’autorité qu’on lui reconnaissait unanimement autrefois. Cette situation entraîne une réflexion nouvelle sur l’autorité du prêtre, d’autant plus d’actualité qu’à l’occasion des 150 ans de la mort du saint curé d’Ars, Benoît XVI a voulu fêter le jubilé en instituant une année « sacerdotale », du 19 juin 2009 au 19 juin 2010, remettant ainsi à l’honneur le sacerdoce spécifique du prêtre et encourageant les fidèles à s’interroger sur la place que le prêtre doit avoir dans leur vie.

Quels sont donc les liens entre autorité et sacerdoce ? Faut-il redéfinir l’autorité du prêtre en raison des modifications de son statut dans la paroisse ? D’où l’autorité du prêtre tient-elle sa légitimité, sur qui et dans quels domaines s’exerce-t-elle ? Nous tâcherons de répondre à ces questions, à la lumière de la tradition des papes et des conciles, et en nous appuyant sur les écrits, tout aussi savoureux qu’édifiants, du saint curé d’Ars.

Autorité et sacerdoce

La notion d’autorité est généralement reconnue comme une qualité, non intrinsèque mais d’attribution, légitimant le pouvoir de commander et d’être obéi. En cela, l’autorité du prêtre se rapproche exactement de toute autre autorité exercée sur la terre. Mais il faut rappeler que l’autorité dont nous parlons s’appliquant à un prêtre, personne ayant reçu le sacerdoce, elle ne peut être comparée que prudemment avec les autres formes d’autorité. Le prêtre a en effet une position spéciale dans la société, son ministère ne s’exerce que sur le spirituel, son autorité est donc toute autre que celles qu’ont voit exercer sur tout ce qui touche au temporel. Pourquoi cela ? Parce que le prêtre a reçu, le jour de son ordination, le sacerdoce par l’onction de l’évêque. Le sacerdoce est, dans sa définition la plus simple, et ce, depuis l’Ancien Testament, le pouvoir conféré par Dieu de Lui offrir des sacrifices.

Cette autorité vient donc « d’en haut », de Dieu par l’intermédiaire de l’évêque. Les premiers Capétiens l’avaient compris, qui parlaient d’un sacerdoce royal. Même si le roi est au départ élu (tel Hugues Capet en 987), c’est Dieu qui lui permet d’exercer les pouvoirs régaliens, légitimés par l’autorité acquise à l’élection, et surtout par la cérémonie du sacre, qui comporte aussi une onction, l’onction du saint chrême. Le sacerdoce du prêtre manifeste

la même réalité : il découle de Dieu à l'homme devenu son ministre, son prêtre, par un système pyramidal. Or, si nous brossons à grands traits un tableau de l'autorité dans notre société, nous remarquons que ce système est inversé depuis les Lumières : l'autorité, qui ne peut être légitime que si elle est reçue d'une autorité supérieure, était vue comme venue de Dieu, sommet de la pyramide, alors qu'elle est maintenant issue du pied de la pyramide, de ce que la Révolution a appelé « le peuple », puisque l'autorité est perçue comme une attribution de la souveraineté générale qu'on a voulue à la fois source et lieu d'exercice de l'autorité.

L'autorité dans l'Église, elle, demeure et demeurera toujours perçue comme venant de Dieu depuis que le Christ a dit à Pierre : « Je te donnerai les clés du Royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » [1] Tous les papes sont conscients d'être successeurs de Pierre parce que tenant comme lui leur autorité directement de Jésus Christ.

Or l'autorité du prêtre tient elle aussi sa source du Christ. Comme le symbolise l'onction du prêtre par les mains de l'évêque, nous remarquons que l'autorité ne peut être dispensée qu'en passant par la hiérarchie de l'Église. L'Église est ainsi faite que toute autorité découle du pape et passe par ses vicaires, les évêques. C'est pourquoi l'ordre a lui aussi sa hiérarchie : il est détenu à des degrés différents. Le pape est le chef de l'*ordo presbyterum*, c'est-à-dire que tout ordre passe par lui, en sa qualité de premier des évêques.

Quant aux évêques, comme successeurs des apôtres, ils détiennent la plénitude de l'ordre. Comme le dit la Constitution *Lumen Gentium* (chap. 21), « les apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion spéciale de l'Esprit Saint descendant sur eux ; eux-mêmes, par l'imposition des mains, transmirent à leurs collaborateurs le don spirituel qui s'est communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale ». Par la consécration épiscopale est conférée la « réalité totale (*summa*) du ministère sacré », qui donne aux évêques la possibilité d'ordonner des prêtres à leur tour.

L'autorité du prêtre, dépendant de l'évêque

Aux prêtres n'est donc conféré qu'un degré subordonné de l'ordre : ils sont « coopérateurs de l'Ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ »[2]. Le prêtre étant par nature coopérateur de l'évêque dans les communautés de fidèles, son ministère s'exerce essentiellement dans le cadre paroissial, et cela depuis (du moins pour la France) le IV^e^ siècle, période à laquelle on a effectué les premiers découpages paroissiaux pour faciliter le maillage de la chrétienté.

En tant que coopérateur de l'évêque, le prêtre doit donc obéissance à celui-ci ; cette obéissance se traduit concrètement par le *celebret*, ou lettres de recommandation adressées à un prêtre par son Ordinaire ou son Supérieur, seule preuve que rien n'empêche ce prêtre de célébrer, comme l'exprime l'instruction *Redemptionis sacramentum* de 2004 au chapitre 110. Cette obligation du *celebret* montre bien que tout exercice du sacerdoce dans l'Église ne peut se faire que grâce à la hiérarchie et sous son contrôle. Comme le rappelle le *Cathéchisme de l'Église catholique* (paragraphe 1567), « les prêtres ne peuvent exercer leur ministère qu'en dépendance de l'évêque et en communion avec lui. » Nous le voyons, l'autorité du prêtre a sa source dans la hiérarchie sacerdotale et tire sa légitimité de ce qu'elle vient directement du Christ, à travers ses vicaires sur la terre.

[1] Matthieu, **16**, 13–19.

[2] *Presbyterorum Ordinis*, 2.

Le prêtre, autre Christ

Cependant, si nous voulons pénétrer plus loin dans le mystère du sacerdoce et en parler, il nous faut comprendre que le prêtre détient une *auctoritas* quasi divine qui le transcende dans sa nature d'homme, et est directement liée à son caractère sacerdotal. En effet, si on a toujours reconnu au prêtre une autorité particulière, c'est parce que, grâce à son sacerdoce, il est devenu un autre Christ. La dignité sacerdotale surpasse la nature humaine du prêtre, ce qui explique que même un prêtre indigne confère des sacrements valides, grâce à la présence du Christ en lui lorsqu'il agit au nom de l'Église et non en son nom propre.

Une autorité de nature divine : cette expression peut paraître exagérée si l'on ne comprend pas que le sacerdoce est une participation à l'unique sacerdoce du Christ. Le code de droit Canon nous dit que le prêtre, une fois ordonné, est le seul à pouvoir renouveler sur l'autel le sacrifice du Christ. Comme l'affirme le *Catéchisme de l'Église catholique* (paragraphe 1551), « le sacrement de l'ordre communique un pouvoir sacré qui n'est autre que celui du Christ ». Le saint curé d'Ars exprime ainsi cette même vérité : « C'est le prêtre qui continue l'œuvre de rédemption sur la terre. » Le prêtre, en recevant la faculté de renouveler le sacrifice du Christ (même si cela se fait de façon non sanglante) symbolise donc la présence du Christ sur la terre. Saint Ignace d'Antioche le montre bien lorsqu'il décrit l'évêque comme *« typos tou patros »*, c'est-à-dire comme « l'image du Père ».

Cependant, le prêtre n'est pas seulement une image du Christ, il est surtout devenu un autre Christ. C'est ce que montre saint Thomas d'Aquin lorsqu'il dit : « le Christ est la source de tout le sacerdoce : car le prêtre de l'ancienne loi était figure du Christ et le prêtre de la nouvelle agit en la personne du Christ » s. th. 3, 22 , 4). Il existe dans l'Église une expression consacrée pour illustrer cette vérité : on dit que le prêtre agit *in persona Christi Capitis*[3]. L'obéissance et le respect que nous devons au prêtre sont alors plus faciles à comprendre et à appliquer si nous avons bien en tête que le prêtre est un autre Christ et que, quand il agit dans son ministère, c'est en fait le Christ qui continue à agir sur le terre.

La marque du sacerdoce

Partant, il faut bien comprendre que l'autorité du prêtre, conférée au prêtre, est inhérente à son sacerdoce. Certes, le sacrifice du Christ est unique, mais il est rendu présent par le sacerdoce ministériel sans que soit diminuée pour autant son unicité. Il y a deux participations à ce sacerdoce unique : le sacerdoce ministériel, dit aussi hiérarchique, des évêques et des prêtres, et le sacerdoce commun. Tous les deux diffèrent « *essentia et non gradu tantum* » mais sont néanmoins « *ad invicem tamen ordinantur* »[4]. Comment cela ? Selon le *Catéchisme de l'Église catholique*, « alors que le sacerdoce commun se réalise dans le déploiement de la grâce baptismale, vie de foi, d'espérance et de charité, vie selon l'Esprit, le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun, il est relatif au déploiement de la grâce baptismale de tous les chrétiens. Il est des moyens par lesquels le Christ ne cesse de construire et de conduire son Église. C'est pour cela qu'il est transmis par un sacrement propre, le sacrement de l'Ordre[5]. »

[3] *Lumen gentium*, chap. 10.
[4] *Lumen Gentium*, 10.
[5] *Catéchisme de l'Église catholique*, paragraphe 1547.

Une ordination sacerdotale à Notre-Dame de Paris

Toute ordination a un caractère indélébile, un clerc ne peut jamais redevenir un laïc. Ce sacrement configure au Christ (au sens premier du terme), par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église. Ceci explique cela : puisqu'en fin de compte, c'est le Christ qui agit et qui opère le salut à travers le ministre ordonné, l'indignité de celui-ci n'empêche pas le Christ d'agir. Par ailleurs, le sacerdoce est intimement liée à l'exercice d'une autorité certes, mais une démarche d'humilité y est nécessaire : nul n'a de droit à recevoir ce sacrement de l'ordre, nul ne peut avoir d'exigence en la matière car nul ne peut s'arroger lui-même cette charge. On y est appelé par Dieu et on soumet ce désir à l'Église à laquelle reviennent la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres. Ce sacerdoce n'est absolument pas décision humaine, il est grâce : « Ce sacerdoce ne leur est pas transmis par hérédité ni par descendance humaine ; il n'émane pas non plus de la communauté chrétienne et il n'est pas une délégation du peuple. Avant de représenter le peuple auprès de Dieu, le prêtre est l'envoyé du divin Rédempteur, et parce que Jésus-Christ est la Tête de ce Corps dont les chrétiens sont les membres, il représente Dieu auprès du peuple dont il a la charge. Le pouvoir qui lui est confié n'a donc, de sa nature, rien d'humain ; il est surnaturel et il vient de Dieu »[6].

Les missions du prêtre : enseigner, sanctifier, gouverner

Quand on y pense, cette autorité conférée au prêtre est proprement extraordinaire et quasiment inconcevable. « Oh ! que le prêtre est quelque chose de grand ! s'il se comprenait, il mourrait... Dieu lui obéit : il dit deux mots et Notre Seigneur descend du ciel à sa voix et se renferme dans une petite hostie... » Ce sont là les paroles du saint Curé d'Ars, qui paraissait ne pas réussir à se convaincre de la grandeur du don et de la tâche confiés dans le sacerdoce à une simple créature humaine : « Si nous n'avions pas le sacrement de l'Ordre, nous n'aurions pas Notre-Seigneur. Qui est-ce qui l'a mis là, dans le tabernacle ? Le prêtre. Qui est-ce qui a reçu notre âme à son entrée dans la vie ? Le prêtre. Qui la nourrit pour lui donner la force de faire son pèlerinage ? Le prêtre. Qui la préparera à paraître devant Dieu, en lavant cette âme pour la dernière fois dans le sang de Jésus-Christ ? Le prêtre, toujours le prêtre. Et si cette âme vient à mourir [à cause du péché], qui la ressuscitera, qui lui rendra le calme et la paix ? Encore le prêtre... Après Dieu, le prêtre c'est tout... » Faut-il aborder la mission du prêtre sous le seul angle cultuel ? Certes, le prêtre est là pour distribuer les sacrements et célébrer la messe. Certes, cette perspective cultuelle est le cœur et la source de tout son sacerdoce, et peut seule lui donner un sens. Et c'est également dans cette perspective cultuelle que

[6] *Mediator Dei*, Pie XII, III.

l'identité du prêtre est à rechercher. Le code de droit canonique rappelle par ailleurs que la célébration eucharistique est la principale fonction des prêtres[7]. Mais la mission du prêtre ne s'arrête pas là et ne saurait s'arrêter là. Le prêtre n'est pas qu'un distributeur de sacrements et l'exercice de son *auctoritas*, de son charisme, osons le mot, ne se confine pas à la sphère cultuelle.

Le concile Vatican II a pris l'option délibérée de présenter le sacerdoce par les *tria munera Christi*, enseigner, sanctifier et gouverner les fidèles, triade qu'on retrouve dans le dit final du Christ de l'évangile selon saint Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les [...] leur apprenant à garder tout ce que je vous ai dit »[8].

Le prêtre, fortement invité à célébrer une messe quotidienne (cf. *supra*), a également une charge pastorale et une charge doctrinale, lesquelles se réalisent en partie dans le souci apporté au catéchisme et à la prédication. Sa charge pastorale consiste à guider les fidèles, et en cela, il est maître de ses décisions et ne reçoit des laïcs que des conseils, qu'il n'est pas tenu d'observer. Notre attitude à l'égard du prêtre doit être l'obéissance, intrinsèquement liée à la notion de respect. Finissons-en avec notre anticléricalisme gallican, cessons là avec les critiques incessantes de nos prêtres !

Focalisons-nous sur la troisième charge qui incombe au prêtre, celle de gouverner, le *munus regendi*, la charge pastorale. Il est le pasteur qui garde et fait avancer ses brebis. Avant toute chose, il faut rappeler un point : toute dévolution d'autorité dans l'Église est liée à la notion de service. Le pape s'intitule dès le Moyen Âge central, « serviteur des serviteurs de Dieu », le Christ a lavé les pieds de ses apôtres, et enfin, les prêtres sont des *ministres* de la communauté, du latin *minister*, le serviteur. Le prêtre consacre toute sa vie au service de la communauté. Le saint Curé d'Ars le rappelait souvent à ses fidèles : « *[Le prêtre] n'est pas pour lui, il est pour vous*. »

Cette charge de gouvernement est à lire en lien avec la responsabilité conférée au prêtre, et donc peut se lire à divers échelons. Elle s'exercera dans le cadre du diocèse pour l'évêque, de la paroisse pour le curé. Ils sont les seuls dans ces cadres à pouvoir décider. Encore une fois, ils peuvent prendre conseil, ils resteront néanmoins seuls maîtres de la décision, que nul sinon la hiérarchie ecclésiale ne pourra réviser. Le pape Benoît XVI dans son *Discours à la congrégation pour le clergé* du 16 mars 2009 prévient du danger de la sécularisation à outrance :

> Dans ce sens, il est nécessaire de veiller afin que les « nouvelles structures » ou organisations pastorales ne soient pas pensées pour une époque où l'on devrait « se passer » du ministère ordonné, en partant d'une interprétation erronée de la juste promotion des laïcs, car dans ce cas, on poserait les conditions pour une dilution supplémentaire du sacerdoce ministériel et les éventuelles « solutions » présumées coïncideraient de façon dramatique avec les causes réelles des problématiques contemporaines liées au ministère.

Il faut bien comprendre que le prêtre garde toujours un rôle, une *auctoritas* spécifiques liés en premier lieu à sa configuration avec le Christ Prêtre. C' est par ailleurs ce que nous indique Jean-Paul II dans sa lettre aux prêtres pour le jeudi saint 1986 : « Le prêtre trouve toujours, et de façon immuable, la source de son identité dans le Christ Prêtre. Ce n'est pas le monde qui fixe son statut, au gré des besoins ou des conceptions des rôle sociaux. » Ce *munus regendi* de celui qui a charge d'âme diffère selon la mission conférée à chaque prêtre,

[7] CIC, can.904.
[8] Mt **28**, 19–20

mais on peut en discerner les fondements en suivant la vie du saint Curé d’Ars : prise de conscience des devoirs pastoraux et connaissance de ses ouailles, comme le rappelle par ailleurs *Lumen Gentium*.

Conclusion

Terminons donc sur ces paroles du saint Curé d’Ars, extraites de ses *Pensées Choisies* : « Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera les bêtes. Quand on veut détruire la religion, on commence par attaquer le prêtre, parce que là où il n’y a plus de prêtre, il n’y a plus de sacrifice, et là où il n’y a plus de sacrifice, il n’y a plus de religion ». Sachons respecter et aider nos prêtres à exercer leur ministère, sans empiéter sur leurs prérogatives. Que nous sachions proposer notre aide sans l’imposer, encore une fois avec humilité.

E. G. & M.-A. T.

La Sainteté, une « puissance contraire à tout pouvoir »[1]

Raisa França-Bastos

Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix,
Là où est la haine, que je mette l'amour.
Là où est l'offense, que je mette le pardon.
Là où est la discorde, que je mette l'union.
Là où est l'erreur, que je mette la vérité.
Là où est le doute, que je mette la foi.
Là où est le désespoir, que je mette l'espérance
Là où sont les ténèbres, que je mette la lumière.
Là où est la tristesse, que je mette la joie.
Ô Seigneur, que je ne cherche pas tant à
être consolé qu'à consoler,
à être compris qu'à comprendre,
à être aimé qu'à aimer.
Car c'est en se donnant qu'on reçoit,
c'est en s'oubliant qu'on se retrouve,
c'est en pardonnant qu'on est pardonné,
c'est en mourant qu'on ressuscite à l'éternelle vie.

Voilà le vœu que formule avec une grande humilité Saint François d'Assise en cette prière qui nous est restée en héritage, un beau témoignage de la voix de son cœur s'adressant au Seigneur. Ce qui frappe, à la lecture de cette prière, c'est en premier lieu son extrême simplicité ; il s'agit pour le Saint de devenir un instrument de la volonté divine, afin d'agir comme Dieu lui-même a agi lorsqu'il nous a fait le don gratuit de son fils par amour pour nous. Saint François désire aimer totalement, sans conditions ; et pour mettre cette volonté en pratique, une seule manière de faire : servir, toujours servir. Tel est peut-être l'un des plus grands mystères qui puisse se présenter à notre intelligence : si l'on comprend que cela soit possible à Jésus, qui est vrai Dieu et vrai homme, d'accomplir un tel projet de don total, cela est beaucoup moins évident lorsqu'il ne s'agit que d'un homme. Lorsque l'on considère les vies de Saints, on est toutefois étonné de voir à quel point ils ont non seulement tenté de vivre comme Jésus, mais ont persévéré et réussi à lui être semblables. Ils sont pour nous comme le reflet de la vie du Christ, leurs écrits un reflet de la Parole. Si l'Église a décidé de mettre leur exemple en relief pour qu'ils puissent servir à toute la communauté, c'est parce

[1] L'expression est de Stéphane Barsacq, dans le livre *François d'Assise, la joie parfaite*, Points Sagesses, 2008.

que leur vie a été capable de créer un bouleversement. Examinons donc de plus près, afin de mieux le comprendre, de quelle nature est cette puissance qui émane au cœur des vies les plus dépouillées, les plus humbles, parfois les plus cachées, ce qui ne les empêche en rien de rayonner, bien au contraire.

En quoi le Saint est-il une figure exemplaire ?

L'exemplarité du Saint est peut-être le point qui nous semble le plus clair. Si l'on dit de cet homme qu'il est Saint, c'est parce qu'il a montré que, durant sa vie, il a accompli la volonté divine. Tel est le point de vue que l'on trouve souvent exprimé dans les écrits hagiographiques médiévaux, comme par exemple dans *Robert le Diable*, long texte en vers mis à l'écrit au XIII^{e}siècle par un clerc normand, que j'ai eu l'occasion d'étudier dans le cadre de mon mémoire de M1. Il s'agit de montrer dans cette histoire comment Robert le Diable s'est mystérieusement converti et est devenu Robert de Dieu : la duchesse et le duc de Normandie, mariés depuis 7 ans déjà, ne parviennent pas à avoir d'enfant, et dans un élan de désespoir, la duchesse fait une prière au diable, et tombe enceinte peu de temps après. Robert, son fils, lui cause dès la grossesse et jusqu'à la fin de sa jeunesse les pires ennuis. Un jour qu'il se trouvait dans les bois, voulant assassiner des ermites, il entend une voix qui lui dit de craindre Dieu. Il change d'attitude à partir de ce moment là, se repent, va voir le Pape, et après une pénitence longue de dix ans, obtient le pardon pour ses péchés, et devient « saint ». Ce qui lui confère sa sainteté, c'est donc en premier lieu un appel de Dieu inexpliqué, appel adressé au pire malfaiteur pouvant exister entre les hommes. Le deuxième élément est l'oubli total de soi, dont il fait preuve durant ses dix années de pénitence, puisqu'il est contraint de s'avilir entièrement : lui qui est noble de sang ne doit manger que la nourriture que l'on donne aux chiens, et n'a pas non plus le droit de parler à qui que ce soit. Enfin, les actes qu'il accomplit ont aussi de l'importance, puisqu'il aide en secret le roi de Rome à faire la guerre contre les Sarrasins, et c'est grâce à lui qu'ils obtiennent la victoire. Ce récit, aussi fictif et symbolique qu'il puisse être, pose ainsi bien quelques critères définissant la sainteté : l'appel de Dieu, l'humilité, les œuvres.

Ceci nous montre bien que la sainteté ne s'obtient pas pour ainsi dire à la force du poignet, en accomplissant quelques œuvres. L'on croit souvent, et à juste titre, que les Saints ont fait des efforts héroïques pour parvenir à leur but. Dans une série d'interviews donnés à Radio Notre Dame par le Père Alexis Leproux, dans le cadre de l'émission Question de Foi, celui-ci discute de cette thématique, et explique que lorsque l'Église canonise des Saints, elle reconnaît certes l'héroïcité des vertus, comme la charité, la foi, et l'espérance, des vertus humaines aussi qui ont été déployées, mais ce n'est pas selon lui l'aspect le plus important sur lequel il faut se focaliser. Qui ne reconnaît pas la force de caractère de la petite Thérèse ? Et pourtant ce n'est pas d'elle que lui vient l'essence de sa sainteté. « Lorsqu'on contemple la vie des Saints, on peut reconnaître leur héroïcité, mais surtout reconnaître que c'est un don de Dieu. C'est à dire que ce que les Saints ont pu recevoir de puissance dans leur vie, c'est toujours à travers la faiblesse, et donc souvent à travers un très long chemin d'humilité ». C'est donc en premier lieu Dieu et non l'homme lui-même qui est « la source de toute sainteté », comme on le dit dans la liturgie. Mère Teresa nous l'a encore rappelé, il y a chez les Saints une sorte d'inconscience par rapport aux œuvres qu'ils peuvent accomplir, ce qui montre que leur œuvre n'est jamais mesurée par leur force, mais qu'elle est vraiment à le mesure du don de Dieu. Comme dans toute relation humaine à Dieu, l'axe de la foi prime sur

celui de la loi. Rappelons-nous avec Saint Paul que « à qui fournit un travail, on ne compte pas le salaire à titre gracieux ; c'est un dû ; mais à qui, au lieu de travailler, croit en celui qui justifie l'impie, on compte sa foi comme justice. »[2] Ce n'est donc pas l'œuvre qui fait le Saint, mais celle-ci vient par surcroit, à la suite de l'appel de Dieu. Ce qui nous montre la force de cet appel, c'est la vie même des personnes appelées à être saintes. Parfois Dieu semble les arracher presque de force à leur vie de pécheurs, les inondant à un moment de leur vie de son amour, et les éclairant quant à leur véritable mission. C'est le cas pour Saint Augustin et bien d'autres Saints. De plus, Dieu est suffisamment subtil pour cacher toute l'ampleur de la force qu'il donne aux yeux de ceux qui doivent accomplir de telles œuvres, « pour évidemment les protéger de toute forme d'orgueil », ajoute le Père Leproux. Le résultat qui en découle est par conséquent toujours le fruit d'une alliance, une alliance de Dieu avec l'homme.

Saint François d'Assise

On pourrait alors penser qu'il n'y a pas de raison de voir dans les figures de Saints une forme de figure exemplaire. Ils n'ont rien accompli seuls, mais ont été appelés à être Saints par Dieu, qui leur a donné pour ainsi dire la sainteté en cadeau. On pourrait même aller plus loin, et dire que la vie de certains d'entre eux n'est même pas exemplaire, puisque avant leur rencontre avec Dieu, leur personnalité les conduisait à vivre dans le péché. Sont-ils pour autant des contre-exemples à ne pas suivre ? Bien sûr que non ! Plus ils étaient faibles, plus ils sont grands, puisqu'ils montrent bien par leur vie que la grâce de Dieu a surabondé, qu'en leur personne celle-ci a non seulement vaincu leurs péchés, mais les amenés à tout quitter pour Lui. Ainsi, au début de son Testament (1226), Saint François d'Assise écrit :

> « Le Seigneur m'a fait la grâce à moi, Frère François, de commencer ainsi à faire pénitence. Lorsque j'étais dans un état de péché, il me semblait trop amer de voir des lépreux ; mais le Seigneur lui-même me conduisit parmi eux et j'exerçai la miséricorde à leur égard. Et, en les quittant, ce qui m'avait paru amer s'était changé pour moi en douceur pour l'âme et pour le corps. Et ensuite, j'attendis peu, et je sortis du siècle ».

[2] épître aux Romains, IV, 4-5.

Et on peut également lire dans la lettre de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus à la Révérende Mère Agnès de Jésus :

> « Une nouvelle période allait commencer pour mon âme, je devais passer par le creuset de l'épreuve et souffrir dès mon enfance afin de pouvoir être plus tôt offerte à Jésus ».

Le Saint est donc celui qui a su entendre l'appel de Dieu, un appel qu'Il lui adresse alors que lui même est en position de faiblesse, une grâce totale, et c'est cette grâce qui lui confère puissance, et donc autorité. Son histoire demeure toutefois exemplaire en ce qu'il a voué sa liberté tout entière à Dieu, faisant en sorte que sa volonté coïncide avec la volonté divine. C'est donc par leur faiblesse et leur humilité que les Saints sont des figures exemplaires : parce qu'ils ont entendu l'appel de Dieu et y ont répondu de manière inconditionnelle.

L'autorité du Saint

On sait déjà que le don de Dieu est premier, et que donc on ne devient pas Saint à partir de soi, mais à partir de Dieu. L'autorité du Saint, que nous avons préféré nommer sa puissance dans le titre de cet article, vient de Dieu qui en est la source ; étant attaché à sa source, l'homme y participe, s'en abreuve, et peut la déployer d'une multitude de manières. C'est à ces diverses manières dont les Saints nous éclairent au sujet de la volonté divine que nous allons à présent nous intéresser.

Commençons par rappeler que la sainteté comporte en elle-même une ouverture vers le monde et vers l'humanité tout entière. Le Saint n'est jamais seul, il ne vit pas isolé, coupé du monde. « La Sainteté, c'est d'abord vivre quelque chose du mystère de Dieu, et Dieu est une communion de personnes, donc il est absolument impossible d'envisager une Sainteté tout seul, parce que la Sainteté a à voir avec la charité, que la charité a à voir avec autrui, dans une relation, et que donc pour devenir Saint il faut au moins aimer ses ennemis. » D'après ce passage de l'interview du Père Leproux, il serait donc absurde d'envisager une Sainteté solitaire. Cela reviendrait à ne pas comprendre que la Sainteté est un don, comme on l'a déjà vu, mais non pas un don univoque, destiné à la seule gloire personnelle du Saint : c'est avant tout un don pour les autres. Dieu accorde donc la sainteté aux hommes pour le bien de l'Église, afin d'aider l'Église à avancer. C'est en effet d'abord l'Église qui est sainte, puisqu'elle porte en elle la mission de réaliser de manière concrète les enseignements reçus de Dieu, notamment à travers les écritures. Nous pouvons donc dire que l'Église est un des lieux les plus manifestes de l'exercice de la sainteté, et que son autorité est par conséquent sainte lorsqu'elle s'applique avec humilité à l'exercice de la Parole divine. Et, bien entendu, au sein de l'Église, certains enfants reçoivent telle ou telle grâce particulière, pour le bien de tous, et ce sont eux que l'on appelle les Saints. Penser un Saint tout seul et isolé serait donc en contradiction avec le lieu même de la sainteté, l'Église, qui est le lieu de la rencontre avec Dieu, le trois fois Saint. Il est donc important pour nous de revenir à cette dimension communautaire de la vie chrétienne, puisque l'autorité ne peut se manifester que dans le cadre d'une relation.

Le Saint fait donc figure d'autorité par Dieu et pour le bien des hommes. Il en découle que le désir de sainteté que l'on peut avoir, qui peut grandir au fur et à mesure que l'on se rapproche de Dieu, doit être aussi un désir de s'approcher des hommes que l'on rencontre, pour les servir, très simplement, de mille manières. Car l'autorité du Saint se manifeste avant tout par le service, par la mise au service de Dieu et donc de l'humanité de leur personne même.

Il y a certes les cas un peu particuliers de la vie monastique, où une solitude est consentie, mais il ne faut jamais oublier que cette solitude est toujours une solitude d'intercession. « Un moine ne s'enferme pas pour se retirer du monde, il se retire pour porter le monde, ce qui est tout à fait différent »[3]. Lorsque le moine ou la moniale choisissent de se retirer du monde, c'est pour être plus unis au monde qu'ils le font, afin de pouvoir le porter dans la prière. Cet amour du monde et non pas son rejet se manifeste de manière concrète par l'accueil des monastères, où il est toujours possible d'aller se ressourcer.

Le Saint se met donc au service de l'humanité. Mais cette mise au service se manifeste des manières les plus diverses, comme si chaque Saint venait accomplir un point particulier de la volonté divine, pour un besoin particulier. Certains Saints sont ainsi venus instituer des ordres monastiques ou religieux, comme par exemple Saint Benoît, Saint Bruno qui fonda l'ordre des Chartreux, ou bien encore Saint François d'Assise. Nombre d'entre eux nous ont aussi laissé des écrits qui nous aident à mieux comprendre la parole du Christ, à voir comment il agit sur nos vies, et ce qu'il attend de nous : c'est ainsi que les *Confessions* de Saint Augustin sont non seulement pour tout chrétien mais encore pour toute l'humanité une source de réflexion perpétuelle sur l'homme dans son rapport à Dieu. C'est ainsi que Sainte Thérèse de l'enfant Jésus continue à rayonner et à parler directement à nos cœurs, à nous émouvoir. Car la puissance du Saint agit comme un rayonnement perpétuel, puisque leurs actes et leurs paroles continuent d'agir sur nous bien après leur mort, à l'image du Christ et de la Bible.

« Il s'est penché sur sa pauvre servante »

Si l'on se penche quelques instants sur la figure de la Sainte Vierge, on remarque que sa sainteté est assez particulière, assez unique en son genre. L'Évangile nous présente Marie comme la femme du silence et de la discrétion, elle disparaît complètement derrière son fils, constituant ainsi le véritable berceau dans lequel la parole de Dieu a pris place. Son silence n'est dès lors pas vide de sens, mais exprime son attention à une parole, la parole du fils de Dieu. Elle représente ainsi en quelque sorte l'image de la Sainte parfaite, qui s'est donnée au point de porter le fils de Dieu.

Mais de quelle nature est la perfection de la Vierge Marie, qui lui confère une puissance infinie ? Celle-ci est bien contraire au sens qu'on lui attribue généralement. Marie est en quelque sorte très pauvre, très simple, très humble, et en même temps on peut dire aussi qu'elle est parfaite. La perfection ne signifie pas, pour un Saint, l'absence de besoin des autres, mais plutôt l'ouverture parfaite et entière à Dieu. « Marie est le signe par excellence de la perfection, et la sainteté est une perfection, une perfection qui consiste précisément à être totalement ouverts à l'alliance avec l'autre, et cet autre étant Dieu lui-même qui décide de vivre avec nous, et qui nous permet à nous de vivre avec lui »[4]. La perfection de Marie, à l'instar de laquelle se définit la perfection du Saint, est une perfection de communion, de charité et d'amour. Il n'y a pas de terme à cette série, l'amour grandit et ne cesse de grandir ; la perfection du Saint ne signifie donc pas absence possible de croissance, mais plutôt croissance perpétuelle, dans une direction qui nous dépasse, nous poussant toujours au-delà de nous-mêmes.

[3] « Question de Foi », Radio Notre Dame, semaine du 26 octobre 2009

[4] « Question de Foi », Radio Notre Dame, semaine du 26 octobre 2009

L'appel universel à la Sainteté

Tout ceci nous montre bien que le Saint est celui qui a été choisi par Dieu. Cela peut nous sembler une forme d'éloignement entre nous et les Saints. Mais l'histoire de leur vie nous montre aussi que Dieu s'adresse aux hommes les plus humbles et divers : aux enfants, aux pécheurs, aux gens simples, tout comme aux gens instruits, à ses ministres. On pourrait donc dire qu'il n'y a pas d'hommes prédestinés à être Saints. Le Seigneur prédestine non seulement certaines personnes, mais il appelle tous les hommes qu'il a créés à la Sainteté, et cet appel s'enracine dans son projet originel pour chacun. Nous avons tous été créés à son image et à sa ressemblance, une image certes abîmée, notamment par le péché, mais son projet originel demeure le même : permettre à tout homme que cette image idéale soit restaurée dans son intégrité. Il nous faut donc reprendre l'expression du Concile Vatican II, « l'appel universel à la Sainteté », qui doit non pas nous décourager devant l'ampleur de la tâche, mais constituer pour nous un horizon d'attente et d'espoir. La puissance de la sainteté, c'est aussi la force de l'appel qui s'adresse à nous tous et auquel seulement certains parviennent à répondre, seulement les plus belles fleurs, d'où leur force, d'où la lumière qu'ils apportent.

Sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse de Lisieux

L'Église ne canonise en effet que quelques personnes. Je voudrais donc à présent vous donner quelques renseignements à propos des procédures de canonisation. Les actes de béatification et de canonisation ont pour but de proposer en exemple au peuple chrétien le témoignage d'un des membres défunts de l'Église et d'autoriser ou de prescrire un culte public en son honneur. Ce culte public se traduit par l'attribution d'un jour de fête au calendrier avec honneur plus ou moins solennel rendu au saint ou au bienheureux pendant l'office et la messe du jour de sa fête. Il se traduit aussi par la possibilité d'exposer des images et des reliques dans les églises. Les deux actes de béatification et de canonisation se distinguent par le degré d'extension du culte public. La béatification est un préliminaire à la canonisation. La béatification et la canonisation ne sont décidées qu'au terme d'une procédure rigoureuse. Dès les premiers siècles du christianisme, afin de faire cesser les abus qui s'étaient multipliés tant les saints étaient populaires, les évêques s'étaient réservé le droit de déclarer qui pouvait être

reconnu comme saint ; au XII^e^siècle, dans le même souci, le Pape Alexandre III restreignit ce droit au seul souverain pontife, et au XIII^e^, Innocent III en définit les règles. Celles-ci connurent diverses réformes au cours des siècles, la dernière ayant été apportée par Jean-Paul II avec la Constitution apostolique du 25 janvier 1983 (*Divinus Perfectionis Magister*), destinée à simplifier la procédure et à y associer davantage les évêques.

Deux ordres de faits doivent être démontrés pour aboutir à une béatification ou une canonisation.

D'une part, le rayonnement spirituel du Serviteur de Dieu après sa mort : c'est à la fois un signe de sa participation à la sainteté de Dieu et l'assurance que son exemple est accessible et bienfaisant au peuple chrétien ; les miracles qui peuvent lui être attribués revêtent à ce titre une grande importance. D'autre part, son martyre ou ses vertus chrétiennes ; le martyre, c'est-à-dire la mort subie par fidélité à la foi, est le suprême témoignage que peut donner un chrétien, et il suffit à le rendre exemplaire quand bien même le reste de sa vie ne l'aurait pas été ; quant aux vertus chrétiennes, elles sont, en l'absence de martyre, la marque d'une foi vivante et la démonstration que la sainteté n'est pas inaccessible à l'homme. La procédure est celle d'un procès canonique, comportant une demande de canonisation, une enquête poussée, et la décision finale du Pape[5].

S'il semble très difficile de se faire reconnaître comme Saint, cela n'empêche pas la sainteté d'être à la portée de tous. Et si l'Église a jugé bon d'instituer certains cultes en leur honneur, c'est parce qu'il y a dans la résurrection continuité entre vie et mort, vie éternelle avant la mort même : de même qu'ils ont intercédé pour les hommes durant leur vie, de même ils vont continuer à le faire une fois auprès de Dieu. L'autorité du Saint est donc à voir à la fois comme une lumière, comme une promesse, et comme une source de confiance.

Pourquoi honorer un Saint, le fêter, le prier ?

Ayons donc l'humilité de reconnaître en certaines vies une lumière pour notre vie, pour toute vie, sans jamais oublier que c'est pour la gloire de Dieu que ces dons se sont manifestés chez certaines personnes, chez ceux que l'on appelle les Saints. Ils portent en effet en eux une « puissance contraire à tout pouvoir », qui est celle de l'amour, que nous portons tous, mais que parfois nous hésitons à assumer totalement. Il est difficile de s'investir jusqu'au bout, de se donner, mais heureusement certaines personnes y parviennent, constituant des exemples bouleversants qui nous éclairent sur nous-mêmes, « sur ce que nous aurions pu être, et ce que nous pourrions encore devenir » [6]. Tâchons donc, pendant cette période de l'Avent, de prêter attention à l'appel que Dieu nous adresse ; « appuyés sur la promesse de Dieu, sans hésitation ni incrédulité, mais avec une foi puissante, rendons gloire à Dieu, certains que tout ce que Dieu a promis, il est assez puissant ensuite pour l'accomplir »[7].

R.F.B.

[5]Encyclopédie Theo, Droguet et Ardant/Fayard, 1998
[6]Stéphane Barsacq, *op. Cit.*
[7]Rom, IV, 20-21

Et auctoritas habitavit in nobis

la liturgie comme présence réelle de l'autorité divine

Franz Dolveck

Le recours à l'argument d'autorité était, si l'on en croit les Écritures et particulièrement l'Évangile, chose couramment admise dans le judaïsme antique et aucunement suspecte de facilité et d'étroitesse d'esprit ; c'était au contraire la preuve du respect à porter aux Anciens et la garantie que, Dieu guidant son peuple, ce dernier ne saurait errer en suivant les voies ouvertes jadis. Le catholicisme, en introduisant et développant une philosophie de l'Histoire, ce que n'avait pas fait le judaïsme, en révélant sous l'action du Saint-Esprit la progression de l'Église vers la gloire future et l'avancée des âmes vers le salut, a pu sembler introduire un bouleversement, rejetant des fondements sûrs reçus de la Synagogue ; ce serait pourtant oublier un peu facilement qu'un saint Jacques, cousin du Seigneur, comme premier évêque de Jérusalem conserva avec respect les usages liturgiques juifs ; certains spécialistes ont émi l'hypothèse que saint Jean l'Évangéliste aurait été prêtre[1] ; si la référence au judaïsme n'est pas le domaine de compétence de saint Paul, il fonde néanmoins tout son discours sur le Christ, Verbe incarné, autorité éminemment plus sûre, plus « garante » que les traditions juives, pourtant très respectables : *Tradidi vobis in primis quod et accepi*[2], « Je vous ai transmis ce que j'ai reçu » : étrange profession de foi pour un novateur !

L'incompréhension générale dont souffre aujourd'hui la liturgie repose exclusivement sur une méconnaissance de la notion d'autorité, fondement du judaïsme antique et plus profondément encore du catholicisme. Cette autorité peut être celle d'une tradition, très ancienne – juive – ou au contraire plus récente que l'Incarnation[3] – chrétienne – ou bien celle de l'Écriture ; il est d'autant plus difficile, presque deux mille ans après la première Messe, celle du Jeudi saint, de pénétrer les entrelacs qui unissent liturgie et émanation de l'autorité, que la liturgie elle-même est devenue une autorité, étant un élément majeur de la Tradition ; mais c'est une autorité fondée sur le Christ, par la transmission du Collège apostolique puis épiscopal, et son origine divine la divinise elle-même dans l'exacte mesure où l'Église dont elle est la fonction majeure est divine[4].

L'origine de toute la liturgie, doit être recherchée au soir du Jeudi saint ; mais c'est moins une source qu'un premier exemple, la source véritable étant le sacrifice du Seigneur sur la Croix, le lendemain.

---

[1] Voir par exemple l'*Apocalypse de Jean*, trad. et notes de Claude TRESMONTANT, 2e éd., Paris, 1993, p. 87. Un Jean était connu dans l'entourage du grand prêtre, cf. Ac. 4, 6, ce qui pourrait expliquer Joh. 18, 15.

[2] I Cor. 15, 3.

[3] Ce n'est pas le lieu, sur le point de traiter de l'autorité en liturgie, de faire ou refaire un exposé des sources de la Révélation ; nous rappellerons simplement que, au même titre que les Écritures, la Tradition, celle qui prend une majuscule, est cette source, sur la foi des paroles du Christ lui-même, qui a promis de nous envoyer l'Esprit-Saint qui nous enseignera toutes choses et nous fera ressouvenir de tout ce qu'il a nous a dit (Joh. 14, 6).

[4] Ne pouvant sans risque m'aventurer dans le domaine oriental, j'en limiterai les investigations à la liturgie romaine ; la messe prend, à l'intérieur de ces limites, une place envahissante qu'on comprendra aisément.

Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis : « Cela, à chaque fois que vous le ferez, c'est selon mon exemple que vous le ferez. » Tous trop habitués à ces paroles sacrées, nous ne réfléchissons plus à son sens. Toute la difficulté repose sur la compréhension du mot « memoriam » et toute hérésie eucharistique se fonde sur une compréhension anachronique du mot. L'idée de mémoire du passé, dans les langues anciennes, n'est certes pas un souvenir gratuit, ce n'est pas une commémoration avec fleurs et drapeaux, discours interminable et défilé militaire ! On trouve au livre X de l'Enéide un passage qui montre bien à quel point cela est concret :

> Nunc conjugis esto
> Quisque suae tectique memor ; nunc magna referto
> Facta, patrum laudes. Ultro occurramus ad undam,
> Dum trepidi, egressisque labant vestigia prima.

C'est le moment de penser chacun à son épouse et son toit, le moment de reproduire des actes à la gloire de nos pères. C'est à nous à courir sus à l'onde pendant qu'ils s'agitent et qu'au débarquement chancellent leurs premiers pas[5]. Deux types de *memoriae* sont évoqués : le premier est dans le présent, il est plus une évocation qu'un souvenir ; le second en revanche montre que le souvenir du passé n'est en aucun cas une pieuse pensée : il s'agit de renouveler, de réactualiser la gloire des Anciens. Ainsi, lorsqu'un général romain cherche à galvaniser ses troupes en leur rappelant les hauts faits de leurs pères, il ne les invite pas à une réunion autour du monument aux morts assortie d'une minute de silence, mais bien à se montrer à la hauteur d'un si grand héritage, à l'égaler et, pourquoi pas, à le dépasser. C'est quelque chose d'extrêmement concret. De la même manière, le Christ, ordonnant à ses apôtres de *faire cela en mémoire de lui* ne leur ordonne pas de se réunir tous les huit jours pour se lamenter sur le fait que rien ne va plus ma bonne dame et qu'ya plus d'jeunesse ! Il leur ordonne très concrètement de refaire selon son modèle ce qu'il vient d'accomplir et leur promet que ce pain et ce vin qu'ils consacreront seront son Corps et son Sang, sans quoi tout cela n'aurait pas de sens, à proprement parler. Se souvenir, au sens moderne, de Dieu éternel et tout puissant est absurde à moins de conclure à sa mort ; tout au plus peut-on, dans ce sens, se souvenir de Nietzsche …

Accipite, et bibite ex eo omnes : hic est enim calix Sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum : ce Sang *sera* versé, le lendemain – il s'agit bien d'un futur ; ainsi, la sainte Cène est le renouvellement (et non la *mémoire*) de ce qui sera accompli le lendemain sur la Croix : par avance et de manière sacramentelle, le Christ livre en nourriture aux hommes de bonne volonté le Corps qu'il livrera sous peu en pâture aux prêtres, aux gouverneurs, aux foules haineuses. Ainsi, dire que la messe est le « mémorial » de la Cène est une erreur assez grossière ; il ne s'agit bien sûr nullement de diminuer la valeur de cet ultime repas, mais de le réorienter à sa fin, qui est la Croix : la sainte Cène est, comme la messe, la réactualisation non sanglante du Sacrifice du Calvaire ; et cette définition, dogmatique, est philologiquement logique[6].

[5] VIRG. *Aen.*, X, 280-283 ; les habitués auront reconnu la traduction, que je dois à M. Le Gallo…

[6] *Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara Crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium exstinguendum non erat (Heb. 7, 24-27), in Cœna novissima,* qua nocte tradebatur *(I Cor. 11,13), ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in Cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie commituntur, peccatorum applicaretur :* sacerdotem secundum ordinem Melchisededch se in aeternum *(Ps. 109,4) constitutum declarans, Corpus et Sanguinem suum sub speciebus*

Le sacrifice est le fondement de tout culte ; ce n'est pas cela qui distingue le catholicisme des autres religions, mais plutôt la doctrine contenue dans l'Épître aux Hébreux. Comme toute religion, le catholicisme est sacrificiel : *Le Christ entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle* (Heb. 9, 12), mais ce sacrifice est unique et absolument non reproductible, n'en ayant d'ailleurs nul besoin : *Ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même à plusieurs reprises, comme fait le grand prêtre qui entre chaque année dans le sanctuaire avec un sang qui n'est pas le sien, car alors il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la fondation du monde. Or c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice* (Heb. 9, 25-26). Cela posé, le principe même de perpétuer ce sacrifice semblera contraire à la volonté divine, et la messe sera alors une création humaine dépourvue de la moindre autorité, de la moindre garantie – ce qui est la même chose. L'originalité du catholicisme réside dans l'idée que ce sacrifice, absolument unique et non reproductible, se perpétue dans l'éternité jusqu'à la fin des temps ; la messe n'est donc en aucune façon un renouvellement, ce qui est impossible, mais, selon l'expression de saint Thomas, une réactualisation, ce qui correspond très précisément à l'idée antique de *memoria* : tout comme les soldats romains réactualisaient la gloire de leurs ancêtres, le sacerdoce réactualise le sacrifice du Christ et réalise ainsi, très concrètement, l'ultime parole du Christ dans l'Évangile de saint Matthieu : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* ; le Christ n'est pas avec nous que spirituellement : sa chair, c'est-à-dire l'union de son âme et de son corps, nous est rendue présente, et il est ainsi non seulement avec nous, mais en nous. La messe permet de rendre effective cette présence divine et d'appliquer les mérites du sacrifice aux fidèles, vivants et morts. Elle est enfin, par son principe, la seule digne manière de louer Dieu, nul ne pouvant en la matière surpasser le Christ.

C'est l'un des caractères les plus marquants du catholicisme d'être une religion extrêmement concrète ; voulant embrasser l'homme dans sa totalité, les affaires de l'âme et de l'esprit y sont toujours fondées sur la connaissance matérielle immédiate, et qui nous est la plus naturelle. Á ce titre, lorsque le Seigneur dit qu'il est au milieu des deux ou trois qui

panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earundem rerum symbolis Apostolis (quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat), ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerent, praecipit per haec verba : Hoc facite in meam commemorationem, *etc. (Luc. 22,19 ; I Cor. 11, 24), uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit.* Conc. Trid., sess. 22, cap. 1 (Denzinger, 1740), repris par le Catéchisme de 1992 au n° 1666.

sont réunis en son nom[7], il faut probablement y voir une référence directe à la messe, selon l'enseignement continuel des Pères sur ce verset. Le cas de la messe dite « privée » se résout ainsi par la communion des saints, qui assure une sorte d'*interim* de la présence ecclésiale (nullement nécessaire en soi à la validité de la messe) et permet l'application des mérites du Sauveur au monde entier et en particulier à ceux pour qui la messe est dite.

Cela est d'autant plus vrai que, à proprement parler, la personne du prêtre n'est pas présente au moment de la consécration : agissant *in persona Christi,* c'est le Christ lui-même qui accomplit l'unique sacrifice et transforme substantiellement les espèce du pain et du vin ; en somme, la doctrine catholique fait intervenir directement et uniquement le Christ, souverain prêtre, à chaque messe : elle en appelle systématiquement à l'autorité la plus haute et s'en remet à elle, ce qui fait que l'autorité sacrificielle sur laquelle se fonde la messe se retrouve être l'autorité qui est la finalité de cette même messe.

Le mandement de la célébration eucharistique fut d'abord confiée aux apôtres, choisis, élus, appelés par le Christ lui-même ; bien conscients eux-même de l'importante mission qui leur était confiée, il leur sembla essentiel de pallier le manque causé par la perte de Judas et choisirent alors Matthias (Act. 1, 15-26) : la transmission de la foi et la perpétuation du sacrifice était en effet leur première priorité ; à ce mode « ordinaire » d'élection se superpose la vocation directe de saint Paul (Rom. I, 1) ; dans les deux cas, c'est toujours Dieu qui choisit ses ministres. Le collège apostolique transmit ses pouvoirs à ceux qui prirent le nom d'évêques et qui furent pendant assez longtemps les seuls liturges : Le Pasteur d'Hermas indique que l'eucharistie ne doit pas avoir lieu sans l'un d'eux. Puis, le nombre des fidèles augmentant, les communautés se multipliant, et l'Église bénéficiant d'un statut bien plus favorable, il fallut prendre en compte l'éloignement géographique et, tout comme le pouvoir de baptiser, celui de dire la messe fut délégué aux prêtres, qui à l'origine n'avaient pas cette fonction. La trace en reste dans la liturgie de la messe solennelle pontificale : le diacre et le sous-diacre ont une fonction liturgique, mais pas le prêtre en tant que tel.

Cependant, ce pouvoir doit être autorisé, au sens plein du mot, et nécessite donc d'être transmis ; tout comme le Christ l'a transmis aux apôtres, ils l'ont eux-même transmis aux évêques, qui l'ont finalement transmis aux prêtres ; tout cela crée des filiations, des lignées sacerdotales et épiscopales, par l'ordination et le sacre ; ces arbres généalogiques sacerdotaux remontent très loin dans le temps. Il sembla nécessaire également de maintenir en fait et en droit une autorité sur le prêtre, ce qui se fait par l'incardination actuellement. La communion ainsi créée était autrefois manifestée par le *fermentum,* au moins à Rome : il s'agit d'une partie des saintes Espèces consacrées par le pape qui était envoyée à chaque cardinal – nous dirions aujourd'hui curé – pour être mêlée aux Espèces qu'il consacrerait lui-même. De nos jours, de manière abusive, certains voient dans la concélébration la manière de manifester cette communion mais c'est un usage non attesté par la Tradition de l'Église et une interprétation abusive des textes y relatifs du second concile du Vatican[8].

La messe, par sa transmission hiérarchique, rend présente l'autorité ecclésiale et l'autorité divine. La célébration de la messe par le curé de campagne, sautant tous les degrés jamais conçus, rend présente la source de toute autorité qui est le Christ, appelle au secours d'un peuple celui qui en est l'unique garant ; ce pouvoir d'invocation se conclut nécessairement et obligatoirement par un heureux succès, ce qui faisait dire au saint Curé d'Ars que Dieu s'est créé l'obligation d'obéir au prêtre qui redit après son Fils les paroles consécratoires,

[7]Matth. 18, 20.

[8]Const. apost. *Sacrosanctum Concilium,* nº 57 : les cas sont strictement limités et, en outre, le Â§2, 2 rappelle qu'elle ne saurait jamais être obligatoire.

et que le Christ, se soumettant à nouveau à des hommes, revit la soumission du Vendredi saint jusqu'à la dernière messe. Cependant, ce pouvoir effectif est transmis par l'ordre et si l'Église n'en est que dépositaire, elle en garantit par la communion hiérarchique la validité et s'engage elle-même entièrement dans cette action liturgique, au point de pouvoir suppléer par sa propre autorité, par son essence divine, aux faiblesses d'une personne donnée, fût-elle ordonnée. *Ecclesia supplet :* la divinité de l'Église fait sa force au-delà de la faiblesse humaine de ses membres et le Christ, qui a voulu soumettre sa Présence réelle à la seule volonté du célébrant – car c'est l'intention seule, et donc la volonté, qui est nécessaire chez un ministre ordonné – a voulu cependant que cette faiblesse apparente ne soit que le révélateur de la toute-puissance divine dont l'action efficace dépasse les limitations humaines.

F.D.

L’autorité en question

L'Église et la liberté religieuse

Amaury Freslon

La liberté est un système de déférence.
La liberté est un système de courage.
La liberté est la vertu du pauvre.
C. PÉGUY, *L'argent.*

Introduction

La liberté religieuse est parmi tous l'un des sujets les plus difficiles à aborder pour un catholique. Il est impossible de passer sous silence la longue période durant laquelle l'Église a lutté avec un certain acharnement contre l'idée même de liberté religieuse. Ces « errements » que reconnaît le second concile du Vatican, doivent être assumés comme une partie de l'histoire de l'Église malgré la douleur qu'ils peuvent nous causer quand nous les regardons.

Cependant, il est essentiel d'y prêter attention pour comprendre les raisons de cette attitude et pouvoir les critiquer plutôt que de les balayer d'un revers de main. En effet, si l'enseignement de l'Église sur le sujet ne manque pas de choquer aujourd'hui, on ne peut nier qu'il s'appuie pourtant sur une réflexion prolongée, loin de la caricature de despotisme obscurantiste qu'on voudrait y voir.

Ceci étant dit, il ne suffit pas non plus de brandir la déclaration *Dignitatis humanae* du concile Vatican II pour résoudre une question aussi délicate que celle de la liberté religieuse, question dont certains aspects demeuraient problématiques même pour les plus ardents défenseurs de la déclaration. Le texte conciliaire est lourd de conséquences, mais pas autant qu'on veut parfois le faire croire. De plus, il demande à être considéré dans l'ensemble de l'œuvre du concile qui a développé un esprit véritablement autonome nécessaire à sa compréhension.

Le but de cet article n'est pas de fournir une étude théologique des textes : d'excellents ouvrages ont été écrit sur le sujet par des gens très compétents[1]. Le but n'est pas non plus d'étudier systématiquement l'évolution historique de la pensée de l'Église sur la liberté religieuse. Il s'agit plutôt ici de placer en regard ces différentes positions doctrinales et de s'intéresser au changement de point de vue théologique, assez radical, dont elles témoignent.

Cet article fait partie d'un Sénevé qui se veut une réflexion sur l'autorité. Nous allons donc tenter de montrer comment la problématique du rapport entre l'Église et la vérité, du point de vue de l'autorité, peut fournir une illustration de l'antagonisme entre les enseignements de l'Église en matière de liberté religieuse au XIX^e^ et au XX^e^ siècle. L'étendue du sujet

[1] Voir notamment Armogathe (J.R.), dir., *Pie IX, Quanta Cura et le Syllabus*, Paris, Pauvert, 1967 .

nous pousse à des restrictions, nous introduirons donc d'abord la position de l'Église au XIX^e^ siècle en nous concentrant plus sur Grégoire XVI que sur Pie IX (il y a déjà tant à dire). Puis nous nous intéresserons à la constitution conciliaire *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, en tentant d'en montrer les principales différences avec les doctrines précédentes, tout en gardant un regard critique sur la portée du texte.

L'Église durant le XIX^e^ siècle

Pour bien comprendre l'enseignement doctrinal des papes du XIX^e^ siècle sur la liberté religieuse, il est nécessaire d'aborder des questions plus générales et de préciser le contexte historique de la parution de leurs écrits.

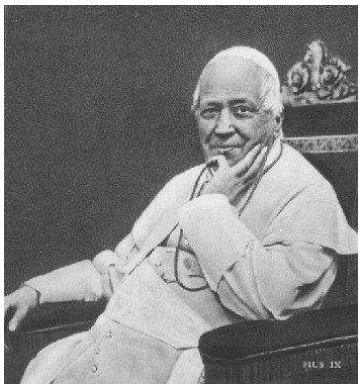
En 1846, Pie IX (1846-1878) succède à Grégoire XVI à la tête de l'Église. Il est principalement connu pour son encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*[2] qui l'accompagnait. Ces deux textes extrêmement conservateurs lui valent souvent d'être réduit à l'image d'un infâme réactionnaire représentant à lui seul de tout ce qui a pu être reproché à l'Église au XIX^e^ siècle. Il fut pourtant, durant la première partie de son pontificat, l'un des papes les plus révolutionnaires que l'Église ait connu, et il est nécessaire de jeter un coup d'œil aux évènements qui ont agité l'Italie et l'Europe à l'époque pour comprendre ce qui a pu provoquer un tel raidissement de ses opinions.

Ouvert aux idées libérales et apprécié des patriotes italiens, Pie IX bénéficie d'une forte popularité en Italie et même en Europe au moment de son élection. Il ne déçoit d'ailleurs pas ces espérances puisqu'il commence par décréter une amnistie pour les détenus politiques des États pontificaux, adoucir la censure et établir une *consulta* composée de laïques chargés de lui communiquer les désirs de la population et d'aider à l'établissement des lois. Rapidement, il fait établir une « constitution communale civile » et un conseil d'état. Ces réformes sont accueillies avec enthousiasme par les nationalistes italiens, donnant de l'essor au mouvement « néo-guelfe » réclamant une unification des États italiens sous l'autorité du pape. En Europe, les progressistes et les libéraux voient dans ces réformes des signes plus qu'encourageants et n'hésitent pas à exprimer leur sympathie envers Pie IX[3].

Mais en 1848, Charles-Albert, roi de Piémont, tente de s'emparer des territoires italiens contrôlés par les troupes autrichiennes. Au nom de la juste lutte pour la libération de l'Italie, il demande l'aide du pape. Celui-ci hésite quelque temps puis refuse, afin de ne pas se brouiller avec la très catholique Autriche. Il est immédiatement dénoncé par les patriotes comme traître à la cause de l'Italie, et la prise des États pontificaux devient l'un de leurs principaux objectifs. Le 15 novembre, le chef du gouvernement du Saint Siège est assassiné et des insurgés proclament la République romaine. Assiégé dans son palais du Quirinal, Pie IX est obligé de s'enfuir. Les patriotes réquisitionnent alors, parfois avec violence, les biens des églises et des couvents. Pendant ce temps, le pape obtient l'aide de la France dont les troupes occupent Rome en juillet 1849. Ce n'est que l'année suivante qu'il rentre à Rome et reprend la tête de ses états, qu'il perdra définitivement en 1870.

[2]Le Syllabus (résumé) est une liste de 80 erreurs condamnées par le Saint Office, liste ensuite approuvée par le pape.

[3]Pour la petite histoire, Victor Hugo fit un vibrant éloge de Pie IX à la chambre des pairs le 13 janvier 1848 : « Il [Pie IX] a posé l'idée d'émancipation et de liberté sur le plus haut sommet où l'homme puisse poser une lumière. »



Le Pape Pie IX

Après ces années mouvementées, Pie IX change radicalement de position vis-à-vis des idées libérales qui ont selon lui mené aux évènements des années 1848-1850 :

> « Vous êtes les premiers à savoir, vénérables frères, qu’à peine avions-nous été élevé à cette chaire de Pierre, par un secret dessein de la Providence Divine et sans aucun mérite de notre part, nous avons vu pour la plus grande douleur de notre âme une tempête vraiment effroyable soulevée par tant de doctrines perverses. Nous avons vu les maux les plus accablants, qu’on ne déplorera jamais assez et que tant d’erreurs ont attirés sur le peuple chrétien. »[4]

Il met donc en place une politique répressive et s’entoure de personnalités parmi les plus conservatrices de l’époque. Après une longue période de réflexion, il donne une contenu fixe à l’ensemble de sa ligne doctrinale : c’est l’encyclique *Quanta cura* accompagnée du *Syllabus* c’est-à-dire du résumé des erreurs modernes que le pape condamne. S’attaquant au naturalisme et au rationalisme, Pie IX poursuit l’enseignement de son prédécesseur Grégoire XVI sur l’indifférentisme tout en l’actualisant. Comme on le voit dans la citation suivante :

> « Ils [les tenants des idées libérales] ne craignent pas de soutenir cette opinion, funeste au maximum pour l’Église catholique et le salut des âmes, que notre prédécesseur Grégoire XVI, d’heureuse mémoire, qualifiait de « délire » : la liberté de conscience et de culte est un droit propre à chaque homme. »[5]

Il ne prétend pas renouveler le discours sur le problème de la liberté religieuse, et c’est la raison pour laquelle nous allons nous intéresser à l’enseignement de Grégoire XVI sur le sujet.

Grégoire XVI et l’indifférentisme

Grégoire XVI est élu pape en 1831, dans une Europe en plein changements, changements qui s’effectuent souvent au détriment de l’Église tant au point de vue matériel qu’au point de vue des idées. L’existence même des États pontificaux irrite et le pape est obligé de faire appel à l’Autriche pour préserver leur intégrité au prix d’une dure répression. Quant à l’autorité du pape et de la curie, elles sont de plus en plus contestées jusque dans les rangs du clergé. L’autorité des princes est elle aussi contestée, et l’on réclame de plus en plus la liberté de la presse (c’est-à-dire la possibilité pour chacun de faire publier ses écrits, quel qu’en soit le

[4] Encyclique Quanta cura, Pie IX, 8 décembre 1864.
[5] Ibid.

sujet, et sans aucune censure). Ces diverses revendications se retrouvent et s'unissent dans un combat général pour la « liberté de conscience », concept qui, s'il n'est pas tout à fait nouveau, devient alors le cheval de bataille des adversaires du catholicisme.

À la source de la plupart de ces « maux », Grégoire XVI voit *l'indifférentisme*, une idée de plus en plus répandue à l'époque selon laquelle « on peut, par une profession de foi quelconque, obtenir le salut éternel de l'âme, pourvu qu'on ait des mœurs conformes à la justice et à la probité[6]. » Décidant qu'il doit réagir de façon radicale à cette doctrine, le pape se livre à une violente charge contre l'ensemble des idées libérales de l'époque : c'est l'encyclique *Mirari vos*, rédigée en 1832. Abordant le problème de la liberté de conscience, Grégoire XVI écrit :

> « De cette source empoisonnée de l'indifférentisme, découle cette maxime fausse et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience. »[7]

Nous allons tenter de voir comment il parvient à cette affirmation. Le point de départ est, comme nous l'avons dit, l'indifférentisme. Pour le pape, il s'agit d'une remise en question de l'autorité de l'Église, ou plus précisément de son autorité en matière de salut. En effet si c'est bien Dieu qui sauve, si le sacrifice du Christ est bien l'acte qui permet notre salut, c'est à l'Église que le Christ a voulu confier la tâche d'offrir ce salut aux hommes. Il s'agit là d'une vérité fondamentale de la foi catholique qui est toujours d'actualité, comme en témoigne l'extrait suivant de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* :

> « Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique à qui le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes, lorsqu'il dit aux apôtres :« Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. » (Mt **28** 19–20). »[8]

Cependant, il est moins évident de déterminer quels moyens a l'Église pour assurer sa mission. Le Christ lui confie-t-il une autorité supérieure à toutes les autres autorités humaines ? Lui confie-t-il une autorité uniquement spirituelle ? Dans ce cas, que signifie précisément autorité spirituelle ? Quel rapport doit-elle entretenir avec les autorités temporelles ?

L'autorité de l'Église et la vérité

Reformulons cette question dans l'optique que nous nous sommes fixée dans l'introduction de cet article. L'Église ne fait que proclamer et transmettre la vérité. Elle guide ses membres dans l'approfondissement de cette vérité. Mais cette vérité, révélée par Dieu, est-elle soumise à l'Église pour autant ? Dispose-t-elle de sa propre autorité, qu'il faut alors situer par rapport à celle de l'Église ? Nous aimerions montrer que sur ce point précis l'antagonisme entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle est particulièrement visible.

Le point de vue qui sous-tend l'enseignement de Grégoire XVI est le suivant : l'Église a toute autorité pour établir et maintenir la vérité en tout lieu, c'est là le sens même de sa mission. La question d'une autonomie ou d'une autorité particulière de la vérité ne se pose

[6] Encyclique *Mirari vos*, Grégoire XVI, 15 août 1832.
[7] Ibid.
[8] Concile Vatican II, déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*.

guère, elle a été remise à l'Église en même temps que les moyens nécessaires pour la faire reconnaître à tout le monde. Autrement dit, elle doit tout mettre en œuvre pour que chacun connaisse la vraie foi et y adhère pleinement.

Le Pape Grégoire XVI

Une telle conception de la mission de l'Église implique une immense responsabilité pour les catholiques, et particulièrement pour le pape. En effet, chaque personne qui tombe dans l'erreur est un échec de l'Église dans sa mission de mener tous les hommes à la vérité ! Pie IX le dit clairement, lorsqu'il condamne l'idée de « liberté de perdition »[9] et justifie sa politique :

> s'il est permis à toutes les convictions humaines de décider de tout librement, il n'en manquera jamais pour oser résister à la vérité et faire confiance au verbiage d'une sagesse toute humaine. On sait cependant combien la foi et la sagesse chrétienne doivent éviter cette vanité si dommageable, selon l'enseignement même de Notre Seigneur Jésus-Christ. »[10]

Pie IX répond en fait à une question plus précise que la précédente, celle de la liberté de l'erreur. Peut-on en effet comme certains, y compris dans les rangs du clergé, le prétendaient, laisser des doctrines fausses se propager ? Il s'agit là, comme nous le verrons, d'un point d'achoppement avec le concile Vatican II. Pour Grégoire XVI, la question est tranchée de façon nette, et illustrée par cette phrase de Saint Augustin qu'il cite :

> « Quelle mort plus funeste pour les âmes, que la liberté de l'erreur ! »[11]

Fort de cette maxime et surtout de la responsabilité qui en découle pour l'Église et pour lui qui en est le chef, le pape détaille les moyens à mettre en œuvre pour que personne ne puisse tomber dans l'erreur. C'est ainsi qu'il développe son point de vue, contesté dès la parution de l'encyclique *Mirari vos*, sur les idées et phénomènes sociaux contemporains. Nous n'aborderons ici que deux points.

Premièrement, la liberté religieuse, et même la liberté de conscience (pensée comme droit juridique des individus de se forger et de professer leurs propres opinions indépendamment de l'enseignement de l'Église) sont condamnées sans appel. Le magistère se voit donc doté d'une autorité absolue sur les consciences (ce que la reconnaissance des erreurs de l'Église par le concile Vatican II remettra en cause), et tous les moyens doivent être utilisés pour que

[9] L'expression est empruntée à Saint Augustin.

[10] Saint Léon (Lettre 164) cité par Pie IX dans l'encyclique *Quanta cura*, 8 décembre 1864

[11] Saint Augustin, *Lettre* 166 cité par Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari* vos, 15 août 1832.

les hommes ne puissent même pas avoir connaissances d'idées fausses afin de leur éviter de tomber dans l'erreur (c'est toujours ici la maxime de Saint Augustin).

Partant, Grégoire XVI s'en prend violemment à la liberté de la presse :

> « Liberté la plus funeste, liberté exécrable, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur et que certains hommes osent avec tant de bruit et tant d'insistance, demander et étendre partout. »[12]

Il fait même un éloge appuyé de la censure, de l'index et plus encore des autodafés. Il est difficile de ne pas sentir dans ces lignes l'effort désespéré d'un homme tentant de rétablir un ordre du monde, celui qu'il a toujours connu et qui donnait selon lui pleine satisfaction, qu'il voit disparaître inexorablement. Il s'agit là d'un aspect important du texte.

Deuxièmement, il tente de prendre appui sur l'État. En effet, pour accomplir cette tâche de mener tous les hommes à la vérité, l'Église a besoin d'une puissance temporelle. Pour le pape, l'autorité civile doit de toute façon être entièrement soumise à celle de l'Église. Il compte donc sur les princes non seulement pour assurer la stabilité politique et sociale des États mais aussi pour renforcer et soutenir la position de l'Église.

Cependant, il serait faux de dire qu'il compromet l'Église dans un marchandage ou un partenariat politique avec les États, il va beaucoup plus loin : il affirme que l'État doit être entièrement soumis à l'Église, au détriment éventuel de son propre intérêt. La citation suivante l'illustre particulièrement :

> « Au reste que les Princes nos très chers fils en Jésus-Christ favorisent de leur puissance et de leur autorité les vœux que nous formons avec eux pour la prospérité de la religion et des États ; qu'ils songent que le pouvoir leur a été donné, non seulement pour le gouvernement du monde, mais surtout pour l'appui et la défense de l'Église ; qu'ils considèrent sérieusement que tous les travaux entrepris pour le salut de l'Église, contribuent à leur repos et au soutien de leur autorité. Bien plus, qu'ils se persuadent que la cause de la foi doit leur être plus chère que celle même de leur empire, et que leur plus grand intérêt, nous le disons avec le Pape saint Léon, « est de voir ajouter, de la main du Seigneur, la couronne de la foi à leur diadème ». Établis comme les pères et les tuteurs des peuples, ils leur procureront un bonheur véritable et constant, l'abondance et la tranquillité, s'ils mettent leur principal soin à faire fleurir la religion et la piété envers le Dieu qui porte écrit sur son vêtement : « Roi des rois, Seigneur des seigneurs ». »[13]

L'enseignement de Grégoire XVI a souvent été pointé du doigt comme paradigme d'un catholicisme despotique et n'aspirant qu'à asservir les peuples. Il est vrai que son enseignement peut être qualifié de réactionnaire, mais on se trompe sur ses intentions. Il a mené une vraie réflexion sur l'autorité et la responsabilité de l'Église. Nous avons essayé de montrer que le cœur du problème se situe dans le rapport entre l'autorité de l'Église (et dans le définition même de cette autorité) et l'autorité de la révélation.

Au XX^{e} siècle, la vision de ce rapport sera complètement remise en question par un certain nombre de théologiens catholiques. La question de la liberté religieuse est une des plus importantes du second concile du Vatican. Le résultat sera un véritable tournant dans l'histoire de l'Église. Nous allons tout d'abord voir en quoi consiste le changement de position vis-à-vis de la liberté religieuse, puis aborder quelques unes des critiques qui ont été adressées à ce texte et des questions qu'il soulève.

[12] Encyclique *Mirari vos*, Grégoire XVI, 15 août 1832.

[13] Encyclique *Mirari vos*, Grégoire XVI, 15 août 1832.

De libertate religiosa[14]

Ouvert par Jean XXIII le 11 octobre 1962, le second concile du Vatican fut un événement majeur pour l'Église catholique, particulièrement au niveau doctrinal. Au cours du concile fut rédigée une déclaration conciliaire relative à la liberté religieuse, intitulée *Dignitatis humanae*[15] et sous-titrée *de jure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*[16].

Le simple fait qu'il s'agisse d'une déclaration conciliaire exprime assez bien l'ambiguïté du statut de ce texte, et surtout les difficultés à surmonter (ou les sensibilités à ménager) pour obtenir son vote[17]. C'est une déclaration dûment approuvée par le pape et les pères du concile, qui a par conséquent un caractère tout à fait officiel, mais ce n'est pas une constitution, un dogme ou un enseignement doctrinal. Les discussions et les débats qui ont mené à l'établissement de ce texte ont étés parmi les plus difficiles du concile. Il est en effet indéniable, comme nous allons le voir, que ce document constitue une « révolution dans la doctrine »[18].

Dans l'introduction du texte, les auteurs expriment l'importance des questions relatives à la liberté des personnes, particulièrement en matière religieuse. Ils placent ces questions, comme l'indique le titre, dans le champ de la dignité humaine. Soucieux d'affirmer la continuité de la tradition, sujet des plus vives critiques contre le concile à l'époque (et encore aujourd'hui de la part des intégristes), ils écrivent :

> « Considérant avec diligence ces aspirations [à la liberté religieuse] dans le but de déclarer à quel point elles sont conformes à la vérité et à la justice, ce Concile du Vatican scrute la tradition sacrée et la sainte doctrine de l'Église d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux. »[19]

Pourtant dès la première partie, le texte s'oppose radicalement aux propos que nous avons cités précédemment :

> « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. »[20]

[14] « De la liberté religieuse. » Il s'agit du titre du schéma conciliaire sur la liberté religieuse. La déclaration finale porte le titre *Dignitatis humanae*.

[15] « La dignité humaine. »

[16] « Du droit des personnes et des communautés à la liberté sociale et civile en ce qui concerne la religion. »

[17] Notons cependant que le vote fut loin d'être serré, comme beaucoup le craignaient, puisqu'il y eu 2208 voix pour et seulement 70 vois contre.

[18] L'expression est de Mgr Lefebvre, lors d'un des débats sur le texte.

[19] In *Dignitatis humanae*.

[20] Ibid.

Une session du concile Vatican II

Pouvons-nous à nouveau penser cette déclaration par rapport à l'indépendance et à l'autorité de la vérité ? Oui, nous pouvons même en cela voir le changement radical que constitue *Dignitatis humanae*. En effet, le concile Vatican II considère en quelque sorte la vérité comme indépendante, dans son rapport aux hommes, de l'Église. La vérité a pleine autorité sur les hommes, l'Église se contentant d'être son humble servante. Notons que le texte ne statue pas précisément sur une autorité de l'Église en quelque sens que ce soit, mais plutôt sur son rapport à la révélation : il donne à l'Église une mission de service.

L'Église doit donc annoncer partout la vraie foi mais aucune pression ne doit être exercée sur ceux qui la refusent. Le cœur de cette doctrine est la phrase suivante :

> « 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. »[21]

Cette phrase révèle un véritable tournant par rapport au propos de Pie IX cité plus haut : le respect de la dignité humaine impose de laisser aux hommes la liberté de l'erreur.

> « Bien que, en effet, la révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'immunité de toute contrainte extérieure dans le domaine religieux, elle découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine, elle montre en quel respect le Christ a tenu la liberté de l'homme dans l'accomplissement de son devoir de croire à la parole de Dieu , [...] »[22]

C'est donc la vérité elle-même qui doit convaincre l'homme, l'Église ne faisant que la proclamer, l'offrir au monde. Partant, le concile demande aux États de faire respecter partout la liberté de religion, c'est-à-dire de mettre en place les conditions permettant à chaque homme d'exercer librement sa religion, de faire librement le choix de la voie religieuse qu'il souhaite suivre, pour qu'il soit possible à la vérité de pénétrer pleinement en lui.

Vis-à-vis de la question de la liberté de l'erreur, la position de l'Église a donc radicalement changé, et est assez bien résumée par cette phrase de Mgr Hurley, citée par le Père Congar[23] :

[21] Ibid.

[22] Ibid.

[23] Yves Congar, 1904-1995, fut dominicain. Théologien jugé progressiste, il fut mis à l'écart par l'Église et par son ordre jusqu'aux années soixante où le pape Jean XXIII le réhabilita. Il fut expert au concile Vatican II où il travailla sans relâche malgré une maladie qui commençait déjà à paralyser certains de ses membres. Il fut crée cardinal en 1994 par le pape Jean-Paul II. En plus de ses nombreux ouvrages de théologie, il a pris

> « La liberté, même de se tromper, est une condition concrète de l'accession à la vérité. »[24]

Il est donc impossible de dire que cette déclaration n'a rien changé à la doctrine de l'Église. Elle a procédé à un changement radical de point de vue, et en a tiré certaines conséquences. Redisons toutefois qu'il n'y avait jusqu'alors pas de document dogmatique précis sur la question, et qu'il serait donc faux de dire que la tradition de l'Église se contredit. On peut dire que le concile contredit certains papes. Non seulement cela a pu arriver par le passé (menant parfois à des situations relativement compliquées), mais la déclaration reconnaît corriger des erreurs :

> « Bien qu'il y ait eu parfois dans la vie du Peuple de Dieu, cheminant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, des manières d'agir moins conformes, voire même contraires, à l'esprit évangélique, l'Église a, cependant, toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi. »[25]

S'agit-il ici d'une révolte du concile vis-à-vis de l'héritage de la tradition ? Certains l'ont dit, affirmant même que le texte de *Dignitatis humanae* ignorait le magistère, sapant par là même sa propre autorité et qu'il était par conséquent inconcevable de le proclamer en l'état. C'est oublier que les papes ont depuis longtemps reconnu qu'il pouvait être nécessaire de modifier, de façon plus ou moins importante, les propos de leur prédécesseurs :

> « C'est à lui [le pape] de balancer entre eux les divers décrets des Canons, et de limiter les ordonnances de ses prédécesseurs, de manière à relâcher quelque chose de leur rigueur et à les modifier après mûr examen, selon que le demande la nécessité des temps, pour les nouveaux besoins des églises. »[26]

Il ne s'agit là que de l'une des très nombreuses critiques qu'a dû essuyer ce texte. Ces critiques ne sont pas toutes sans pertinence. Mais nous allons nous concentrer sur la plus importante d'entre elles, puisqu'elle rejoint les condamnations de Grégoire XVI : ce texte pourrait justifier, voire encourager, l'indifférentisme.

Bien sûr, nous avons déjà cité une partie de l'introduction de la déclaration affirmant que la seule vraie religion est la religion catholique. Cependant, même si elle ne se prononce pas sur la délicate question du salut en dehors de l'Église, la déclaration semble justifier que chacun choisisse la religion qui lui convient, selon la satisfaction de sa conscience dans la recherche de la vérité. La limite est assez ténue entre la justification d'une pleine liberté de l'erreur, qui est assumé par les auteurs du texte, et une relativisation de la vérité.

Une réponse, partielle, est la limitation que le texte s'impose lui-même dans son sous-titre. Il s'agit de droit social à la liberté religieuse. Autrement dit, le texte se contente d'exposer les revendications de l'Église en matière de législation des États vis-à-vis des religions. Il ne s'agit pas d'un manifeste théologique sur l'œcuménisme (qui par ailleurs fait l'objet d'autres travaux du concile) mais d'une déclaration de principe sur le gouvernement des États.

Cette réponse n'est que partielle, car le texte contient trop de références bibliques, de réflexions théologiques et se revendique trop de la tradition des premiers siècles pour n'être

consciencieusement note de tous les évènements du concile. Ces notes furent publiées en 2002 aux éditions du Cerf sous le titre *Mon journal du concile*.

[24] Ibid.

[25] *Dignitatis humanae*

[26] Saint Gélase, cité par Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos*.

qu'un ensemble de préceptes législatifs. Il est cependant vrai que le droit à la liberté religieuse que proclame *Dignitatis humanae* est précisément circonscrit : il s'agit du droit de discerner et de pratiquer sa religion sans être soumis à quelque contrainte que ce soit. L'affirmation centrale du texte est que nul ne doit être empêché d'agir selon sa conscience ou forcé d'agir contre elle. En ce sens la réponse à la critique d'indifférentisme est valable, et c'est d'ailleurs ce qu'exprime le Père Congar à propos des commentaires du *Coetus internationalis patrum*[27] :

> « D'autre part, dans sa critique, le *Coetus* prends toujours *ius* dans un sens absolu, non déterminé. Or le schéma ne parle, de façon très précise, que de « *ius* ad immunitatem ». Or *qui* peut nier ce droit ? »[28]

Cette dernière question montre le point auquel l'argumentation n'est plus d'aucune utilité. Le Père Congar ne peut admettre que le « droit à ne subir aucune influence » (*ius ad immunitatem*) soit nié, il s'agit pour lui d'un droit évident. Or nous avons vu que c'est justement l'objectif que se fixe Grégoire XVI, et Pie IX à sa suite (que le *Coetus* cite abondamment) que d'empêcher les hommes d'être approchés par la moindre erreur. Dans cette optique, le « droit à ne subir aucune influence » est clairement nié.

À ce niveau, une réconciliation est difficilement envisageable. Les tenants du *Syllabus* n'ont d'ailleurs jamais vraiment admis la doctrine de *Dignitatis humanae* et ils n'ont pas, pour la plupart, signé le document[29]. L'extrait suivant illustre encore mieux cette insoluble opposition :

> « Je prends connaissance des réactions absolument négatives du *Coetus internationalis* sur le *De libertate*. On ne peut pas nier que celui-ci donne une *autre* doctrine que celle du *Syllabus*, mais *qui* oserait tenir telle quelle cette doctrine et celle de *Quanta cura*, dont ils citent un passage ? »[30]

Conclusion

Nous avons voulu montrer au cours de cet article que la problématique de l'autorité intrinsèque de la vérité peut être un moyen d'envisager les deux positions antagonistes qu'a eues l'Église au cours de l'histoire sur la liberté de conscience. Nous avons aussi essayé de mettre en valeur l'opposition catégorique qui existe entre ces deux points de vue. Insistons encore une fois sur le fait que cela ne remet pas en cause la cohérence de la tradition de l'Église. Le concile Vatican II a proclamé un certain nombre de vérités auxquelles l'Église a été plus ou moins opposée, mais on peut voir une sagesse de cette même Église dans le fait qu'elle leur a très rarement donné un contenu dogmatique fixe et précis.

Pour conclure, nous aimerions rappeler que la mise au point d'une déclaration comme *Dignitatis humanae* a été un véritable parcours du combattant, et qu'un certain nombre des arguments contre le texte semblaient valables, au moins partiellement, même pour les plus ardents défenseurs du texte. Certains objectaient qu'un tel texte n'était pas nécessaire, d'autre

[27] *Le Coetus internationalis patrum* (groupe international des pères) était un groupe de travail formé d'environ 250 pères du concile Vatican II, qui avait pour but d'analyser avec des théologiens certaines propositions, jugées trop progressistes, des groupes de travail du concile afin de pouvoir les contrer.

[28] Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Cerf, 2002, t.II, p. 452

[29] Notons cependant que Mgr Lefebvre, qui aurait très bien pu, comme d'autres, quitter la séance après les résultats du vote, est resté et à signé le document.

[30] Ibid, t.II, p. 452

qu’il poserait plus de problèmes qu’il n’en résoudrait. Nul ne peut nier que *Dignitatis humanae* a eu et continuera d’avoir de nombreuses conséquences. Nous aimerions, pour conclure sur ce sujet, laisser la parole au Père Congar :

> « En effet notre Déclaration – dont j’admets la doctrine – va avoir des conséquences imprévisibles pendant deux ou trois siècles. Je suis convaincu qu’elle aura de bons fruits : elle dissoudra des amoncellements de méfiance à l’égard de l’Église catholique. Mais il ne faut pas nous illusionner : elle apportera, pratiquement, de l’eau au moulin de l’indifférence religieuse et de cette conviction, aujourd’hui si répandue, que *toutes* les règles de la moralité sont dans la sincérité et dans l’intention subjective. Cette disposition, nous ne la créerons pas : elle existe. Mais il nous revient, dans le sentiment de notre responsabilité pastorale, de tout faire, quant à nous, pour lutter contre ces dispositions fausses. »[31]

Le Père Congar avec un jeune théologien plein d’avenir

A.F.

[31] Ibid, t.II, p.370.

L'autorité chez les lefebvristes : paradoxes d'une obéissance désobéissante

Thibaud Naulet

« Le coup de maître de Satan a été de jeter toute l'Église, par obéissance, dans la désobéissance à sa tradition. »
Marcel Lefebvre[1]

Le 25 octobre dernier s'ouvrait par une première rencontre à Rome le dialogue souhaité par Benoît XVI avec la Fraternité Saint-Pie X. Entrant ainsi dans la phase décisive du processus de réconciliation, les responsables de la Fraternité ont commencé à évoquer auprès de la Congrégation pour la doctrine de la foi les divergences doctrinales qui les ont conduits, voici plus de vingt ans, à rejeter l'autorité de Rome.

Dans la compréhension de l'intégrisme catholique tel que nous le connaissons aujourd'hui, la question de l'autorité tient une place centrale. En effet, le paradoxe le plus évident de la position des fidèles de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X[2] tient au fait que leur prétention d'être fidèles à la *vraie* Église les autorise à rejeter l'enseignement d'un Concile auquel deux mille cinq cents évêques ont participé autour du Pape. Davantage que n'importe quel autre fidèle, le catholique intégriste se réclame de l'autorité du Christ, conférée à l'Église. Il appuie ses positions doctrinales sur la fidélité à l'autorité de la Tradition. Et c'est précisément au nom de cette fidélité que, le 30 juin 1988 à Écônes, Monseigneur Marcel Lefebvre a délibérément choisi la voie du schisme[3] en ordonnant illicitement quatre évêques, dont l'actualité récente nous a rappelé les noms. Par cet acte gravissime, accompli malgré les immenses efforts de Rome, des cardinaux Ratzinger et Thiandoum, et sachant qu'il encourait de manière automatique l'excommunication[4], le supérieur de la Fraternité Saint Pie X a signifié son rejet de l'autorité de l'Église.

[1]Cité par Bernard Tissier de Mallerais, *Monseigneur Lefebvre*, Clovis, 2007, p. 494

[2]La Fraternité Sacerdotale Saint Pie X (FSSPX) a été fondée par Monseigneur Marcel Lefebvre en 1970. Aux termes de ses statuts, la FSSPX a pour but « le sacerdoce et tout ce qui s'y rapporte et rien que ce qui le concerne », principes qui impliquent, entre autres, « d'orienter et réaliser la vie du prêtre vers ce qui est essentiellement sa raison d'être : le saint sacrifice de la Messe » tout en évitant « avec soin les erreurs modernes, en particulier le libéralisme et tous ses succédanés. »

[3]Pour ne pas passionner le débat, nous ne cherchons pas à trancher ici la question épineuse de savoir s'il y a eu ou non un schisme entre Rome et la Fraternité Saint Pie X. Mais nous affirmons objectivement que Monseigneur Lefebvre a ici choisi de prendre la direction du schisme, au sens canonique du terme, c'est-à-dire « le refus de soumission au pontife suprême ou de communion avec les membres de l'Église qui lui sont soumis. » (*Code de droit canonique*, 751)

[4]En cas d'ordination épiscopale illicite, sont excommuniés *latae sententiae* les évêques procédant à l'ordination (Mgr Lefebvre et Mgr Antonio de Castro Mayer, évêque émérite de Campos au Brésil) ainsi que les ordinands.

Après avoir rappelé la genèse de la contestation lefebvriste, nous essaierons de comprendre de quelle autorité se réclame l'intégrisme catholique lorsqu'il refuse l'autorité de l'Église. Nous évoquerons aussi la question de l'autorité politique chez les lefebvristes, parce qu'il est difficile de parler de l'intégrisme religieux sans évoquer l'extrémisme politique qui s'y rapporte. Enfin, nous nous demanderons dans quelle mesure le dialogue encouragé par Benoît XVI et les responsables de la Fraternité Saint Pie X laisse espérer un retour des intégristes à l'autorité de l'Église.

De la contestation à la désobéissance

Pour comprendre la naissance du lefebvrisme, il faut revenir des années en arrière, et comprendre le contexte dans lequel a été formé Monseigneur Lefebvre. Les origines du traditionalisme ne remontent pas, comme on le croit souvent, à l'Action Française et à ses démêlés avec l'autorité de l'Église (Pie XI a condamné l'Action Française en 1926). Il faut en chercher la source dès la Révolution Française, et surtout dans toutes les tentatives menées au XIX^{e}siècle pour tenter d'établir des relations entre l'Église et le monde nouveau né après 1789. A un courant conciliateur, qui tentait de se rapprocher de la société nouvelle s'est opposé l'*intransigeantisme*, qui caractérise un catholicisme radicalement en opposition avec toutes les idées révolutionnaires. Monseigneur Lefebvre reprochera au second Concile du Vatican d'avoir renié l'enseignement des Papes du XIX^{e}siècle pour se rallier au courant libéral du catholicisme.

En effet, Marcel Lefebvre se trouve, pendant sa formation, fortement imprégné d'intransigeantisme. Séminariste dans les années 1920, il vient à Rome pour ses études de théologie, à l'université Grégorienne, dirigée par les pères de la Compagnie de Jésus. La figure dominante de la Grégorienne est alors, depuis le pontificat de Pie X, celle du Cardinal Louis Billot. Sa théologie est marquée par un thomisme éloigné des sources scripturaires, de l'enseignement patristique et du développement de la doctrine chrétienne au cours des siècles. Le Cardinal Billot et ses disciples se définissent comme antilibéraux, ils sont foncièrement hostiles aux principes modernes et révolutionnaires. Profondément marqué par cet enseignement, Marcel Lefebvre est aussi très lié au supérieur du séminaire français de Rome, le père Le Floch, dont il est un véritable fils spirituel. Le jeune séminariste est très touché par le départ du père Le Floch, exigé par Pie XI au lendemain de la condamnation de l'Action Française, et durant toute sa vie, il ne comprendra jamais qu'on puisse professer une doctrine qui s'éloigne de son enseignement, ni même que l'on puisse être thomiste en dehors de l'école du Cardinal Billot.

Après son ordination, Marcel Lefebvre devient missionnaire en Afrique. En 1932 au Gabon, il commence une véritable épopée. Une quinzaine d'années plus tard, il est nommé vicaire apostolique de Dakar, et Pie XII le choisit comme délégué apostolique pour toute l'Afrique de l'Ouest. Devenu archevêque de Dakar, Monseigneur Lefebvre est l'une personnalité éminente de l'Église à la fin des années 1950, tout à la fois estimé des autorités de Rome et des hommes politiques. C'est tout naturellement qu'il est alors nommé à la commission centrale préparatoire du Concile Vatican II.

La « minorité du Concile »

C'est pendant le Concile que se cristallise ce qui va donner naissance au lefebvrisme. L'ancien archevêque de Dakar, devenu archevêque de Tulle puis supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit a acquis une certaine notoriété pour ses qualités de pasteur et d'homme de terrain. Mais il ne compte pas infléchir ses positions ultraromaines et antimodernes héritées de sa formation ; il est inquiet de voir à la commission centrale préparatoire du Concile des théologiens qu'il juge suspects : Yves Congar, Henri de Lubac. Mais le coup de théâtre qui radicalise sa position se produit à l'ouverture du Concile, lorsque le Cardinal Liénart, évêque de Lille et membre de la présidence du Concile[5], demande la révision des listes des membres des commissions de travail du Concile, alors largement dominées par les membres de la Curie. L'assemblée des évêques applaudit, et les listes sont modifiées, laissant toujours une place aux membres de la Curie, mais les élargissant de manière considérable à des représentants de nombreuses conférences épiscopales du monde entier.

Monseigneur Lefebvre incarne alors ce qu'on a appelé « la minorité du Concile », que le Père de Lubac évoque dans ses *Carnets* :

> « Ce petit groupe, ce clan qui prétend toujours monopoliser la foi et veut s'imposer dictatorialement. […] Rien n'est plus démoralisant que de voir de près sa médiocrité (spirituelle et intellectuelle), son inconscience, sa suffisance extrême, son absence de scrupules dans les petites intrigues – quoique, dans le privé, ce soient pour la plupart de braves gens. »[6]

Au sein des commissions, dans les débats, les lefebvristes, et Monseigneur Lefebvre en tête, avec une ardeur peu commune, vont alors se réclamer de l'autorité de la Tradition de l'Église, citant abondamment les décisions des deux conciles précédents : Trente (1545-1563) et Vatican I (1870-1871). C'est là le biais que l'on retrouve encore de nos jours dans les milieux intégristes : on y évoque à tout propos l'autorité de la Tradition, mais on a de cette même Tradition une vision considérablement étriquée, érigée comme un absolu souvent déconnecté de la lecture de l'Écriture Sainte, oubliant régulièrement l'apport des Pères de l'Église et une grande partie de son histoire, vision que Monseigneur Lefebvre hérite à n'en pas douter de sa lecture étroite de l'enseignement scolastique qu'il a reçu à la Grégorienne. Pendant le Concile, c'est sur deux questions que Monseigneur Lefebvre se réfère sans cesse à l'autorité de la Tradition de l'Église : la collégialité et la liberté religieuse.

La question de l'autorité du collège des évêques

Sur la collégialité, Monseigneur Lefebvre se réclame de l'autorité de Vatican I, qui a défini le dogme de l'infaillibilité pontificale. Ce Concile s'est donc penché sur la question de la papauté, mais n'a pas eu le temps de s'interroger sur la collégialité, qui pourtant figurait à l'ordre du jour, à cause de la guerre entre la France et la Prusse qui en a provoqué la clôture prématurée. Il était donc logique d'en reparler à Vatican II. Monseigneur Lefebvre s'inquiète de voir émerger une définition du collège épiscopal, pensant que l'on risquait d'attenter à l'autorité du Pape en instaurant dans le fonctionnement hiérarchique de l'Église basé sur

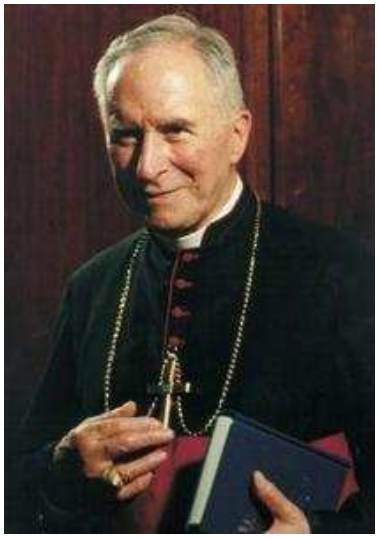
[5]On peut noter, d'ailleurs, que c'est le Cardinal Liénart qui a procédé à l'ordination sacerdotale et à la consécration épiscopale de Marcel Lefebvre, quelques décennies plus tôt.

[6]Henri de Lubac, *Carnets de Concile*, tome II, Cerf, 2007

le principe de subsidiarité une ébauche de démocratie héritée des principes modernes. La constitution *Lumen Gentium*, pourtant, votée quasiment à l'unanimité[7], comprend toujours le collège épiscopal comme comprenant l'évêque de Rome à sa tête. Il est impossible à qui en fait une lecture honnête d'opposer l'autorité du Pape à celle du collège des évêques, puisque le collège des évêques trouve son unité dans la primauté de Pierre.

> « Le Concile nous rappelle que ce collège universel des évêques a un centre, comme le collège des Douze en avait un : pour les douze, c'était Pierre, l'un d'entre eux, pour les successeurs des Douze, c'est le successeur de Pierre, l'un d'entre eux, l'évêque de Rome. Je ne vois pas qu'on puisse dissocier artificiellement ces deux choses : collégialité universelle et primauté de son centre romain, elles sont intimement connexes. »[8]

Mais Monseigneur Lefevbre et le Cardinal Ottaviani, secrétaire de la Congrégation du Saint-Office[9], ne l'entendent pas de cette manière. Leur conception de l'Église est ébranlée et ils voient dans cette déclaration non seulement le triomphe d'un fonctionnement démocratique hérité de la modernité mais aussi le rejet par l'Église de sa propre autorité dans le rejet de Vatican I, et c'est à ce titre que les lefebvristes se réclameront de la véritable autorité de l'Église. Au risque de nous répéter, redisons qu'il n'y a pas de contradiction entre les déclarations des deux Conciles du Vatican, à moins d'en faire, pour l'un et pour l'autre, une lecture partielle et volontairement déshonnête.



Mgr Lefebvre

[7] *Lumen Gentium* a été approuvée le 21 novembre 1964 par 2151 *placet* (oui) et 5 *non placet* (non). Cette constitution ne fait pas partie des textes conciliaires rejetés d'emblée par Monseigneur Lefebvre (*Gaudium et spes* et *Dignitatis humanae*).

[8] Henri de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Cerf, nouvelle édition 2007 [1985]

[9] Alfredo Ottaviani (1890-1979) a été assesseur de la Congrégation du Saint-Office à partir de 1935, puis secrétaire en 1959. Il devient pro-préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi après la réforme du Saint-Office. Il démissionne de cette charge en 1968.

La question de la liberté religieuse

C'est un peu plus tard que se joue le second acte de la révolte lefebvriste, sur la question de la liberté religieuse. Là, c'est de l'autorité des Papes du XIX^e^siècle, en particulier de Pie IX, que va se réclamer Monseigneur Lefebvre pour contester ce qui, à ses yeux, est une émanation directe du modernisme, que saint Pie X avait défini comme étant *la somme de toutes les hérésies*. Dans la vision lefebvriste, défendue par le Cardinal Ottaviani contre le Cardinal Bea, les autres religions doivent être abordées sous le seul angle de la *tolérance religieuse*, mais il est inadmissible de leur accorder des droits civils égaux. Pour l'immense majorité des évêques, en particulier des évêques des états-Unis sensibles au pluralisme religieux, il faut que l'Église déclare solennellement le droit pour tout homme de professer librement la religion qu'il choisit en conscience. Les lefebvristes y voient un triomphe des idées de la Révolution Française et accusent le Concile de prôner l'indifférentisme et le relativisme. A leurs yeux, dire que tous les hommes ont le droit de pratiquer la religion qu'ils ont librement choisie, c'est affirmer que toutes les religions se valent, ou qu'elles mènent toutes indifféremment à la Vérité, alors que, précisément, la déclaration en question affirme explicitement le contraire :

> « Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'église catholique et apostolique à qui le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître à tous les hommes, lorsqu'il dit aux apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt. 28, 19-20). Tous les hommes, d'autre part, sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles. »[10] »

C'est à ce sujet que l'on entend les déclarations les plus tonitruantes de Monseigneur Lefebvre au Concile, par exemple celle du 30 décembre 1964 :

> « Á quoi bon ces sacrifices ? À quoi bon le célibat des prêtres, la virginité des religieux et des religieuses ? À quoi bon le sang des missionnaires, si ce n'est pas pour la Vérité, parce que le Christ est la Vérité, parce que l'Église du Christ est la Vérité ? »[11]

On voit dans ce bref extrait une manière de procéder typique de Marcel Lefebvre : après avoir isolé de son contexte une partie de ce qui deviendra *Dignitatis humanae*, celle qui reconnaît le droit à la liberté religieuse, il l'extrapole de manière abusive, en laissant entendre que la déclaration ne reconnaît plus que l'Église catholique possède la Vérité tout entière, et il lance une puissante fronde oratoire censée émouvoir directement son auditoire. Mais le texte est finalement voté presque à l'unanimité.

La fondation de la Fraternité Saint-Pie X

Quoique les débats du Concile laissent se dessiner une position radicalement différente entre les lefebvristes et le reste de l'Église, il faut noter que lorsqu'il s'achève en 1965, Monseigneur Lefebvre n'a jamais explicitement désobéi à Rome. Il appose sa signature parmi

[10] Concile de Vatican II, déclaration *Dignitatis humanae*.

[11] Cité par Gérard Leclerc, *Rome et les Lefebvristes*, Salvator, 2009, p.45

celles des Pères Conciliaires, comme le veut la règle, quoique ayant voté contre au moins deux des textes du Concile : la Constitution sur l'Église et le monde, *Gaudium et spes* et la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, et ayant vraisemblablement accepté la plupart des autres textes.

Il reste Supérieur Général de la Congrégation du Saint-Esprit jusqu'en 1968, renonçant à sa charge en s'apercevant qu'il ne suscite plus l'enthousiasme qui avait précédé à sa nomination. Quoique toujours déterminé à défendre la doctrine catholique, il ne récuse pas explicitement l'enseignement de Vatican II. En 1969, il est sollicité par de nombreux jeunes hommes désireux de devenir prêtres dans une approche traditionnelle du sacerdoce, et c'est alors qu'il décide de fonder un séminaire, celui de la Fraternité Saint-Pie X. Approuvé par l'évêque de Fribourg, le séminaire d'Écônes reçoit une inspection diligentée par Rome, qui lui est plutôt favorable[12].

Monseigneur Lefebvre ne renonce pas pour autant à ses opinions anti-libérales et anti-modernes qui l'on conduit par deux fois, au Concile, à montrer son désaccord avec la position désormais officielle de l'Église. La troisième contestation vient cette même année 1969, lorsqu'il rejette le nouveau *Missel Romain* qui vient d'être publié par Rome, jetant un doute sur la validité de la messe célébrée dans la nouvelle forme du rite romain, qu'il n'adoptera jamais. C'est cet épisode qui marque le premier refus officiel de l'autorité de Rome par les lefebvristes. De la simple dissidence, l'ancien archevêque de Dakar prend le chemin de la rupture. Il justifie son choix par des formulations qu'il juge équivoques dans la présentation du *Missel Romain* et dans l'ordinaire. Bien plus que l'abandon du latin, il fustige ce qu'il estime être une remise en cause de la définition de la Messe donnée par le Concile de Trente, définition essentiellement centrée sur le Sacrifice du Calvaire, alors que le nouveau Missel insiste également sur la commémoration de la Cène. Il reprend ici à son compte les réflexions des Cardinaux Ottaviani et Bacci dans leur *Bref examen critique du nouvel* Ordo Missae[13], qui présente au moins deux graves défauts : le premier, formel, est d'être formulé sur un ton extrêmement péremptoire et agressif, n'ouvrant la porte à aucune discussion possible, et le second, sur le fond, est de justifier toutes les positions de l'auteur exclusivement sur la conception tridentine de la Messe en prétendant qu'elle est celle de toujours, semblant ainsi ignorer l'apport de tout le reste de l'histoire de l'Église.

En 1976, il désobéit une seconde fois à Rome en procédant aux premières ordinations sacerdotales de séminaristes de la Fraternité Saint Pie X, bravant l'interdiction qui lui avait été notifiée par Rome et, le 30 juin 1988, Monseigneur Lefebvre est excommunié *latae sententiae* pour avoir procédé illicitement à la consécration épiscopale de quatre prêtres de la Fraternité. Son refus le plus grave de l'autorité le conduit ainsi à la sanction ecclésiastique la plus grave.

[12]C'est le 6 mai 1975 que la Fraternité Saint Pie X perd officiellement sa reconnaissance par l'évêque de Fribourg, Mgr Pierre Mamie, et par les autorités vaticanes.

[13]Ce document, réédité plusieurs fois par une maison d'édition traditionaliste, est devenu une sorte de référence pour qui veut contester le bien fondé du Missel de 1969. Beaucoup de remarques font allusion au Missel provisoire paru en 1967 et à la première présentation du *Missel Romain*, qui a évolué depuis. Soulignons encore qu'en se plaçant volontairement d'une part dans une herméneutique de rupture en refusant de comprendre la continuité qui a procédé à son élaboration, et en prenant pour seul critère de validité une partie de l'enseignement du Concile de Trente isolé du reste de l'histoire de l'Église, le document n'est absolument pas en mesure de remettre en cause le bien fondé du nouveau Missel, et moins encore la validité des sacrements.

L'autorité de la Tradition érigée contre celle du Pape et du Concile

Nous avons essayé de comprendre dans ses grandes lignes la naissance du refus de l'autorité chez les lefebvristes. Nous avons vu comment la formation de Monseigneur Lefebvre a influencé sa manière d'aborder la théologie et l'a conduit à un refus radical de la modernité, le menant de la contestation à la dissidence, puis à la rupture. Lorsqu'il arrive au Concile, Monseigneur Lefebvre se présente comme un défenseur du Pape. Le débat sur la collégialité le montre dans toute son ardeur à défendre la papauté, et l'autorité du Pape, alors même que Paul VI a déjà succédé à Jean XXIII. Et c'est ce même Paul VI dont il conteste sans cesse l'autorité à partir de 1970, lui désobéissant plusieurs fois. Comment résoudre cette contradiction ?

Il faut d'abord noter que jamais Monseigneur Lefebvre n'a douté de la légitimité de Paul VI, dont il a toujours affirmé qu'il était le successeur de Pierre. Monseigneur Lefebvre s'est toujours détaché des thèses sédévacantistes[14] ainsi qu'il l'écrit très clairement :

> « Certains affirment que [Paul VI] fut hérétique, schismatique et apostat ; d'autres croient pouvoir démontrer que Paul VI ne pouvait pas avoir en vue le bien de l'Église, et que par conséquent il ne fut pas Pape. [...] Je pense que c'est une erreur de suivre ces hypothèses. »[15]

La pensée lefebvriste devient alors complexe : le Pape est toujours le chef de l'Église, mais les circonstances sont rendues exceptionnelles par le fait qu'il a été gagné au libéralisme : il est donc « un homme qui vit perpétuellement dans la contradiction : il affirme les principes, mais fait le contraire, il est perpétuellement dans l'incohérence ». Ainsi Paul VI et Jean-Paul II, explique Monseigneur Lefebvre, sont bien Papes, mais il y a un décalage entre la foi qu'ils confessent et les conséquences qu'ils en tirent dans leur enseignement ou dans leur comportement. Ainsi, le Pape est Pape mais il se trompe parce qu'il est viscéralement influencé par une idéologie incompatible avec la foi chrétienne.

Ainsi, pour Monseigneur Lefebvre, le seul critère permettant de juger ou non de la pertinence des propos du Pape est la lumière de la Tradition de l'Église, c'est-à-dire, selon lui, l'enseignement de tous les Papes qui ont précédé les Papes « libéraux », et l'enseignement des Conciles de Trente et de Vatican I. L'autorité du Pape est donc subordonnée, pour les Lefebvristes, à l'autorité de la Tradition, dont ils donnent une vision erronée. En effet, la Tradition de l'Église est nécessairement vivante[16], et, surtout, elle n'a de sens que dans son interprétation par le Magistère, et donc par le Pape :

> « L'héritage sacré de la foi, contenu dans la Sainte Tradition et dans l'Écriture Sainte a été confié par les apôtres à l'ensemble de l'Église. [...] La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ, c'est-à-dire aux évêques en communion avec le successeur de Pierre, l'évêque de Rome. »[17]

[14] Le sédévacantisme consiste à envisager que le siège du Pape est vacant, c'est-à-dire que le Pape actuel est illégitime, autrement dit il n'est pas Pape.

[15] Marcel Lefebvre, *Ils L'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie, la tragédie conciliaire*. Fideliter, 1987, pp. 223-224

[16] *Catéchisme de l'Église Catholique*, 77 et 78

[17] *ibid.*

Opposer la Tradition au Pape n'a pas de sens puisque le Pape est en quelque sorte le gardien de la Tradition de l'Église. Ce qui permet à la logique intégriste de le faire, c'est leur vision fixe de la Tradition, qui comporte à leurs yeux l'enseignement des Papes jusqu'à la fin des années 50. Cette Tradition est pour eux gardienne de l'autorité.

Il est donc légitime pour Monseigneur Lefebvre de désobéir au Pape, et c'est même un devoir pour « sauver l'Église ». Ici commence la véritable croisade intégriste : les pasteurs et les fidèles de la Fraternité Saint Pie X pensent reconquérir l'Église et la sauver du péril libéral. Le syllogisme est assez simple : puisque le libéralisme est l'œuvre du Diable et que le Pape est libéral, obéir au Pape, c'est accomplir les œuvres du Diable en désobéissant à la Tradition de l'Église : « Le coup de maître de Satan a été de jeter par obéissance toute l'Église dans la désobéissance. » Pour Monseigneur Lefebvre, le Christ n'est plus à la tête de l'Église post-conciliaire, et c'est en ce premier sens qu'il faut comprendre le titre de l'un de ses derniers pamphlets : *Ils L'ont découronné*[18].

Du reste, c'est précisément la position lefebvriste qui, paradoxalement, laisse libre cours à toutes les interprétations possibles de la Tradition. Puisque l'autorité du Pape ne doit plus être reconnue, qui peut interpréter légitimement la Tradition ? Monseigneur Lefebvre lui-même donne à cette question une réponse assez abstraite : « Ce discernement, le voici : lorsque le Pape dit quelque chose qui est conforme à la tradition, nous le suivons ; quand il dit quelque chose qui va à l'encontre de notre foi, ou qu'il encourage, ou laisse faire quelque chose qui nuit à notre foi, alors nous ne pouvons pas le suivre ![19] » . Voilà dans le camp lefebvriste la porte ouverte au relativisme : chacun semble libre d'apprécier ce qui est « conforme à la tradition » ou qui « va à l'encontre de sa foi », puisqu'il n'y a plus d'autorité compétente en la matière. Cette logique est intenable.

La question du refus de l'autorité du Pape n'explique pas à elle seule le refus de l'autorité du Concile de Vatican II par Monseigneur Lefebvre. À une contestation systématique de la liberté religieuse et de la collégialité épiscopale pendant le Concile succède, dans les années 70, une remise en cause nettement plus marquée de chapitres entiers des constitutions et déclarations du Concile (sur le sacerdoce des fidèles, la conscience personnelle, la définition de la liberté, les autres religions, les relations internationales[20]). Pour lui, le Concile de Vatican II n'engageait pas l'infaillibilité de l'Église, parce que, lors de sa convocation, Jean XXIII a voulu le présenter comme un Concile « *pastoral* ». Dès lors, selon Monseigneur Lefebvre, le Concile ne pouvait avoir de portée dogmatique, comme si le dogme et la pastorale étaient irréductiblement incompatibles[21]. Cet argument du Concile *pastoral* et par conséquent non dogmatique est souvent avancé par les lefebvristes pour souligner ce qui, à leurs yeux, est une sorte de vice de forme ayant privé le Concile de l'infaillibilité. On s'étonne alors que Monseigneur Lefebvre ait accepté d'apposer sa signature à la liste des Pères conciliaires si, à ses yeux, ces déclarations n'engageaient pas la foi de l'Église.

[18]Marcel Lefebvre, *op. cit.*

[19]Marcel Lefebvre, *ibid.*, p. 229

[20]Marcel Lefebvre, *ibid.*, pp. 171-174

[21]« Déclarant ce Concile pastoral et non dogmatique, mettant l'accent sur l'*aggiornamento* et l'œcuménisme, ces Papes privèrent d'emblée le concile et eux-mêmes de l'intervention du charisme d'infaillibilité qui les aurait préservés de toute erreur. » et plus loin « Que d'équivoques et d'orientations hétérodoxes auraient pu être évitées si Vatican II avait été un concile dogmatique et non pas soi-disant pastoral ! », Marcel Lefebvre, *ibid.*, pp.163 et 171

L'Église Saint-Nicolas-du-Chardonnet

Remarques sur la vision lefebvriste de l'autorité politique

Nous avons donc expliqué comment l'intégrisme comprend la Tradition et comment celle-ci, dans la vision lefebvriste, est érigée en autorité religieuse suprême. Brièvement, examinons maintenant la question de l'autorité politique chez les intégristes, qui n'est jamais loin des questions religieuses.

Nous avons déjà évoqué l'un des derniers ouvrages de Monseigneur Lefebvre, écrits à la fin de sa vie, à une époque où l'on observe clairement chez lui une radicalisation de sa pensée et de son opposition farouche à tout ce qu'il soupçonne être lié au péril libéral. Si la contestation du Concile a encore la part belle dans l'œuvre, il faut également comprendre le titre *Ils L'ont découronné* comme étant un assez bon résumé de la pensée politique lefebvriste. L'ouvrage suggère un parallèle entre la déposition du roi lors de la Révolution Française, qui a précédé la condamnation à mort de Louis XVI, et le découronnement du Christ par la pensée conciliaire, introduite selon l'auteur par la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. A ses yeux, il y a là une trahison de l'enseignement de Pie XI sur la royauté du Christ. Dans une lettre à l'abbé Berto, il explique que « l'Église enseigne que l'ordre temporel lui-même la société civile, les institutions, les lois doivent être pénétrées d'esprit chrétien, et reconnaître ainsi à leur manière la dignité royale et l'autorité royale de Notre Seigneur ». Pour lui, le règne social du Christ s'est incarné de plusieurs manières dans l'histoire : dans l'Europe médiévale, dans la république équatorienne à l'époque de Garcia Moreno ou encore dans l'Espagne concordataire, au sujet de laquelle il explique que « sa non-tolérance très stricte des cultes dissidents est parfaitement justifiée. »

Sur ce point du « règne social du Christ », notons que la lecture proposée par Monseigneur Lefebvre de l'instauration de la fête du Christ-Roi en 1925 est très partielle : il ne comprend la royauté du Christ que dans un sens purement politique, alors que Pie XI insiste également sur le règne du Christ sur les volontés, les cœurs, les intelligences. Le Christ lui-même explique que « [sa] Royauté ne vient pas de ce monde »[22] et l'Église insiste en plaçant la fête du Christ Roi de l'Univers à la fin de l'année liturgique sur sa portée eschatologique. Il ne s'agit donc pas d'une condamnation de la démocratie et encore moins de la liberté religieuse, mais Monseigneur Lefebvre interprète en ce sens l'encyclique de Pie XI pour défendre sa vision politique personnelle, le royalisme, compris en un sens non pas religieux mais banalement historique.

[22] Jn, 18, 36

On trouve chez Monseigneur Lefebvre, aussi bien dans ses écrits que dans ses sermons[23], d'innombrables références à son monarchisme : à ses yeux le libéralisme de la Révolution Française est à lui seul responsable des révolutions et des invasions étrangères qui ont suivi pendant deux siècles. Il fustige tout ce qui s'oppose, dans la politique française, à l'idée d'un état au sein duquel la religion catholique serait la seule autorisée et serait légalement soutenue et encouragée, de la charte constitutionnelle de 1814 à la politique de décolonisation, en passant naturellement par les lois de séparation de l'Église et de l'État. C'est ainsi que l'autorité de l'État, dans la vision lefebvriste, devient entièrement subordonnée à celle de l'Église, parce que le bien commun, but de la société civile, doit être recherché en vue du salut éternel, but de l'Église.

Il s'ensuit une présence bien trop marquée des considérations politiques dans les déclarations et homélies des clercs de la Fraternité Saint Pie X ; là où les hommes d'église proposent à la société civile des réflexions ou des orientations sur tel ou tel sujet particulier (la bioéthique, la justice sociale, …), certains prêtres de la FSSPX n'hésitent pas à soutenir ouvertement le Front National ou organiser des pèlerinages à la mémoire du Maréchal Pétain sur l'Ile d'Yeu, en y comparant le combat du maréchal Pétain pour la France à celui de Monseigneur Lefebvre pour l'Église[24]. Le discours finit d'ailleurs par être étonnamment confus, le monarchisme de certains se mêlant au soutien d'autres pour des régimes autoritaires n'ayant pas grand-chose à voir avec la doctrine de l'Église, avec en période électorale une tendance à soutenir les partis d'extrême-droite qui seraient à leurs yeux les moins éloignés de la morale naturelle.

Sur le chemin d'une reconnaissance de l'autorité de Rome

Nous avons vu comment la contestation de Monseigneur Lefebvre l'a conduit, dans les années qui ont suivi le Concile, à la désobéissance. Nous avons expliqué quelle vision de l'autorité de l'Église et de la Tradition conforte le lefebvrisme dans ses positions. Nous allons maintenant tenter d'analyser les perspectives de cette position, et aborder les tentatives actuelles d'un retour des intégristes à l'autorité.

D'abord, il nous faut faire quelques remarques. La position de la Fraternité Saint Pie X, nous l'avons montré, est intenable. La contestation de l'autorité de l'Église au nom de la Tradition n'a pas de sens puisque l'Église incarne cette Tradition, la reconnaissance de la légitimité du Pape en contestant son autorité n'est pas compatible avec la vision ultramontaine de la Fraternité héritée de la fin du XIX^{e}. Quant à l'affirmation que Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI ne comprennent pas ce qu'est la Tradition de l'Église à cause de leur aveuglement libéral, elle est bien la preuve que la FSSPX ne fait pas l'effort de comprendre l'enseignement ces Papes ; elle est par ailleurs le signe d'une grande prétention. Toutefois, cette situation est encore récupérable, parce que précisément, la FSSPX ne conteste pas en soi la légitimité du Pape actuel, et qu'elle n'a donc jamais montré la volonté de fonder une Église parallèle[25]. La volonté de Rome de vouloir sauver la situation avant qu'elle ne dégénère en un véritable schisme, aboutissant à la formation d'une Église dissidente avec sa propre autorité, incarnée par une personne – ce qui, rappelons-le, n'est pas le cas actuellement – est donc très compréhensible et louable. Pour Benoît XVI, le temps presse : cinquante

[23]Marcel Lefebvre, *Sermons historiques*, Servir, 2001

[24]Abbé de Cacqueray, lors du *Pèlerinage du souvenir* le 22 septembre 2007

[25]C'est d'ailleurs pour cette raison que la Fraternité ne se considère pas comme schismatique.

ans après l'ouverture de Vatican II, quarante ans après la fondation de la Fraternité Saint Pie X, il est à craindre que les positions de la Fraternité se radicalisent, que la compréhension diminue encore à mesure que le nombre d'années passées en dehors de l'Église augmente.

Pour parvenir à la reconnaissance de l'autorité de l'Église par les lefebvristes, il fallait d'abord lever un premier malentendu qui, pendant trente ans, a été l'arbre qui a caché la forêt. La FSSPX s'est longtemps exprimée essentiellement sur le terrain de la défense de la liturgie tridentine, dénigrant le Missel de Paul VI à cause des abus que l'on a pu connaître lors des débuts de son utilisation. C'est pour cela que par le *Motu Proprio Ecclesia Dei* de 1988, Jean-Paul II a permis à nouveau l'utilisation du Missel de Jean XXIII, paru en 1962, dans des conditions assez strictes, pour les communautés qui en faisaient la demande à leur évêque. A cette époque, toute une branche de la Fraternité Saint Pie X s'est désolidarisée de Monseigneur Lefebvre pour revenir de plein droit dans l'Église, à l'heure où les cinq évêques de la FSSPX étaient officiellement excommuniés.

En juillet 2007, Benoît XVI a étendu par le *Motu proprio Summorum Pontificum* la libéralisation de l'usage du Missel de 1962, montrant ainsi que la question liturgique ne devait plus être un obstacle à la réconciliation. En juin 2008, vingt ans après les excommunications, Benoît XVI lance à Écônes un *ultimatum*, formulant cinq exigences pour avancer vers la réintégration de la Fraternité Saint Pie X dans le giron de l'Église[26]. Le supérieur général de la FSSPX rejette l'accord, dont les conditions n'étaient pourtant pas très contraignantes. Le Supérieur Général demande à nouveau la levée du décret d'excommunication des évêques de la Fraternité, demande à laquelle accède Benoît XVI six mois plus tard. Ce dernier décide en juillet 2009 de placer la commission *Ecclesia Dei*, en charge des communautés traditionalistes et des relations avec la Fraternité Saint Pie X, sous la responsabilité de la Congrégation pour la doctrine de la foi. C'est ici que le vrai dialogue théologique va pouvoir commencer, et c'est dans ce dialogue que la FSSPX sera en mesure de décider si elle accepte ou non l'autorité du Magistère des Papes depuis Paul VI, et l'autorité de l'intégralité des textes du Concile de Vatican II, en particulier sur les points que nous avons évoqués, comme la liberté religieuse.

Il ne faudrait pas, toutefois, s'imaginer que, du jour au lendemain, la Fraternité Saint Pie X va accepter l'intégralité de l'enseignement de l'Église depuis Vatican II. Ce serait assez mal la connaître que d'imaginer que ses évêques et ses prêtres vont se lever un matin comme un seul homme pour s'excuser d'avoir mené pendant quarante ans avec l'énergie que l'on sait un combat qui, finalement, n'avait pas lieu d'être. Certes, des pans entiers de la Fraternité sont revenus, depuis vingt ans, dans l'Église, ce sont toutes les communautés reconnues par *Ecclesia Dei*, des monastères et des communautés apostoliques, ce sont les prêtres de la Fraternité Saint-Pierre ou, plus récemment, de l'Institut du Bon Pasteur. Mais la reconnaissance de l'autorité de l'Église et le désir de communion avec le Pape, l'évêque de son diocèse et les chrétiens de sa paroisse est avant tout une démarche personnelle. C'est une conversion, une reconversion du cœur. Bien sûr, lorsque des prêtres de la FSSPX reviennent dans l'Église, ce sont des dizaines de fidèles qui les suivent, mais il ne faut pas oublier ce chemin discret de milliers de fidèles et de dizaines de prêtres de la FSSPX qui, depuis

[26]Outre une réponse positive réclamée avant la fin juin, la Fraternité Saint-Pie X, en la personne de son supérieur général, devait s'engager à « une réponse proportionnée à la générosité du Pape » ; à « éviter toute intervention publique qui ne respecte pas la personne du Saint Père et qui serait négative pour la charité ecclésiale » ; à « éviter la prétention d'un magistère supérieur au Saint Père et à ne pas proposer la Fraternité en contraposition avec l'église » ; à « démontrer la volonté d'agir honnêtement en toute charité ecclésiale et dans le respect de l'autorité du Vicaire du Christ ».

vingt ans, ont repris le chemin de leur paroisse et de leur diocèse. Ils sont les signes que la réconciliation progresse.

Quant à ceux qui restent, ils semblent aujourd'hui un peu plus radicaux qu'il y a quelques années sur leurs chevaux de bataille (la liturgie, la liberté religieuse, la modernité, les droits de l'homme, …). Mais cela n'a rien d'étonnant : à mesure que reviennent dans l'Église les plus « modérés », il n'est pas surprenant qu'il reste à la Fraternité les plus extrémistes. On rencontre chez de jeunes fidèles de la Fraternité une certaine méconnaissance des enjeux de la réconciliation, et une capacité d'argumentation souvent réduite à quelques slogans répétés de manière automatique. Ceux-là sont carrément hostiles à la pleine communion avec l'Église, et c'est pourquoi il peut sembler qu'ils soient hors de portée du dialogue. Ils ne doivent pas masquer les fidèles de bonne volonté et souvent de bonne foi qui attendent dans ce dialogue confiant l'occasion de revenir à la pleine communion avec l'Église, quitte à y revenir en passant le temps qu'il faudra dans les communautés dites traditionnelles[27], qui commencent (doucement) à se fondre dans les structures paroissiales ordinaires, et qui sont, de toutes façons, fidèles au Pape et au magistère de l'Église.

Conclusion

Au lendemain du premier Concile du Vatican, Newman écrivait dans une lettre que « nous devons nous rappeler qu'il y a rarement eu un concile qui ne soit pas suivi d'une grande confusion »[28]. Cette confusion, il y a quarante ans, a pu profiter à la mouvance lefebvriste, incarnant une certaine aile de la contestation de Vatican II, forgée dans le refus de la modernité et la peur du libéralisme. Au fil des années se sont agrégés des prêtres et des fidèles à la Fraternité Saint Pie X, qui reste minoritaire dans l'Église de France et ultra-minoritaire dans l'Église universelle. Au nom de l'autorité d'une Tradition de l'Église dont ils donnent une définition partielle, les intégristes ont refusé à plusieurs reprises d'obéir aux quatre derniers Papes.

Cette contestation semble n'avoir rien d'inéluctable. Quarante ans après la fondation de la Fraternité Saint Pie X, beaucoup de communautés *traditionnelles* ont quitté le chemin de Monseigneur Lefebvre pour revenir de plein droit dans la barque de Pierre, où elles participent à la diversité des sensibilités de l'Église. La collaboration étroite du Cardinal Ratzinger et de Jean-Paul II, leur immense travail de réconciliation portent déjà de nombreux fruits. Nous devons espérer que le dialogue théologique et doctrinal qui s'est engagé il y a deux mois à Rome sous la houlette de la Congrégation pour la doctrine de la foi soit l'occasion pour d'autres brebis perdues de retrouver le chemin de la bergerie en reconnaissant explicitement l'autorité du Concile, l'autorité des Papes depuis Paul VI, et en reconnaissant aussi que cette autorité-là ne contredit jamais l'autorité de la Tradition que toute l'Église reconnaît et défend. L'accueil de ces fidèles avec, chez les uns comme chez les autres, la bienveillance et l'humilité nécessaires, nous fait prendre part à cette œuvre de paix à laquelle Benoît XVI a consacré une grande énergie. C'est à lui, donc, que revient le dernier mot :

[27] J'emploie ici le terme *traditionnel*, parce que par habitude, on désigne ainsi en France ces communautés issues du *Motu proprio Ecclesia Dei* de 1988, fidèles au Missel de Jean XXIII. Le mot est particulièrement mal choisi, de même que le terme « traditionalisme », parce qu'il laisse supposer que ces communautés incarnent davantage la Tradition de l'Église que les autres, alors que tous les fidèles de l'Église sont également fidèles à sa Tradition. Mais je l'emploie parce que l'usage n'a pas vraiment consacré d'autre terme pour désigner ces communautés (souvent nouvelles) *à l'ancienne*.

[28] Cité par le Cardinal Paul Poupard, *Découvrir le Concile Vatican II*, Salvator, 2004, p.156

« En regardant le passé, les divisions qui ont lacéré le corps du Christ au cours des siècles, on a continuellement l'impression qu'aux moments critiques où la division commençait à naître, les responsables de l'Église n'ont pas fait suffisamment pour conserver ou conquérir la réconciliation et l'unité ; on a l'impression que les omissions dans l'Église ont eu leur part de culpabilité dans le fait que ces divisions aient réussi à se consolider. Ce regard vers le passé nous impose aujourd'hui une obligation : faire tous les efforts afin que tous ceux qui désirent réellement l'unité aient la possibilité de rester dans cette unité ou de la retrouver à nouveau. Il me vient à l'esprit une phrase de la seconde épître aux Corinthiens, où Saint Paul écrit : « Nous vous avons parlé en toute liberté, Corinthiens ; notre cœur s'est grand ouvert. Vous n'êtes pas à l'étroit chez nous ; c'est dans vos cœurs que vous êtes à l'étroit. Payez-nous donc de retour ; […] ouvrez tout grand votre cœur, vous aussi ! » (2 Co 6,11-13). Paul le dit évidemment dans un autre contexte, mais son invitation peut et doit aussi nous toucher, précisément sur ce thème. Ouvrons généreusement notre cœur et laissons entrer tout ce à quoi la foi elle-même fait place »[29]

T.N.

[29] Benoît XVI, Lettre aux évêques qui accompagne le *Motu Proprio Summorum Pontificum*, 7 juillet 2007

Du juste équilibre de l'autorité de la raison et de la foi en Occident et en Orient

retour et perspectives sur le *Discours de Ratisbonne*

Claire Arenes

Le 12 septembre 2006, Benoît XVI faisait un discours intitulé *Foi, raison et université* à l'université de Ratisbonne, dans le cadre de sa tournée en Bavière. Rapidement, les subtilités de cette allocution retraçant le déclin progressif de l'autorité de la raison dans la foi sont caricaturées dans la presse mondiale comme une attaque sans nuance de l'islam, qui serait nécessairement fondamentaliste dans l'esprit du Saint-Père. Des lieux de rassemblement chrétiens sont attaqués au Moyen-Orient, les responsables politiques et religieux rivalisent d'interventions fortement médiatisées condamnant la « gaffe » de Ratisbonne, et le pape doit finalement prononcer une allocution destinée à clarifier ses propos.

Cependant, la lecture sélective opérée lors de cette tempête médiatique, par-delà le fait d'incarner une version diamétralement opposée au dialogue des cultures et des religions que le pape appelait de ses vœux, est également révélatrice par le choix des éléments du discours qu'elle décide de passer sous silence. En effet, un axe majeur de la démonstration du Saint-Père, la remise en question de l'Occident, est laissé de côté. Sa réflexion s'articule sur l'éclatement des savoirs universitaires en Occident, née du rejet de la foi hors des royaumes de la scientificité. La raison exerce sans partage son autorité pour définir ce qu'il est possible de savoir dans les sciences.

Qu'entend-on ici par l'« autorité » de la raison ? On peut la définir pour les besoins de notre démonstration comme faisant référence à une puissance reconnue comme légitime par ceux sur qui elle s'exerce, et qui peut donc, en vertu de cette légitimité, influencer les actions d'un individu ou d'un groupe. La question de l'autorité de la raison dans la foi consiste donc à savoir *en quoi la raison a vocation à guider l'action du croyant dans sa foi*. D'autre part, le terme autorité peut s'appliquer à des personnes jouissant de la légitimité évoquée ci-dessus. Ici, le pape peut être considéré comme l'autorité habilitée à parler au nom de l'Eglise, autorité face à laquelle s'est élevée une multitude de voix - médias, hommes politiques et oulémas- prétendant parler au nom de l'islam. C'est donc également un conflit des autorités religieuses et politiques qui s'est joué dans la polémique autour du discours de Ratisbonne.

La question centrale autour de laquelle s'articule le débat sur l'autorité de la raison est la suivante : puisque Dieu existe indépendamment de sa création, les données rationnelles auxquelles nous avons accès nous permettent-elles de savoir quelque chose de la raison divine ou non ? Une première réponse possible est celle que peuvent fournir aussi bien Thomas d'Aquin qu'Ibn Farabi : celle d'une raison pleinement active dans la religion. Une deuxième possibilité consiste à exclure la raison de la religion. Toute la volonté divine serait contenue dans la Révélation, le croyant ne peut donc être que fidéiste. Du côté musulman, les figures d'Ibn Taymiyya et plus récemment de Maoudoudi incarnent cette tendance littéraliste qui aboutit à l'islamisme politique du XX^{e}siècle.

C'est donc l'équilibre entre foi et raison qui est en jeu ici. Le Discours de Ratisbonne s'emploie à montrer les manquements de l'Occident dans cette quête : celui-ci a vu le champ d'application de la raison se limiter progressivement aux seules sciences de la nature. On postulera dans cet article qu'en Orient, une certaine version de l'islam a peu à peu cédé à la tentation inverse, celle du fidéisme, c'est-à-dire de l'expropriation de la raison du champ du religieux.

Il convient de souligner d'emblée le caractère évolutif de cette opposition, afin d'éviter de tomber dans une opposition manichéenne entre d'un côté un islam de tout temps obscurantiste et violent, et de l'autre un christianisme porteur des lumières de la raison. Historiquement, l'islam a vu se dérouler en son sein un débat de ses savants sur la place qu'avait l'adhésion rationnelle dans la foi, surtout du VIII^e^au XVII^e^siècle. C'est grâce à des savants musulmans qu'ont été redécouverts, traduits et assimilés des textes grecs. Ainsi, Avicenne, Averroès et Avempace ont pu contribuer à la construction de synthèses entre monothéisme et philosophie grecque. À l'inverse, le christianisme a lui aussi pu être tenté par des dérives fidéistes. On peut penser à Descartes qui exclut la théologie de l'examen rationnel et critique auquel il soumet les autres sciences, et plus généralement à la montée en puissance progressive de la piété au détriment de l'érudition critique.

Afin d'étudier la vision de l'autorité de la raison développée par le Discours de Ratisbonne, on procédera en trois temps : le premier rappellera les tenants et aboutissants du Disours ; le second élargira la perspective ouverte par le Pape en étendant sa réflexion sur les étapes du divorce entre raison et foi au sein de l'Occident chrétien à celles survenues au cœur d'une certaine version de l'islam ; enfin le troisième abordera la soumission à l'autorité de la Raison comme condition *sine qua non* de la possibilité du discours interreligieux.

Le Discours : une réflexion sur le nécessaire équilibre entre autorité de la foi et de la raison

Le thème : importance respective de la foi et de la raison dans la religion

La conférence prononcée à l'université de Ratisbonne portait sur le sujet *Foi, raison et université* et constituait une étape dans le voyage du Pape en Bavière. Le discours s'ouvre par un rappel de l'époque où le souverain pontife était lui-même étudiant à Ratisbonne : la fin des années 1950 était une époque de « cohésion interne dans l'univers de la raison », où une profonde unité liait les sciences au sein de l'université, malgré leurs spécialisations respectives. Les deux facultés de théologie étaient considérées comme partie intégrante de ce tout, malgré la présence déjà chez certains universitaires d'un scepticisme radical qui présentait la théologie comme une science dont l'objet n'aurait pas existé. Un consensus existait donc sur le caractère nécessaire et raisonnable d'une interrogation sur Dieu par le biais de la raison, dans le cadre établi par la tradition chrétienne.

Benoît XVI enchaîne en mentionnant que cette unité des savoirs universitaires lui est revenue à l'esprit en lisant une partie du dialogue de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue avec un savant iranien au XIV^e^siècle. L'objet du dialogue porte sur la vérité respective de l'islam et du christianisme. L'empereur aborde ce faisant le thème de la guerre sainte, le *jihad*. En effet, l'existence de la Sourate 2, 256 établissant qu'il n'y a « Pas de contrainte en matière de foi » se voit contrebalancée par l'ajout dans le Coran de dispositions plus tardives allant dans le sens de la guerre sainte. Ce constat donne alors lieu à une intervention

de Manuel II - dont le Saint-Père se démarque clairement en la qualifiant d'« étonnamment abrupte » - : « Montre-moi ce que Mahomet a apporté de nouveau et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain comme ceci, qu'il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait. ». Cette réplique de l'empereur aborde frontalement le thème de la violence dans la religion. Il explique ensuite pourquoi la propagation de la foi par la violence est contraire à la raison : « ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu ».

Benoît XVI prononce le discours de Ratisbonne, le 12 septembre 2006

Interprétation : l'Islam comme un exemple de fidéisme menant à la violence

C'est sur cette partie précise du Discours de Ratisbonne que s'est déclenchée la tempête médiatique dans les jours qui ont suivi l'allocution. La plupart des interventions journalistiques n'étaient qu'autant de variations indignées sur le thème de l'amalgame entre islam et fondamentalisme, brodant sur la trame déjà bien fournie de l'éternel choc des civilisations, dans le contexte de l'après 11 septembre, entre un pape parlant au nom de l'Occident et un Orient à la foi monolithique et intégriste.

Il est vrai que le pape choisit l'exemple de l'islam pour illustrer son développement sur le rapport entre foi et violence. Ainsi, le rôle de l'opposant à Manuel II est endossé par un savant musulman : Ibn Hazam[1] . Ce dernier soutient que la transcendance de Dieu nous empêcherait tout accès à sa raison, il n'y aurait donc pas de *logos* à l'œuvre dans l'islam.

Cependant, cette question ne prend sens que replacée dans la réflexion développée dans l'ensemble du discours, c'est-à-dire une analyse de l'impact que peut avoir l'oubli de la raison au profit d'une foi aveugle. Les paroles de Manuel II « Ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu » sont à comprendre comme une mise en garde contre le fidéisme, à savoir la religion dénuée du recours à la raison.

Il n'était sans doute pas dans le projet du Saint-Père d'identifier les deux protagonistes respectivement au christianisme et à l'islam, conscient qu'il était de la diversité des expressions historiques de ces religions. Cependant, l'utilisation de la figure d'Ibn Hazam était

[1]Il s'agit d'une modification par rapport au dialogue original, qui ne mentionne pas l'identité du savant iranien. Benoît XVI lui substitue Ibn Hazam en s'appuyant sur les références fournies par les orientalistes Theodor Khoury et Roger Arnaldez.

destinée à élargir la question du dialogue entre foi et raison hors du monde chrétien, notamment dans le monde islamique. Ici comme dans ses précédentes interventions publiques, Benoît XVI s'emploie à dénoncer sans détour l'utilisation de la religion comme forme de légitimation de la violence politique, à l'opposé des images d'un islam violent diffusées par les médias[2].

Le christianisme hellénisé comme rencontre entre foi et raison

L'argumentaire développé à l'encontre du fidéisme souligne que celui-ci est à penser en opposition au christianisme né du contact avec la pensée grecque du *logos*. Ainsi, la phrase inaugurale de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le *logos* », manifeste la rencontre entre foi chrétienne et questionnement grec sur l'origine de l'être, c'est-à-dire la relecture de Platon et Aristote par les Pères de l'Église. Dans cette optique, la Septante n'est pas une simple traduction de l'Ancien Testament hébreu en grec, mais bien une étape dans l'avancée de la Révélation dans l'histoire, notamment avec l'introduction du *logos*. Cette rationalité introduit une forme de connivence entre le Créateur et sa créature, cette dernière devenant capable d'accéder, ne serait-ce que d'une manière infime, à la raison de Dieu.

Cependant, ce qui est passé inaperçu pour la majorité des journalistes, du moins dans les premiers temps du battage médiatique, c'est que la majeure partie du discours s'ingénie à souligner que l'éclatement entre foi et raison concerne surtout l'Occident. En effet, l'Occident a souffert d'une mise à distance progressive des racines grecques de la foi chrétienne, qui a abouti à une réduction drastique du champ d'exercice de la raison dans les domaines du savoir.

Le drame du divorce entre raison et foi : évolutions en miroir de l'Islam et de l'Occident chrétien

Dans cette partie, j'adopterai la perspective de Ratisbonne – celle du divorce progressif entre autorité de la foi et de la raison en Occident. Je l'élargirai ensuite, grâce aux perspectives ouvertes notamment par Vincent Aucante[3], en l'appliquant au développement en miroir qu'a pu connaître une partie de l'islam, qui, dans sa version littéraliste a vu la raison progressivement écartée du domaine de la foi.

Insuffisances de l'Occident déchristianisé : une atomisation des champs de la raison et de la foi menant au nihilisme

À partir de la Réforme, l'Occident a vu se développer des tendances qui ont remis progressivement en question l'ancrage grec de la foi chrétienne, au fil de trois vagues.

On trouve les prolégomènes de ce processus au XVI^{e}siècle, moment où Duns Scot affirme que la transcendance de Dieu le place radicalement hors de notre portée, hors de toute appréhension par notre raison. Il s'oppose en cela à l'idée de l'Église selon laquelle il existerait une forme d'affinité entre notre raison et celle de Dieu, malgré leur infinie dissymétrie. La doctrine de la *sola scriptura* prône alors la recherche de la vérité du message divin dans

[2] cf. discours de 2004 à Caen où il rejette déjà la dichotomie entre un Occident de la « raison éclairée » et un Islam qui ne serait qu'une « religion fondamentaliste-fanatique ».

[3] Aucante, V. *Benoît XVI et l'Islam*, Parole et Silence, 2008.

la seule Parole biblique. Elle émerge comme réaction face à une définition de la religion monopolisée par les philosophes, qui l'enferment dans un système de pensée extérieur à elle-même. Cette première « déshellénisation » s'appuie donc sur un rejet de la métaphysique.

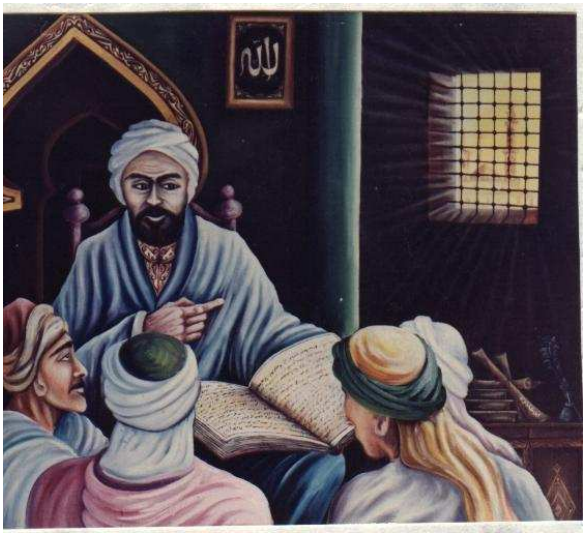
Aux XIX^{e}et XX^{e}siècles émerge la théologie libérale, dont von Harnack fut l'initiateur. Il avance que Jésus ne serait qu'un sage ayant diffusé un « message moral philanthropique », auquel seraient venus s'ajouter ensuite des ornements théologico-philosophiques comme la divinité du Christ et la Trinité de Dieu. La théologie ne pourrait prétendre à la scientificité qu'en étant rigoureusement historique. Le rôle de la raison devient donc d'étudier les choses matérielles, en usant d'une méthode issue des sciences de la nature.

Enfin, le troisième infléchissement naît avec l'époque contemporaine. Sous prétexte de dépasser le contexte historiquement situé (grec) de la naissance de la théologie occidentale, afin d'aller à la rencontre de la pluralité des cultures, le christianisme verse dans le relativisme des valeurs. L'hellénisme ne serait qu'un aspect du christianisme lié de manière contingente à son acculturation primitive. Il serait alors possible de penser des nouvelles formes d'inculturation contemporaines en repartant du seul message de l'Ancien Testament. Selon le pape, ce postulat est erroné car il ignore le fait que le Nouveau Testament est écrit en grec et porte la trace des contacts avec l'esprit grec, en particulier en ce qui concerne l'usage de la raison humaine.

Cette différenciation progressive des sphères de la raison et de la foi porte en elle le risque d'engendrer des « pathologies de la religion et de la raison », à savoir des situations où la sphère d'application de la raison n'englobe plus les questions de religion et de morale. En effet, la définition moderne des sciences de la nature est fondée sur la combinaison entre caractère mathématique et falsifiable de l'objet scientifique. La matière obéit à une structure mathématique, et n'est scientifique que ce qui peut faire l'objet de vérification ou réfutation par l'expérience. Cette méthode des sciences naturelles exclut donc la question de Dieu comme une interrogation « non scientifique ou préscientifique ». Cette redéfinition des contours de la science produit une réduction de l'homme lui-même, dont les interrogations fondamentales sur ses origines se trouvent reléguées à la seule sphère de la subjectivité. La subjectivation radicale de la sphère éthico religieuse soumet cette dernière à l'arbitraire de chacun et met en danger la capacité humaine à faire communauté.

« Insuffisances » de l'Islam : là où l'autorité de la foi prend le pas sur l'exercice de la raison, naît le fondamentalisme

Dans cette partie, on élargira la réflexion sur l'autorité de la Raison en Occident au monde oriental. On supposera ici, avec Vincent Aucante, qu'aux trois étapes de la déshéllenisation du christianisme ont répondu trois infléchissements néfastes de l'islam, qui peuvent le porter vers des dérives fondamentalistes. Tout d'abord, la victoire des lectures littéralistes du Coran a produit une minoration de la place de la raison dans la religion. Cette évolution est venue entériner la victoire d'Ibn Taymiyya au XIII^{e}siècle dans le débat qui l'opposait à Ibn Khaldun. Ibn Taymiyya s'appuyait sur un rejet de l'héritage grec : la raison divine étant hors de portée de la compréhension humaine chaque fidèle doit obéir aveuglément aux prescriptions du Coran et à leur transcription légale dans la *Charia*, dans le cadre d'une théocratie inspirée de Médine.



Ibn Khaldun (1332-1406), historien et philosophe novateur

La deuxième étape est celle de l'amalgame entre religion et État. Ce virage est issu de la montée en puissance des mouvements islamistes au XX^{e}siècle, galvanisés par les théories de Maoudoudi, qui prône la création d'un état islamiste international ayant la loi musulmane comme fondement de la loi civile. De même, Hassan el-Banna, le fondateur des Frères Musulmans, préconise le retour aux origines coraniques, loin des siècles d'exégèse qui se sont produits au cours de l'histoire. Enfin, Sayyid Qutb allie en un seul discours de transformation sociale islam et marxisme. Les Frères musulmans deviennent un mouvement terroriste. Il y a donc un processus graduel de subversion matérialiste de l'islam, dont l'horizon eschatologique est réduit à la libération dans l'ici-bas.

Le troisième et dernier point d'inflexion est celui d'une conception restrictive du *jihad*, réduit à sa seule dimension armée. En effet, à l'origine, d'après un dire d'Ali, le gendre du Prophète, le jihad comporte quatre dimensions : du cœur, de la parole, de la main, de l'épée. Le jihad armé était considéré comme un devoir collectif et défensif, utilisé uniquement lorsque la communauté musulmane était attaquée. Après être tombé en désuétude au XIX^{e}siècle, il est remis au goût du jour par Sayyid Qutb. Le jihad armé est alors perçu comme le moyen d'instaurer un État islamique mondial, c'est-à-dire le royaume de Dieu sur terre. Cette phase ultime dans la décision de séparer raison et volonté divine débouche donc sur l'alternative élimination / conversion forcée pour les non musulmans. Cette violence est alors le terme de la dégradation du rapport entre foi et raison. Le primat de la seule foi produit une vision simpliste de Dieu qui n'est plus qu'une figure monolithique et intouchable, mobilisable pour servir des intérêts politiques particuliers.

Pour en revenir au Discours lui-même, si le Pape n'évoque que brièvement l'islam dans son discours, il revient tout de même dans sa conclusion aux propos de Manuel II pour évoquer le primat de la raison sur la religion. Cette évocation finale est un appel au dialogue avec les religions et notamment l« islam sur le statut de la raison. Lorsque les religions se détournent de leur vocation première, elles risquent de succomber au piège du fondamentalisme. À cette perversion de la religion répond son image inversée : le détournement possible de la raison, illustré par l'exemple occidental. L'exclusion de la foi du domaine de la science finit par remettre en question l'image même de l'homme et engendre le nihilisme.

La raison comme clé du dialogue interreligieux

Pour le pape, les détournements successifs subis par le christianisme le détournent du dialogue avec les religions, mais cette situation n'est pas une fatalité. La nature profonde des communautés religieuses est de tendre vers le dialogue, malgré leurs différences respectives. L'instauration de ce dialogue a pour double préalable l'accord entre foi et raison au sein de chaque religion, afin de fournir un idiome commun, ainsi que l'autolimitation des champs du savoir religieux et scientifique à leur compétence propre.

Nous allons aborder à présent les modalités selon lesquelles il est possible pour les religions de renouer le dialogue entre foi et raison : pour l'Église catholique dans le contexte du nihilisme ; pour les autres religions dans celui du fidéisme, en particulier en Islam.

Retour à un « juste usage de la raison » en Occident

Pour Benoît XVI, il est d'une importance vitale que l'Occident en revienne à un « juste usage de la raison » dans tous les domaines. Ce retour de la raison passe par une réflexion théologique préalable sur l'unité des savoirs. Il ne s'agit pas de viser un retour en arrière, faisant table rase de l'apport de la modernité. En effet, le Pape reconnaît l'apport indéniable que représente l'éthique de la scientificité, qui met en avant des critères de vérité. Cependant, il importe également de revenir à une conception élargie de l'usage de la raison. La raison ne peut être limitée aux seuls objets susceptibles de se prêter aux tests de vérification et falsification, et la science doit accueillir la théologie en tant que questionnement sur la raison de la foi. Les sciences de la nature doivent se poser non seulement la question du comment des phénomènes matériels, mais également celle du « pourquoi en est-il ainsi ». L'étude des phénomènes de la nature doit reconnaître ses limites et céder la place à la réflexion philosophique et théologique lorsqu'elle atteint ses propres limites.

Cet élargissement de la raison est présenté comme préalable nécessaire à tout dialogue entre les cultures. En effet, réduire le champ de l'universel à la raison positiviste dominante en Occident revient à exclure les cultures dans lesquelles domine une conception religieuse du monde. Ainsi, « Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures ». Renouer avec le *logos*, c'est-à-dire avec une raison élargie, est une invitation au dialogue des cultures. C'est la vocation de l'université que de travailler à reconstruire cette grande raison.

Réintroduction de la raison individuelle en Islam

De la même façon que le pape défend le retour à une juste raison en Occident par l'unification des savoirs, on peut dire que la minoration de la place de la raison dans certaines des manifestations de l'islam n'est pas une fatalité. On peut à présent se pencher sur les réflexions de penseurs musulmans médiévaux comme Al Farabi et Ibn Khaldun pour s'en convaincre. Ainsi, Al Farabi distingue entre trois niveaux de sociétés dans le monde. L'union de toutes les sociétés englobe un niveau intermédiaire comprenant les parties du monde habité unies autour de nations, qui elle-même regroupe des cités. Le dénominateur commun autorisant une forme d'harmonie entre ces différents niveaux n'est autre que la raison, également partagée entre tous les hommes, une raison humaine éclairée par la lumière divine. Au-delà de la diversité des symboles mobilisés par les religions, celles-ci font appel à une

base rationnelle commune, qui permet la rencontre. Il faut donc changer de niveau épistémologique pour distinguer les convergences entre religions. Ibn Khaldun, quant à lui, souligne l'importance de la raison dans l'interprétation des textes sacrés. Elle est requise lors de la mise en pratique des prescriptions coraniques, par exemple dans les sciences traditionnelles fondées sur le Coran.

Pour ce qui est de la séparation entre État et islam, certains auteurs contemporains, comme Mohammed Talbi, préconisent un modèle fondé sur la charte de Médine, en vigueur dans les débuts de l'islam[4]. Il soutient que le statut de *dhimmis*[5] n'était pas compatible avec l'intention du législateur, fondée sur une universalité du genre humain, et sur l'égalité entre les hommes de toute religion. Au contraire, le texte originel prévoyait l'égalité des droits et devoirs ainsi que l'acceptation du pluralisme. L'établissement d'une forme sécularisée de l'islam nécessite la distinction de deux niveaux d'appartenance de l'individu : la citoyenneté (circonscrite aux contours géographiques ou politiques d'un État) et l'*umma* (union des croyants qui transcende les frontières et s'appuie sur la religion). Cependant, la *Charia* constitue une pierre d'achoppement dans ces velléités de réforme. En effet, elle empêche toute évolution d'un droit qui s'inscrirait dans l'histoire et se révèle incompatible avec la vision de l'Occident, qui ne peut reconnaître une existence légale à des prétentions religieuses. La réforme de l'islam passe donc par un retour de la *Charia* dans le domaine du spirituel : elle ne serait que le fondement moral du droit civil, remplissant la fonction de guide intérieur pour le croyant. Dans le domaine de la formulation concrète de lois inscrites dans le siècle, il faudrait faire appel à une forme d'exégèse (*ijtihad*) pragmatique. De même, il faudrait en revenir à une forme spirituelle du jihad pour désamorcer sa réduction à sa seule forme belliqueuse.

Conclusion

Le Discours de Ratisbonne se construit comme un plaidoyer pour la nécessité de tenir ensemble les **autorités complémentaires de la foi et de la raison**. Faire prévaloir l'une au détriment de l'autre ne peut que déboucher sur les pathologies en miroir du fanatisme et du nihilisme. Ces maux dont sont respectivement affectés une partie de l'islam et la majorité de l'Occident contiennent en germe une dégradation de l'homme, que ce soit dans la soumission sans bornes à une volonté arbitraire ou au travers de la relégation des questionnements éthiques à la seule sphère subjective.

En confrontant deux figures issues d'un dialogue médiéval, l'empereur grec et le sage persan, le pape s'est vu accuser de rejouer le choc des civilisations opposant Islam et Chrétienté, alors qu'il avait pour ambition de symboliser l'opposition entre la raison éclairée et le fidéisme obscurantiste, et qu'il s'est toujours posé en partisan résolu de la fécondité des rapprochements entre religions. Ainsi, islam et Occident peuvent apprendre de leurs expériences contrastées afin de lutter contre les pathologies qui les minent. Le monde musulman peut aider l'Occident à renouer avec un certain sens de la transcendance, alors que le christianisme peut faire bénéficier l'islam de son processus d'adaptation à la séparation entre

[4]Constitution rédigée en 622 pour définir les droits et devoirs des différentes communautés religieuses.

[5]Sous l'empire ottoman, la coexistence des religions se fait sur un mode de tolérance hiérarchisée appelé le millet : l'islam majoritaire permet aux autres religions du Livre (juifs et chrétiens), de pratiquer leur culte, à condition qu'ils ne démontrent pas de velléités de conversion envers la majorité musulmane. Cependant, leur statut de dhimmi les oblige à s'acquitter d'un impôt religieux et leur interdit l'accès à des fonctions militaires ou administratives.

pouvoir séculier et religieux. Le pape ne prétend pas avoir autorité sur les musulmans du monde. Plus que l'islam, c'est l'Occident qui est visé au premier chef par ce discours. Il exhorte le monde du savoir occidental à recréer l'unité des savoirs, sous l'autorité de la raison. Quant à l'islam, il souligne que « la redécouverte de la priorité du caractère spirituel de l'Islam accordée à la raison critique est la condition nécessaire à l'établissement d'un dialogue authentique entre religions dans les pays occidentaux, mais aussi dans les pays du Maghreb ou du Machrek. Elle appartient aux musulmans, et à eux seuls. » Cet appel semble avoir été entendu, puisque le 13 octobre 2007 une *Lettre ouverte des oulémas* adressée aux responsables religieux chrétiens marque le désir de certaines autorités du monde musulman de poursuivre dans la voie du dialogue. Cependant, il convient de souligner également avec Gilles Kepel le grand nombre d'absents dans cette démarche d'ouverture (responsables des Frères musulmans, salafistes, jihadistes). Ces derniers ainsi qu'« un certain nombre d'universités islamiques dans le monde sunnite s'en tiennent à la position d'Ibn Kathir, contemporain de Manuel II. Celui-ci soutenait que le verset « pas de contrainte » se voyait abrogé par celui intitulé « de la guerre », qui appelle toutes les nations à entrer dans l'islam sous peine d'être passées au fil de l'épée.

Accepter l'autorité commune de la raison est un élément essentiel du dialogue interreligieux. Il s'agit de découvrir les valeurs communes qui font autorité dans les religions au-delà de leurs systèmes symboliques différenciés. Cependant, ce dialogue « rationnel » ne passe pas par l'abolition des différences entre religions. La reconnaissance d'un fonds commun mystique n'est pas synonyme de relativisme sans bornes. Aujourd'hui l'islam paraît engagé dans une dynamique de repli, qui passe par l'exacerbation de ses clivages externes et internes. Face à cela, Benoît XVI s'engage résolument en faveur d'un dialogue continué avec l'islam. La dimension culturelle de chaque religion n'empêche pas la recherche de points de convergence et d'enrichissement réciproques, notamment au niveau du droit international. Ainsi, l'Église évoque régulièrement la question des libertés religieuses des minorités, notamment chrétiennes, en pays musulman.

Enfin, il convient de souligner que l'autorité de la raison est avant tout une relation de réciprocité. Celui sur qui elle s'exerce accepte, en toute connaissance de cause, de s'y soumettre car il est convaincu de sa légitimité. Il ne s'agit ni d'un asservissement aveugle, ni d'un choix soumis aux logiques du seul calcul instrumental. L'autorité véritable est celle à laquelle on se soumet en toute liberté, car on la reconnaît comme une forme d'accomplissement supérieur de cette même liberté. En effet, accepter de laisser circonscrire mes possibilités d'action ne peut advenir que lorsque ma foi en la source de l'autorité rencontre ma raison qui me montre en quoi ma liberté peut s'y accomplir davantage. Accepter le lâcher-prise, la remise de soi à une autorité supérieure, constitue donc le point de jonction, le fragile équilibre entre ma volonté et la raison divine.

C.A.

Bibliographie

– Alili, Rochdy, *Qu'est-ce que l'islam*, La Découverte, 1996.

– Aucante, V. *Benoît XVI et l'Islam*, Parole et Silence, 2008.

– Bollack, Jean, Jambet, Christian, Meddeb Abdelwahab, *La Conférence de Ratisbonne, Enjeux et controverses*, Bayard, 2007.

– Kepel, Gilles, *Terreur et Martyre*, Flammarion, 2008.

– Meddeb, Abdelwahab, *Face à l'islam*, Textuel, 2004.

L'autorité des femmes

Quel rôle pour les femmes dans l'Église d'aujourd'hui ?

Paule Desmoulière

« L'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Évangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir. » [1] L'autorité n'est pas un mot qu'on associe spontanément à la femme chrétienne, souvent vue plutôt comme une figure de patiente et de soumise. Saint Paul ne déclare-t-il pas dans sa lettre aux Éphésiens, « Femmes, soyez soumises à vos maris »[2] ? Au contraire, les figures de femmes puissantes sont parfois négatives : Hérodiade et sa fille Salomé[3]. En revanche d'autres personnages féminins sont montrés comme usant de leur autorité politique ou religieuse à bon escient, comme Esther, qui use de son pouvoir pour sauver son peuple ou comme la prophétesse Anne, qui proclame la venue du Christ au temple grâce à ses dons spirituels[4]. En fait, la position de la Bible et de l'Église vis à vis des femmes est assez ambivalente et a connu des changements importants dans les dernières décennies. Aujourd'hui, si la réflexion de l'Église sur les femmes est à la fois plus approfondie et plus proche de la société civile qu'auparavant, sa position est aussi plus ambiguë.

Une religion misogyne ?

La tradition paulinienne, comprise à la lettre, a pu faire beaucoup de mal au rapport entre le catholicisme et les femmes. Comme a dit Pierre-René Côté : « La seule évocation du nom de Paul provoque un malaise. Suggérer à des fiancés de proclamer à leur mariage Éphésiens 5, 21 « Femmes soyez soumises à vos maris » est perçu comme malveillant ! S'il faut ajouter que le mari est le chef de la femme et que le corps de la femme ne lui appartient pas, mais qu'il est à son mari (1 Co 7,4) et là, c'est l'arrière-grand-mère qui va nous suggérer le mariage civil ! C'est un fait que certaines citations de Paul ont profondément blessé la relation des hommes et des femmes[5] ». Une lecture littérale du passage de saint Paul tendrait à suggérer

[1] Message du Concile Vatican II aux femmes (8 décembre 1965), AAS 58 (1966), p. 13-14. Cité en particulier par le souverain pontife Jean-Paul II au début de sa lettre apostolique sur la dignité de la femme (*Mulieris dignitatem*) du 15 août 1988.

[2] Éphésiens, 5, 21.

[3] Matthieu 14, 3-12.

[4] Voir le Livre d'Esther et Luc 2, 36-38.

[5] Pierre-René Côté, *La place de la femme chez saint Paul. Se parler droit dans les yeux de certains problèmes*, Festival Biblique du Montmartre canadien, 30 août 2008. Prononcé dans le cadre du Festival de la Bible 2008. On trouve le discours en entier à http ://www.lemontmartre.net/festival/pierre_rene_cote.pdf Dans cet article, Pierre-René Côté propose une relecture de ce passage de saint Paul en interprétant la « soumission »

que la religion catholique réserve à la femme le statut de « citoyenne de seconde zone » du fait d'une nature prétendument plus faible que celle de l'homme. La femme de pouvoir et d'influence n'aurait pas dans ces conditions sa place dans l'Église. De fait, pendant des siècles l'Église catholique n'a pas envisagé la femme comme l'égale de l'homme mais comme la descendante d'Ève, inférieure à Adam car née de sa côte et qui plus est responsable du péché originel. Ainsi, si l'Encyclopédie catholique de 1912 reconnaît qu'il existe une « question de la femme », on pouvait encore y lire des phrases comme « Le sexe féminin est par certains aspects inférieur au sexe masculin, à la fois en corps et en esprit[6] ». Ou bien encore « Selon l'intention du Créateur, donc, la nature humaine se manifeste nécessairement d'une autre façon chez la femme que chez l'homme ; la sphère sociale, les intérêts et les vocations ne sont pas pareils chez les deux sexes[7] ». Suit un éloge de la maternité et de la femme au foyer ainsi que l'idée selon laquelle les femmes ne devraient être admises que dans les professions qui correspondent à leur nature (comme les professions médicales secondaires). Le savoir n'est pas considéré comme compatible avec la nature féminine et par exemple les femmes ne sont pas, selon l'auteur de l'article, appelées à des carrières universitaires[8]. De telles considérations sont désormais plus amusantes qu'effrayantes étant donné leur caractère désuet, mais elles sont représentatives de la position de l'Église au moins jusque dans les années 1950 et permettent de remettre en contexte les changements doctrinaux proposés par le Concile de Vatican II et le caractère somme toute assez révolutionnaire (à l'échelle de l'Église) des positions du pape Jean-Paul II.

Les années du Concile et le pontificat de Jean-Paul II : des années d'ouverture ?

Les femmes et le Concile

Le Concile Vatican II semble avoir pris acte du changement de la société. C'est la contribution essentielle de Jean-Paul II. Bien entendu, il existait déjà avant le Concile des mouvements qui cherchaient à promouvoir une réflexion spécifique sur la question de la femme au sein même de l'Église, comme l'Union Internationale des Ligues Féminines Catholiques (devenue en 1952 l'Union Mondiale des Organisations de Femmes Catholiques, UMOFC). L'organisation comptait environ 36 millions de femmes dans les années du Concile et revendiquait la prise en compte de la voix des femmes au Concile[9]. Sous la direction de la nouvelle présidente Pilar Bellosillo, l'UMOFC tente d'apporter sa contribution à Vatican II en présentant ses voeux et ses requêtes « afin que les exigences de formation chrétienne intégrale de la femme et ses possibilités de bien dans l'Église puissent être de plus en plus approfondies et adaptées aux réalités du temps présent » et demande également que les au-

évoquée par saint Paul non comme une sujétion de la femme à l'ordre masculin, mais comme une soumission volontaire et réciproque de l'épouse à son mari, une soumission d'amour équivalente à celle du Christ à son Père.

[6] « The female sex is in some respects inferior to the male sex, both as regards body and soul. », Catholic Encyclopedia, 1912, article « Woman ». on trouve désormais l'encyclopédie en ligne sur www.newadvent.org

[7] *Ibid.* On peut au moins accorder à cet article le mérite d'être une source intéressante pour l'histoire des représentations féminines.

[8] Je ne résiste pas à la tentation de citer un dernier passage de cet article : « The sexes can never be on an equality as regards studies pursued at a university », *ibid.*

[9] Voir http ://www.culture-et-foi.com/dossiers/vatican_II/annine_parent.htm

torités religieuses considèrent la possibilité de la participation des femmes au Concile[10]. En 1967, le groupe « Femme et Église » est créé pour réfléchir au rôle de la femme dans l'Église et Pilar Bellosillo écrit que : « En ce qui concerne l'Église, d'après l'enquête sur la liberté de la femme dans l'Église, la moitié du Peuple de Dieu apparaissait comme passive et gérée par l'autre moitié. L'UMOFC prit la décision d'être honnêtement et de l'intérieur même de l'Église, une conscience critique. ». Les femmes commencent à réclamer leur part de pouvoir dans l'Église. Les souverains pontifes semblent initialement favorables à ce mouvement, puisqu'en 1967, Pilar Bellosillo est officiellement nommée pour représenter l'Église catholique dans une Conférence Internationale œcuménique Féminine organisée à Taizé[11]. Dans son encyclique *Pacem in Terris*, Jean XXIII parle de l'entrée de la femme dans la vie publique comme d'un « signe des temps », donc un signe de l'Esprit. Dans le discours de clôture du Concile en 1965, Paul VI déclare que « l'Église est fière [...] d'avoir libéré la femme, d'avoir fait resplendir [...] dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. L'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement et un pouvoir jamais atteints ». Plusieurs propos tenus au Concile semblent aller dans la direction d'une plus grande autorité des femmes dans l'Église. Ainsi, le n° 9 du décret sur *l'Apostolat des laïcs* envisage comme importante la participation des femmes dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église. En dehors de ces déclarations de principe, cependant, peu de mesures concrètes semblent avoir été prises au Concile pour renforcer le pouvoir de décision et d'action de la femme. En outre, la reconnaissance de l'injustice des discriminations passées et de la nécessité d'un changement rapide n'a pas mené à un changement profond du discours de l'Église catholique sur la femme. Si Paul VI loue la femme dans le discours déjà mentionné, il l'envisage cependant toujours dans son rôle d'épouse, de mère, de gardienne, avec comme modèle principal Marie. La femme reste en effet qualifiée essentiellement par sa condition reproductive : elle est vierge ou mère. Cet attachement profond de l'Église à une définition fondamentalement sexuée de la femme est un des traits majeurs de sa vision de la femme dans les années qui suivent et encore aujourd'hui.

Jean-Paul II : la réévaluation de la figure d'Ève et la valorisation du modèle marial

Connu pour sa conception assez favorable des femmes, le pape Jean-Paul II a notamment nommé docteurs de l'Église les deux grandes saintes que furent Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux, ce qui revient à reconnaître la valeur de femmes qui ont servi Dieu par leur intellect et leur action, en s'éloignant de l'image de la femme principalement guidée par ses émotions.

[10] « L'UMOFC se permet de présenter très respectueusement quelques désirs, formulés à la requête et avec la collaboration des femmes catholiques de divers continents, afin que les exigences de formation chrétienne intégrale de la femme et ses possibilités de bien dans l'Église puissent être de plus en plus approfondies et adaptées aux réalités du temps présent [...] Elle se demande, au cas où des laïcs seraient admis à prendre part aux travaux préparatoires des commissions, s'il n'y aurait pas la possibilité d'envisager d'y accepter aussi la participation des femmes, dans le respect loyal de leurs compétences ». Pilar Bellosillo a eu une grande influence puisqu'elle a été une des premières femmes à avoir un rôle important dans des comités de réflexion de l'Église et qu'elle a participé à des groupes de réflexions comme « Femme et Église ».

[11] Conférence organisée par la Conférence des OIC (COIC), par le département de Coopération entre hommes et femmes du Conseil œcuménique des Églises, avec la collaboration de l'Alliance Universelle des Unions Chrétiennes Féminines.

Sainte Catherine de Sienne et Sainte Thérèse de Lisieux, docteurs de l'Eglise

La principale contribution théorique de Jean-Paul II à la question se trouve dans deux lettres apostoliques adressées aux femmes : *Mulieris dignitatem*, composée en 1988 à l'occasion de l'année Mariale et la *Lettre aux femmes* de 1995 (qui reprend les grandes idées de la précédente lettre). *Mulieris dignitatem*, dont l'analyse mériterait un article complet, insiste tout particulièrement sur le rôle essentiel de la femme dans « l'événement salvifique » qu'est la révélation de Dieu en la personne du Christ. En outre Jean-Paul II fait une relecture détaillée de la Genèse qui vise à réhabiliter la figure d'Ève en montrant à la fois qu'elle n'est pas inférieure à l'homme du fait de sa création postérieure et qu'elle n'est pas la seule responsable du péché originel. Cette interprétation nous semble aujourd'hui découler du simple bon sens, mais elle a constitué un apport important puisqu'elle a permis de réfuter un des arguments théologiques principaux contre les femmes. Jean-Paul II insiste en outre sur la complémentarité des deux sexes, idée encore reprise et développée dans ces dernières années par Benoît XVI[12]. Il précise enfin que la femme a un rôle particulier à remplir dans l'Église catholique. La femme entretient en effet selon Jean-Paul II un lien particulier avec la grâce divine, comme le prouve la présence privilégiée des femmes à des moments-clés de la vie du Christ, notamment au moment de la résurrection (les femmes au tombeau). L'Église elle-même est féminine, puisqu'elle est l'épouse du Christ, et la femme incarnerait une des valeurs les plus fondamentales du christianisme : la charité. La réflexion de Jean-Paul II débouche sur l'idée d'un « génie de la femme » sur laquelle il est revenu dans sa *Lettre apostolique* de 1995. « L'Église voit en Marie la plus haute expression du « génie féminin » et trouve en elle une source d'inspiration constante. Marie s'est définie elle-même « servante du Seigneur » (Lc 1, 38). C'est par obéissance à la Parole de Dieu qu'elle a accueilli sa vocation privilégiée, mais pas du tout facile, d'épouse et de mère de la famille de Nazareth. En se mettant au service de Dieu, elle s'est aussi mise au service des hommes, service d'amour. C'est ce service qui lui a permis de réaliser dans sa vie l'expérience d'une mystérieuse mais authentique « royauté »[13]. » Bien que pionnière, la réflexion de Jean-Paul II peut laisser un sentiment d'insatisfaction parce que, mal comprise, la notion de génie féminin pourrait suggérer un retour par d'autres voies à un renfermement de la femme dans son rôle sexué. Camille de Villeneuve a fait remarquer avec un certain humour qu'on ne définit pas les hommes comme « pères ou puceaux »[14]. Giulia Paola di Nicola souligne le risque

[12]Particulièrement dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* du 31 juillet 2004.

[13]Jean-Paul II, *Lettre aux femmes*, 1995.

[14]Camille de Villeneuve, *Vierges ou mères, quelles femmes veut l'Église*, Philippe Rey, 2007.

qu'il peut y avoir à emprisonner des individus dans un stéréotype[15]. En outre, en insistant sur l'autorité morale des femmes, la réflexion tend à éluder la vraie question : celle du pouvoir des femmes dans l'Église.

Le pouvoir des femmes : une question qui fâche

Tm II,12 « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence. » « Had the Apostle enjoined upon women to do good works without envy or jealousy, it would have had the weight and the wisdom of a Divine command. But that, from the earliest record of human events, woman should have been condemned and punished for trying to get knowledge, and forbidden to impart what she has learned, is the most unaccountable peculiarity of masculine wisdom. After cherishing and nursing helpless infancy, the most necessary qualification of motherhood is that of teaching. If it is contrary to the perfect operation of human development that woman should teach, the infinite and all wise directing power of the universe has blundered. It cannot be admitted that Paul was inspired by infinite wisdom in this utterance. This was evidently the unilluminated utterance of Paul, the man, biased by prejudice. But, it may be claimed that this edict referred especially to teaching in religious assemblies. It is strikingly inconsistent that Paul, who had proclaimed the broadest definition of human souls, "There is neither Jew nor Greek, bond nor free, male or female, but ye are one in Christ Jesus," as the Christian idea, should have commanded the subjection of woman, and silence as essential to her proper sphere in the Church.[16] » Si la question du pouvoir des femmes au sein de l'organisation temporelle et spirituelle qu'est l'Église n'a pas été traitée directement, c'est essentiellement parce qu'elle débouche nécessairement, dans l'esprit des autorités spirituelles, sur le débat concernant l'ordination des femmes. Le problème est d'autant plus pressant que nos frères protestants y ont depuis longtemps réfléchi sérieusement. L'ordination de femmes prêtres est désormais un fait dans l'Église anglicane. L'Église catholique s'est quant à elle empressée de refermer le débat sans laisser se dérouler une véritable discussion. Or notre Église n'a rien

[15]Giulia Paola di Nicola, *Donne e Chiesa*. « Forse le donne troveranno eccessivo l'investimento fatto su di esse. Il rischio non è di distinguere l'ideale tipo dalle donne concrete, esposte alle cadute nel male come tutti gli esseri umani. L'essere individuale della persona non può essere identificato con la femminilità tout court, senza con ciò intaccare il principio di libertà e impoverire la richezza della pluralità. Tenere distinto l'ambito simbolico-ideale da quello della vita reale significa evitare di contrappore il modello di donna angelicata alla realtà delle infinite variazioni che vanno dalla Beatrice di Dante alle schiave del sesso, alle sanguinarie della storia. ».

[16]Elizabeth Cady Stanton and the Revising Committee, The Woman's Bible, 1898, p.164. Traduction : Si l'Apôtre avait enjoint aux femmes de faire de bonnes oeuvres sans envie ou sans jalousie, cette parole aurait eu le poids et la sagesse d'un commandement divin. Mais que, depuis le plus ancien témoignage des événements humains, on ait condamné et puni la femme pour avoir essayé de se procurer la connaissance, et qu'on lui ait interdit de transmettre ce qu'elle avait appris, est la plus inexplicable des bizarreries de la sagesse masculine. Après le fait de chérir et de soigner les petits enfants dans leur faiblesse, la plus importante tâche de la mère est celle de l'enseignement. S'il est contraire au déroulement parfait du développement de l'humanité que la femme enseigne, la puissance infinie qui dirige l'univers a fait une erreur. On ne peut admettre que Paul ait été inspiré par la sagesse infinie dans ce propos. Il s'agit à l'évidence d'un propos peu inspiré de Paul en tant qu'homme aveuglé par des préjugés. Il se peut cependant que cette prescription ait été écrite spécifiquement en référence à l'enseignement proposé dans les rassemblements religieux. Il semble particulièrement incohérent que Paul, qui a proposé la définition la plus large de l'âme humaine comme idée chrétienne : « Il n'y a ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme mais vous êtes tous un en Jésus Christ » ait ordonné la soumission de la femme et qu'il ait affirmé que le silence était essentiel dans le rôle qu'il lui convenait de tenir au sein de l'Église.

gagné à s'effaroucher ainsi, surtout parce que le problème mérite une discussion en bonne et due forme, qui ne déboucherait pas nécessairement sur la décision d'ordonner des femmes prêtres, mais qui aurait au moins le mérite d'expliquer clairement à tous les fidèles comment et pourquoi l'Église prend position sur la question. En supprimant toute réflexion sur les possibilités d'ordination pour les femmes, l'Église donne l'impression de ne s'être jamais sérieusement penchée sur le problème. Ainsi, si le Concile a un temps étudié le potentiel rétablissement de l'ordre des diaconesses (dont on sait l'existence aux environs du XIIème siècle, avec fort peu de détails il est vrai), les études ont rapidement tourné court sans que le débat ait été vraiment engagé. Comme je l'ai dit, une telle réflexion n'aboutirait sans doute pas à l'ordination des femmes, mais une fois la question posée, le dossier des nouveaux rôles à accorder aux femmes dans l'Église pourrait être rouvert sur de nouvelles bases.

Angela Berners, première femme ordonnée prêtre anglicane en 1994, à l'office

On aboutit alors à une situation un peu paradoxale où les textes du Concile et des Souverains Pontifes reconnaissent la nécessité d'accorder une place plus importante aux femmes mais où la pratique change assez lentement ou pas du tout, où les femmes ne sont que peu présentes dans les instances de décision de l'Église et où le problème des nouveaux rôles d'autorité des femmes dans l'Église est l'objet d'une sorte d'*omerta*. Il est vrai qu'on observe des progrès dans certaines institutions : ainsi, la présence des femmes dans la Curie romaine est passée de 5% à l'aube des années 1980 à 21% dans la première décennie de notre siècle[17]. Cependant, si l'on considère que les membres laïcs (la majorité en ce qui concerne les femmes) ont essentiellement des tâches d'exécution, on peut considérer que seules les 46 membres de congrégations présentes à la Curie y jouent un rôle véritable. Il est d'autant plus nécessaire de trouver des lieux d'autorité pour les femmes que le clergé reste jusqu'à nouvel ordre masculin et que nombre de postes essentiels dans les organes de décision de l'Église reviennent naturellement aux dirigeants de la hiérarchie ecclésiastique, notamment aux cardinaux et archevêques. Il est donc dans l'intérêt même de l'acceptation de la préservation d'un clergé masculin de permettre l'accès des femmes à des postes d'autorité dans l'Église, puisqu'un des principaux arguments en faveur de l'ordination des femmes est le peu de positions de responsabilité que l'Église offre aux femmes. La même remarque vaut pour l'influence intellectuelle des femmes : il est absolument essentiel que les femmes soient présentes non seulement dans les oeuvres de bienfaisance qu'elles exercent traditionnellement, mais aussi dans les organes de réflexion : plus encore qu'ailleurs ; la parité est à souhaiter dans les lieux d'enseignement et d'apprentissage au plus haut niveau. Si, comme le suggère

[17]Philippe Toxe, « L'organisation du travail au sein de la Curie Romaine ».

Jean-Paul II, il existe un génie féminin complémentaire du génie masculin[18], il est nécessaire qu'il puisse s'exprimer non seulement en acte, mais aussi en parole pour nourrir la réflexion de tous les chrétiens. En outre l'Église dans son ensemble, considérée non plus seulement comme organisation hiérarchique mais dans son sens originel d'*ecclesia* (communauté des fidèles) a tout intérêt à écouter ses membres, quel que soit leur sexe.

P.D.

[18]Sur cette idée d'un *génie* proprement féminin je suis un peu sceptique parce qu'elle tend selon moi à gommer les différences individuelles et à réduire l'individu à un stéréotype sexué. Il y a des femmes peu sentimentales comme des hommes peu tournés vers l'action. On peut accepter l'idée d'un génie féminin à condition de considérer qu'il peut s'exprimer chez des hommes comme des femmes à des degrés divers qui dépendent de la psyché individuelle.

Applications et exemples

Liberté du philosophe et autorité du magistère

Jean-Baptiste Guillon

On trouve dans le Talmud l'histoire suivante :

> Quatre rabbins avaient l'habitude de discuter ensemble de sujets théologiques, et trois d'entre eux tombaient toujours d'accord contre le quatrième. Un jour qu'il venait encore de perdre à trois contre un, le rabbin intrus décida d'en appeler à une autorité supérieure.
>
> « Oh, Dieu ! s'écria-t-il. J'ai l'intime conviction que j'ai raison et qu'ils ont tort ! Donne-moi un signe pour le leur prouver ! » Il y avait ce jour-là un soleil radieux. Aussitôt que le rabbin eut achevé sa prière, un nuage de tempête s'avança dans ÃÃÃle ciel, et s'arrêta au-dessus des quatre rabbins. Il y eut un coup de tonnerre, puis le nuage se dissipa. « Un signe de Dieu ! Vous voyez ? J'ai raison ! Je le savais ! » Mais les trois autres n'étaient pas de cet avis, et lui firent remarquer que des nuages de tempête se forment souvent pendant les journées chaudes.
>
> Le rabbin se remit alors à prier. « Oh, Dieu, il me faut un signe plus grand pour montrer que j'ai raison et qu'ils ont tort. Je t'en prie, Seigneur, un signe plus grand ! » Cette fois quatre nuages de tempête se formèrent et s'élancèrent les uns contre les autres pour former un énorme nuage, puis un éclair vint frapper un arbre sur une colline qui se trouvait tout près d'eux. « Je vous l'avais bien dit : j'ai raison ! » s'écria le rabbin, mais ses amis continuèrent à affirmer qu'il n'y avait rien là qui ne pût s'expliquer par des causes naturelles.
>
> Le rabbin s'apprêtait à demander un très, très grand signe, mais à peine avait-il commencé à dire « Oh, Dieu ... » que le ciel vira au noir, que la terre trembla, et qu'une voix ténébreuse se fit entendre : « Iiiiiiil aaaaa raisooooooon ! » Le rabbin, les mains sur les hanches, se retourna alors vers les trois autres, et dit : « Eh bien ? »
>
> « Eh bien, dit l'un d'eux en haussant les épaules, maintenant on est à trois contre deux. » [1]

De nos jours, l'expression d'« argument d'autorité » sert généralement à caractériser au mieux une erreur grave de raisonnement, au pire, une attitude intellectuelle moralement inadmissible et d'un autre âge. L'âge en question est celui d'avant les Lumières, celui de la minorité intellectuelle où les consciences opprimées se soumettaient elles-mêmes à l'arbitraire d'un prêt-à-penser, par peur de la liberté, et au grand plaisir de leurs oppresseurs. Passe

[1] Traduit de l'anglais à partir de Thomas Cathcart et Daniel Klein, *Plato and a Platypus walk into a bar : Understanding philosophy through jokes*, chapitre 3, « Epistemology ».

encore si ces autorités sont des philosophes, des maîtres qui eux-mêmes ne reconnaissent d'autorité que la leur, mais s'il s'agit d'une autorité religieuse, on atteint évidemment le comble de la malhonnêteté intellectuelle moyen-âgeuse.

Tout le monde ne souscrit évidemment pas à l'anticléricalisme qui accompagne parfois ce type de réquisitoire. En particulier, je suppose que dans une aumônerie normale, personne ne considère le fait d'avoir une religion comme une marque de minorité intellectuelle discréditante. Mais même les personnes qui acceptent la légitimité d'une croyance religieuse veulent généralement éviter comme sophisme tout « argument d'autorité ».

Rassurez-vous, je n'ai pas l'intention de faire le plaidoyer de l'oppression intellectuelle et de la servitude volontaire, car je crois très profondément à l'importance cruciale de la liberté intellectuelle en matière de foi. Seulement il me semble qu'on se trompe gravement d'ennemi si pour défendre la liberté intellectuelle, on rejette systématiquement l'argument d'autorité comme irrationnel. Non seulement il me semble évident que l'argument d'autorité peut être parfaitement rationnel, mais le petit apologue talmudique montre que c'est parfois le « refus » de l'argument d'autorité qui est proprement irrationnel au point d'en être risible.

Plus précisément, les trois objections auxquelles je vais répondre seront les suivantes :
- l'argument d'autorité est un sophisme évident ;
- l'argument d'autorité est particulièrement tendancieux lorsqu'il consiste à mêlanger les genres et à prendre appui sur des vérités religieuses dans un argument philosophique ;
- l'argument d'autorité viole le bon usage de la liberté intellectuelle qui consiste à choisir individuellement, et sans recours à qui que ce soit, ce que je veux tenir pour vrai.

Et mes réponses, en bref, seront les suivantes :
- non seulement l'argument d'autorité est légitime, mais il est même omniprésent et indispensable dans nos croyances quotidiennes ;
- il n'y a pas de problème particulier de l'« autorité religieuse » : ici comme ailleurs, l'argument d'autorité est totalement légitime s'il s'adresse aux personnes qui reconnaissent l'autorité pertinente ;
- la liberté intellectuelle ne réside pas du tout dans le choix *volontaire* de ce que je veux croire, mais dans le bon fonctionnement, sans contrainte, de mes facultés de connaître, et ce bon fonctionnement inclut tout à fait la possibilité de s'appuyer sur un témoignage qui fait autorité.

Argument en faveur de l'argument d'autorité

Ma tâche est donc de vous convaincre que l'argument d'autorité est parfaitement légitime. Voici un premier essai d'argument en faveur de cette conclusion :

(1) Saint Thomas pensait que l'argument d'autorité est légitime[2].

(C) Donc l'argument d'autorité est légitime.

Cela ne vous convainc pas ? – Eh, non : c'est justement un exemple d'argument d'autorité, et il montre bien que la conclusion ne s'ensuit pas de la prémisse : rien n'empêche que (C) soit fausse, même si Saint Thomas a cru qu'elle était vraie ! Un argument dont la conclusion ne s'ensuit pas des prémisses, c'est un sophisme, n'est-ce pas ?

[2] Voir par exemple dans la *Somme Théologique* Ia, Q.1, art 8, ad 2.

Sans doute, mais considérez cet autre argument, que je pourrais utiliser par exemple pour convaincre ma petite sœur de la place de la Terre par rapport au Soleil :

(1') Tous les astro-physiciens, aujourd'hui, croient que la Terre tourne autour du Soleil.

(C') Donc il est vrai que la Terre tourne autour du Soleil.

Est-ce un mauvais argument ? Ma petite sœur aurait-elle raison de rire de ma naïveté en pointant du doigt le sophisme d'autorité, tout en continuant de croire que le Soleil tourne autour de la Terre ? Sans doute cet exemple est-il différent du précédent ... mais il n'en diffère pas *logiquement*. Dans les deux cas, la conclusion admise n'est présente, dans la prémisse, que comme le contenu de croyance d'une certaine autorité (ici Saint Thomas, là la communauté des physiciens contemporains). Mais pourquoi accepte-t-on (ou plutôt pourquoi *devrait-on* accepter) la conclusion (C') si elle ne s'ensuit pas logiquement de (1') ? Probablement parce qu'une prémisse supplémentaire est si évidente qu'elle reste implicite ; on peut alors reconstruire l'argument de la manière suivante :

(1') Tous les astro-physiciens, aujourd'hui, croient que la Terre tourne autour du Soleil.

(2') Il est excessivement improbable que tous les astro-physiciens contemporains se trompent à propos de la place du Soleil.

(C') Donc il est excessivement probable que la Terre tourne autour du Soleil.

Peut-on substituer une proposition comparable à (2') pour le premier argument ? Elle ressemblerait à

(2) Il est excessivement improbable que Saint Thomas se soit trompé à propos de la validité de l'argument d'autorité.

Il y a peu de chance que quiconque aujourd'hui accepte cette proposition (2). Pour ma part en tout cas, je ne la tiens pas pour vraie. Si mon premier argument ne marchait pas, ce n'est donc pas parce qu'il était un argument d'autorité mais parce que la prémisse implicite qu'il utilise est fausse (ou du moins non acceptée). Mais un argument d'autorité dont toutes les prémisses sont acceptées – comme par exemple notre second argument – n'a en revanche aucune raison d'être fallacieux. La forme générale d'un tel argument est la suivante :

(a) x croit que p

(b) x est une autorité (assez/très) compétente sur p (= il est (assez/très) improbable que x se trompe sur p)

(c) donc il est (assez/très) probable que p.

Non seulement ce type d'argument est parfaitement valide, mais il est en outre omniprésent et indispensable dans nos discussions et nos croyances quotidiennes. Pour être plus exact, il faudrait distinguer entre *croyance* par autorité et *argument* d'autorité. Un argument au sens strict est un ensemble de propositions utilisées par un individu Pierre pour convaincre un individu Paul de la proposition *p* : pour que l'argument marche, il faut que les premières propositions (les prémisses) soient acceptées par Paul, et qu'elles entraînent la conclusion. Pour l'argument d'autorité en général, les deux prémisses requises sont (a) et (b) et la conclusion est (c). Mais très souvent nous acquérons des croyances *par autorité* sans qu'aucun argument ne soit explicité (ni même implicitement présent) : si par exemple je trouve le carnet secret du président et que j'y lis ceci : « code de la bombe atomique = 1515 », je formerai sur la base de ce témoignage (involontaire) la croyance que le code de la bombe atomique est 1515, mais aucun argument n'aura été pour cela formulé.

La distinction peut sembler inutile pour la raison suivante : lorsque je trouve le carnet du président, c'est bien sur la base d'une prémisse de type (a) (manifestement le président pense que...) associée à une prémisse de type (b) (et il est peu probable que le président se trompe à ce sujet) que je forme la croyance (c). Donc d'une certaine manière, on pourrait dire que je me fais à moi-même un argument d'autorité. Mais il demeure tout de même une différence si l'on réfléchit à « l'éthique » de l'autorité : en effet, lorsqu'on met en doute la légitimité des croyances par autorité, c'est au croyant qu'on adresse des reproches. Son tort, prétend-on, est d'avoir accepté une croyance de manière fallacieuse. J'ai déjà montré pourquoi cette critique était infondée, et qu'accepter (c) sur la base de (a) et (b) était parfaitement légitime.

En revanche, lorsqu'on met en doute la légitimité de l'argument d'autorité, on pensera plus naturellement à celui qui *propose* l'argument. Or ce ne sont pas les mêmes choses qui sont illégitimes ou irrationnelles pour le proposant et pour l'auditeur. Par exemple, il n'aurait pas été très rationnel de ma part d'espérer vous convaincre avec mon premier exemple d'argument (à partir de Saint Thomas) : en effet, pour qu'un argument soit pertinent, il faut que celui à qui on le propose accepte les prémisses. Donc dans le cas d'un argument d'autorité, il est irrationnel de proposer un argument reposant sur une autorité qui n'est pas reconnue par son interlocuteur. Il y a donc évidemment de très mauvais arguments d'autorité, mais cela n'a pas grand chose à voir avec la validité de l'argument lui-même. De la même façon, un argument du type « tous les F sont G, or x est un F, donc x est un G » est un très mauvais argument, bien qu'il soit valide, s'il est proposé pour convaincre quelqu'un qui ne croit pas que tous les F sont G.

La conclusion est donc la suivante : il n'y a absolument aucun problème pour fonder des croyances sur des autorités, et c'est heureux, car il serait absolument impossible de vivre si nous devions éliminer toutes les croyances que nous avons par un témoignage ou un autre (le témoignage de nos parents, de nos proches, de la communauté scientifique dont on ne va pas exiger de chaque individu qu'il refasse toutes les expériences lui-même, etc.). Quant aux « arguments » d'autorité, si certains d'entre eux sont mauvais, ce n'est pas à cause de leur forme d'argument d'autorité, mais en vertu de divergences entre les interlocuteurs sur les personnes qu'on peut accepter comme autorités compétentes.

Y a-t-il un problème particulier de l'autorité religieuse ?

D'un point de vue logique, je ne vois pas très bien ce qui pourrait faire que l'autorité *religieuse* ait un statut différent de l'autorité en général : ce qui vaut pour l'autorité en général

devrait valoir aussi pour chacun de ses exemples particuliers. Mais nous allons voir cela de plus près.

Commençons par la rationalité des croyances par autorité religieuse, avant de passer aux arguments d'autorité. Evidemment, si l'on suppose qu'il est irrationnel d'avoir une religion, alors nécessairement, il est irrationnel d'accepter qui que ce soit comme autorité religieuse compétente (il est irrationnel pour tout x de croire (b) *x est une autorité religieuse compétente sur p*). Par conséquent, toute croyance fondée sur cette acceptation sera marquée indirectement par cette irrationalité, bien qu'elle ne soit pas directement irrationnelle du fait qu'elle est une croyance par autorité. Mais je ne m'intéresserai ici qu'aux personnes qui ne considèrent pas comme essentiellement irrationnel d'accepter une révélation, par exemple la révélation chrétienne. Dans ce cas, il semble difficile de ne pas accepter la conséquence suivante : pour tout p, la parole de Dieu est une autorité pertinente (et même infaillible) sur p.

Supposons par exemple que Saint Jean accepte Jésus comme autorité religieuse légitime sur tout sujet, et que cette acceptation ne soit pas irrationelle[3]. Jésus déclare qu'il monte à Jérusalem et qu'il y mourra. Sur la base de cette révélation, Jean croit que Jésus va mourir à Jérusalem cette même année. Jean a donc formé sa croyance de la manière suivante :

(a) Jésus dit qu'il va mourir à Jérusalem cette année.

(b) Jésus est une autorité infaillible sur tout sujet.

(c) (nécessairement) Jésus va mourir à Jérusalem cette année.

La croyance de Jean dans ce cas présente-t-elle la moindre irrationalité ? Il me semble assez évident que non.

La conclusion provisoire est qu'il peut tout à fait être légitime de fonder une croyance sur une autorité religieuse. Mais si ce genre de justification est pertinente, pourquoi serait-il illégitime d'inviter quelqu'un à acquérir ce genre de justification ? Plus clairement : pourquoi serait-il illégitime de proposer à quelqu'un un argument d'autorité religieuse ? Supposez que Jacques et Jean aient entendu Jésus dire « À Jérusalem, je mourrai et trois jours plus tard, je ressusciterai ». Jean a intégré le sens de cette parole, mais Jacques n'en a gardé qu'un souvenir auditif sans faire attention à son sens. Le jour de la Résurrection, Jacques a du mal à croire au récit des femmes, leur autorité n'est pas suffisante pour croire une chose pareille. Alors Jean propose à Jacques l'argument suivant :

(a) (rappelle-toi,) Jésus a dit qu'à Jérusalem il mourrait et ressusciterait trois jours plus tard ;

(b) or Jésus est une autorité compétente en la matière ;

(c) donc aujourd'hui, trois jours après sa mort, Jésus est ressuscité (comme il l'avait dit).

Il s'agit là d'un argument d'autorité religieuse en bonne et due forme, et il me semble évident que Jacques a toutes les raisons de l'accepter (et Jean toutes les raisons de l'employer pour convaincre Jacques). Donc je ne vois pas de raison de penser que l'autorité religieuse ait quoi que ce soit de spécial par rapport aux autres autorités[4].

[3]Elle ne sera sans doute pas "rationnelle" au sens où elle serait accessible à la seule raison naturelle, mais on suppose qu'elle ne viole aucun principe de la raison.

[4]Pas du moins quelque chose de spécial qui *délégitimerait* l'argument d'autorité religieuse. Car elle a par ailleurs quelque chose de très spécial qui est l'infaillibilité de l'autorité compétente si l'autorité compétente est Dieu Lui-même. En effet, la plupart des arguments d'autorité sont *inductifs* au sens où ils permettent d'arriver à une conclusion simplement probable, tandis que l'argument d'autorité divine est *déductif* et permet une conclusion certaine, ou du moins aussi certaine que les prémisses. Autrement dit, la seule vraie différence entre

Évidemment, l'argument d'autorité religieuse pourra être un mauvais argument, au même titre que tout argument, s'il est proposé à quelqu'un qui n'en accepte pas les prémisses. Par exemple, un argument reposant sur l'autorité de l'Ancien Testament sera bon pour discuter avec un Juif, mais très mauvais pour discuter avec un athée ; un argument reposant sur l'autorité du Nouveau Testament sera bon pour discuter avec un Protestant, mais très mauvais pour discuter avec un Juif.

Que faut-il en conclure ? Que n'importe quelle parole de n'importe quel pape est contraignante pour le philosophe ? en éthique, en métaphysique, ... et pourquoi pas en physique ? Sous ses dehors de bon sens, mon argumentation cherche-t-elle à réhabiliter l'obscurantisme de la philosophie servante de la théologie ? Ma réponse est que ces inquiétudes peuvent être légitimes mais qu'elles se trompent gravement de problème en condamnant l'usage de l'argument d'autorité religieuse en matières philosophiques. Il faut distinguer en effet deux éléments de la question : faut-il accepter n'importe quelle parole de n'importe quel pape comme autorité religieuse ? et faut-il accepter que l'autorité religieuse puisse concerner des domaines non proprement révélés (métaphysique, philosophie morale, etc.) ?

Partons de la deuxième question : si par autorité religieuse, on entend l'autorité d'une révélation, alors il ne fait pas de doute que Dieu qui révèle est une autorité compétente en toute matière, aussi bien en métaphysique qu'en philosophie morale. Si donc je crois que Dieu a révélé que les âmes persistent entre la mort corporelle et la résurrection de la chair, je n'ai absolument aucune raison de ne pas accepter son autorité sur ce sujet. En un sens, cela revient bien à soumettre sa raison à l'autorité de Dieu qui révèle, mais cela ne signifie nullement que la raison est par là violée car, rappelez-vous, l'argument d'autorité lui-même est purement rationnel, et la prémisse de foi (l'autorité de la parole de Dieu) doit être acceptée sans violer la raison[5].

Mais si c'est le pape, ou un concile, qui affirme cela, et non pas Jésus lui-même, le philosophe doit-il se soumettre également ? Il semble que ce serait une soumission inadmissible parce qu'elle serait une soumission à des hommes, renforcerait leur désir de pouvoir individuel, et en outre serait tout bonnement inapplicable en général puisque divers papes ont soutenu sur certains sujets des positions contradictoires. Avant de répondre à ces trois problèmes, je ferai observer qu'ils ne mettent nullement en cause l'argument d'autorité religieuse mais seulement la question de savoir *qui* l'on reconnaît comme autorité religieuse. Faire observer que Dieu seul peut être une autorité religieuse est légitime et fondamental ; cependant pour qu'il y ait révélation, il faut bien qu'une certaine parole prononcée dans le monde soit attestée comme parole de Dieu, et il faut bien que cette parole soit transmise au cours des siècles pour que tous les hommes puissent l'entendre ; or pour ce faire, il semble que l'Incarnation de notre Seigneur et l'institution de l'Eglise aient été les moyens les plus convenables. Bien sûr on peut reconnaître la parole de Dieu ailleurs, dans le Coran, dans la Torah seule, etc. Mais pour un chrétien, accepter la révélation c'est reconnaître comme révélation de Dieu la parole du Christ transmise telle qu'elle est transmise par l'Eglise (au grand minimum jusqu'à l'établissement par l'Eglise du canon des Ecritures, pour certains Protestants). Par conséquent, un chrétien – si du moins il est fondé à l'être, c'est-à-dire à accepter l'autorité de ce qu'il reconnaît comme révélation de Dieu – sera fondé à accepter

l'argument d'autorité religieuse et les autres ne met pas celui-ci en-dessous, mais (infiniment) au-dessus de ceux-là.

[5]Non pas de manière purement rationnelle, mais de manière non irrationnelle.

un minimum d'arguments d'autorité partant de paroles de l'Eglise reconnues comme paroles de Dieu et non paroles humaines.

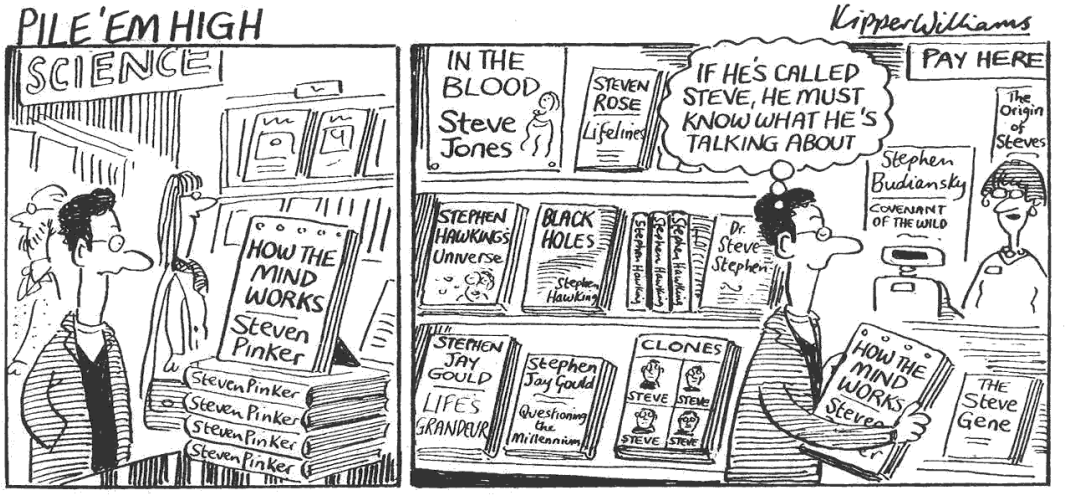
Cela signifie-t-il que toute parole de l'Eglise, ou toute parole de tout pape, doit être reconnue comme parole de Dieu ? Bien sûr que non ! Et l'Eglise n'a jamais défendu cela : l'Eglise Catholique a une théorie assez détaillée des conditions dans lesquelles ce qu'elle professe doit être tenu comme faisant partie de la révélation[6]. Notez bien que ce « doit » n'est pas tant un impératif moral dont le non-respect entraîne une sanction qu'un impératif logique dont la violation entraîne une irrationalité : en effet, de même qu'il serait étrange de prendre sa carte au parti démocrate pour y défendre tout le programme du parti républicain, ou de même qu'il serait inconsistent de croire que Jésus est Dieu tout en lui niant toute autorité, de même n'est-il pas cohérent d'accepter que l'autorité divine de la parole du Christ nous soit transmise par l'Eglise tout en refusant toute autorité à ce que l'Eglise professe comme étant parole divine révélée. Les sanctions contre un hérétique sont semblables à l'exclusion qu'encourt le républicain égaré au parti démocrate : il semble légitime de lui faire observer qu'il s'est trompé de carte.

Reste l'objection suivante : même si l'on reconnaît qu'il y a des conditions d'appartenance qui sont des conditions logiques (on n'appartient pas, qu'on le veuille ou non, à un groupe dont on tient pour fausses les croyances qui définissent son identité), on pourrait craindre que des personnes ou des groupes *biaisent* ces conditions d'appartenance, et modifient à leur guise les croyances définies comme essentielles. Ce serait *cela* le problème de l'autorité : non pas le problème de l'argument d'autorité, ni le problème de quelles paroles ont autorité, mais le problème de l'usurpation des paroles ayant autorité au service de fins personnelles. Peut-on vraiment craindre ce cas-là ? Ai-je à craindre que les paroles ayant autorité, laissées entre les mains de personnes humaines, soient exploitées au service de querelles personnelles et d'enjeux de pouvoirs ? Si c'était le cas[7] alors il n'y aurait plus aucun moyen d'accéder à la parole *authentique* du Christ : ces querelles de pouvoir auraient très bien pu entacher les premiers moments de la tradition (par exemple les querelles entre Pierre et Paul auraient pu biaiser les conceptions théologiques finalement retenues) et on n'aurait donc aucune certitude de pouvoir accéder, par quelque moyen que ce soit, à la parole révélée de Dieu. À moins d'avoir un texte révélé tout droit tombé du ciel – ce qui n'est pas, je crois, la conception chrétienne de la révélation – il faut bien accepter que Dieu a choisi de préserver l'authenticité de sa parole contre la faillibilité des canaux humains par lesquels il a voulu la transmettre. Si cette assurance divine valait aux premiers siècles, rien ne l'empêche de valoir également aujourd'hui. L'alternative est donc la suivante : soit nous n'avons pas accès à la parole du Christ, et nous n'avons alors pas la possibilité d'être chrétien, soit nous sommes

[6]Voir en particulier le commentaire doctrinal à la formule finale de la profession de foi de 1998 : http ://www.ewtn.com/library/CURIA/CDFADTU.HTM. Le cardinal Ratzinger y distingue trois niveaux d'autorité qu'on peut résumer ainsi : les vérités explicitement définies comme révélées par le collège des évêques réunis en concile ou par le Pape doivent recevoir l'assentiment de la foi théologale ; les vérités morales et dogmatiques dont l'Eglise enseigne qu'elles sont essentielles pour garder et transmettre le dépôt de la foi doivent faire l'objet d'une acceptation ferme fondée non pas sur l'autorité divine mais sur la certitude de l'assistance de l'Esprit Saint dans la conduite de l'Eglise ; enfin les propositions que le Pontife ou le collège des évêques présentent comme vraies dans l'exercice authentique de leur magistère, mais sans les déclarer définitifs, entraînent une contrainte sur ce qui peut être enseigné et professé – mais non pas strictement ce qui doit être cru – dans la mesure où ces enseignements sont l'expression peut-être provisoire de l'intention d'aider à comprendre la révélation et de préserver de certaines erreurs dangereuses.

[7]Je veux dire si les querelles de pouvoir qui *ont* lieu pouvaient avoir pour conséquence la faillibilité du témoignage de l'Eglise. Je ne cherche pas à défendre qu'aucune querelle de pouvoir n'a jamais rôdé dans les parages d'une définition dogmatique.

chrétiens, et nous avons alors une très bonne raison de penser que l'autorité que le Christ a donnée à l'Eglise *ne peut pas* être usurpée ou manipulée, car Dieu l'en préserve.



Conclusion : quelle liberté intellectuelle ?

Il n'y a rien d'irrationnel (et il est même indispensable) de fonder certaines de nos croyances sur une autorité, et l'argument d'autorité consiste simplement à inviter quelqu'un à acquérir une telle croyance par autorité. Bien sûr, une croyance par autorité *peut* être irrationnelle si l'autorité est mauvaise, ou insuffisante pour fonder la croyance en question, ou s'il est irrationnel de l'accepter comme autorité en général, mais pour quelqu'un qui accepte une révélation, il semble évident que cette dernière est une bonne autorité et qu'il n'est pas irrationnel d'accepter cette autorité. Par ailleurs, un *argument* d'autorité peut être irrationnel (ou plutôt inutile) s'il est proposé à quelqu'un qui n'accepte pas l'autorité en question, mais proposer à un chrétien un argument d'autorité fondé sur la révélation chrétienne est parfaitement légitime, même si cet argument tend à établir une thèse de philosophie morale ou de métaphysique.

Enfin, j'ai cherché à défendre qu'il n'y avait pas de risque que l'autorité religieuse soit usurpée ou manipulée si elle est réellement une autorité religieuse, puisqu'elle doit alors être préservée par Dieu. Quel est alors le problème de la liberté intellectuelle ? J'ai dit que les contempteurs de l'argument d'autorité se trompaient d'ennemi, mais il semble qu'il n'y ait finalement *aucun* ennemi. Je crois pourtant qu'il y a bel et bien un « ennemi » de la liberté intellectuelle, ennemi que certains espèrent conjurer par la critique de l'argument d'autorité.

Examinons un exemple pour mieux comprendre quel est cet ennemi : un biologiste russe estime que la théorie anti-génétique de Lyssenko ne tient pas debout. Son chef, par un acte d'autorité, lui impose d'y croire. Il obéit et soumet son intelligence à cette autorité. Par la suite, il cesse de croire au régime soviétique, passe à l'Ouest, et fait l'évaluation suivante sur son lyssenkisme : « J'ai cru au lyssenkisme pour obéir à quelqu'un d'autre que moi ; désormais je ne croirai plus que par ma propre volonté ». En Occident, il devient généticien, se convertit à un Évangélisme radical et accepte par conséquent une théorie non évolutionniste

de l'espèce humaine. Lorsque ses collègues scientifiques lui apportent les arguments en faveur du darwinisme, il répond ceci : « Je me suis promis de ne plus jamais croire d'après les croyances d'autrui mais d'après ma volonté : mon acte de foi est de croire dans la Bible de manière littérale, et je ne vois pas ce qu'il y a d'irrationnel ou d'illégitime à cela ; ce qui serait illégitime serait au contraire que je me détermine d'après vos témoignages plutôt que d'après ma volonté. »

Le problème de notre ex-lyssenkiste est qu'il a mal identifié son irrationalité passée : il a cru que l'irrationalité de son lyssenkisme tenait à l'opposition entre *croyance déterminée par moi* et *croyance déterminée par témoignage d'autrui*, alors que la croyance par témoignage (et dans ce cas particulier, par témoignage de la communauté scientifique) est parfaitement légitime. Ce qu'il y avait d'irrationnel dans son lyssenkisme, c'est d'avoir accepté un *mauvais* témoignage, et de l'avoir accepté non parce qu'il était bon, mais pour obéir. Obéir, c'est faire coïncider sa volonté à la volonté d'autrui : autrement dit, ce qu'il a fait d'irrationnel, c'était de déterminer sa croyance *par volonté* (celle d'autrui, mais aussi la sienne puisqu'il a obéi) et non pas d'après ce qu'il jugeait vrai. Or c'est cette même irrationalité qu'il a reproduite ensuite, du fait qu'il avait mal identifié la source de son erreur : il a alors déterminé son jugement non d'après ce qui lui semblait vrai, mais d'après sa volonté.

Un risque tout à fait similaire menace le croyant qui se trompe d'ennemi et condamne l'argument d'autorité : il risque fort d'accepter des croyances religieuses sans fondement légitime, et contraires à de bonnes autorités religieuses, pour l'intérêt illusoire de les croire *de son propre mouvement*. Une chose est d'agir de son propre mouvement, une autre de faire un *bon* mouvement, et le bon mouvement de l'intelligence est de chercher la vérité et de se déterminer d'après elle, non pas de se déterminer d'après la volonté[8].

La liberté intellectuelle ne réside donc pas dans une « autarcie épistémique » où aucune de mes croyances ne reposerait sur la parole d'autrui ; cela est tout bonnement impossible. Elle réside encore moins dans un choix *volontaire* et arbitraire de ce que je veux croire, ou des autorités que je veux reconnaître. Elle réside dans le bon fonctionnement, naturel et non contraint, de mes facultés de rechercher la vérité. Il est essentiel de remarquer que ce qui peut réaliser une « contrainte externe » sur la faculté de connaître, ce n'est pas tant l'intervention d'une *personne* autre que moi (qui peut fort bien être une autorité légitime et donc permettre le bon fonctionnement d'une croyance par autorité) que l'intervention désordonnée d'une *faculté* autre que la faculté de connaître (par exemple la volonté ou le désir dans le *wishful thinking* – mais aussi parfois la peur).

Ces remarques ont une conséquence sur le rapport que nous avons à la liberté intellectuelle d'*autrui*, en particulier en situation pédagogique : si la liberté intellectuelle était affaire d'autarcie et non pas de bon fonctionnement de l'intelligence, alors le seul et unique rapport que nous aurions à la liberté intellectuelle d'autrui serait négatif, i.e. il faudrait la « respecter » au sens très limité de « tâcher de ne jamais interférer avec la formation de croyances par autrui ». Le bon sens pédagogique penche clairement dans l'autre direction : favoriser la liberté intellectuelle d'un étudiant, ce n'est pas lui donner le moins possible d'informations pour qu'il construise ses croyances par lui-même de A à Z, c'est au contraire lui donner toutes les informations (et tous les conseils) dont il aura besoin pour bien fonder et ordonner ses croyances, dans le respect de principes rationnels qu'il n'aurait pas si bien ni si constamment

[8]Sans doute la volonté est-elle indispensable pour déterminer mes croyances d'après la vérité – et plus encore pour *accepter* ces croyances, i.e. agir d'après elles – mais cela ne signifie nullement que les croyances soient alors déterminées *d'après* ce que je veux. Cela signifie seulement que je dois vouloir les déterminer d'après mon meilleur jugement, que celui-ci me vienne des facultés naturelles ou de la grâce de la foi.

suivis sans l’aide d’un pédagogue.

J.-B.G.

L’autorité du père

Madeleine Bazin de Jessey

Un concept dépassé ?

En 1970, l’autorité paternelle, qui assurait l’exclusivité de l’autorité du père sur toute la famille, y compris la mère, disparaît des textes du droit français au profit de l’autorité parentale. A la différence de l’autorité paternelle telle qu’elle était définie dans le code Napoléon, l’autorité parentale consacre ici l’égalité des droits et devoirs du père et de la mère dans l’éducation des enfants. Dès lors il peut paraître obsolète, voire sexiste, de parler d’exhumer le terme d’autorité paternelle : cette dernière reposait en effet sur une hiérarchie entre l’homme et la femme ; il semble qu’elle ne puisse plus fonctionner aujourd’hui avec l’égalité des sexes.

Mais égalité ne signifie pas pour autant similitude, et le rôle spécifique d’une autorité paternelle envisagée sur de nouvelles bases reste d’actualité : le 15 juin 2008, le jour de la fête des Pères, Barack Obama prononce devant les fidèles d’une église apostolique un discours invitant les pères noirs-américains à s’impliquer davantage dans l’éducation de leurs enfants. Partant de l’évangile selon Saint Matthieu (7 : 24-25), le futur président compare le père de famille au roc sur lequel le chrétien doit bâtir sa maison en mettant en pratique la parole de Dieu ; puis quittant le discours religieux, B. Obama revient sur le phénomène de société auquel il souhaite sensibiliser son public : *« Nous connaissons les statistiques : les enfants qui grandissent sans père ont cinq fois plus de chance de vivre dans la misère et de commettre des crimes ; neuf fois plus de chance d’arrêter l’école et vingt fois plus de chance de finir en prison. Ils sont plus susceptibles d’avoir des problèmes comportementaux, de fuguer, ou de devenir des parents-adolescents eux-mêmes. Et les fondements de notre communauté s’en trouvent affaiblis. »* Bien des politiciens, sociologues, historiens et psychologues s’accordent aujourd’hui pour parler d’une « société sans père », d’une société de « l’absence du père » ou de l’ « enfant-roi », et la spécificité de la paternité et de l’autorité paternelle est au cœur de nombreux débats.

Il convient avant toute chose de s’interroger sur l’origine de cette autorité. Celui qui a autorité, c’est d’abord, au sens premier et étymologique du mot, celui qui est l’auteur : il semble dès lors logique que le père, auteur de ses enfants, ait autorité sur eux, mais là encore la spécificité de l’autorité du père n’apparaît pas face à la mère qui partage pour ainsi dire les « droits d’auteurs ». En fait, dans le cas du père, on peut envisager une double filiation : quand l’enfant commence à exister, il est en symbiose totale avec sa mère. Une première séparation s’opère à la naissance avec la sortie du corps maternel. Mais l’union vitale avec la mère continue. Seulement si cette symbiose ne s’arrête pas, l’enfant ne deviendra jamais adulte,

et c'est là que le père intervient comme troisième, comme le tiers qui, coupant la relation mère-fils, permet au fils de devenir un individu pleinement autonomisé. Le père engendre donc deux fois son enfant : à la naissance, et dans son initiation à la vie adulte. Mais on voit là en même temps toute la fragilité de cette autorité-filiation : par opposition à celui de la mère, évident au moins par la gestation et l'accouchement, le rôle de transmission du père apparaît plus fragile parce que plus abstrait et éminemment social, donc sujet à des variations très sensibles qu'il s'agit ici de mettre en lumière à travers l'étude du cas européen, et plus précisément, français.

L'apport de Rome et du Christianisme dans la définition de l'autorité du père dans la France médiévale

La puissance absolue du paterfamilias

Dans la Rome de la République, à l'origine, le « *pater* » est celui qui donne la vie ou la mort. Par le geste du *tollere liberum* par lequel il le soulève dans ses bras, l'homme reconnaît l'enfant qu'on lui présente, que celui-ci soit légitime ou non. Dans le cas contraire, même si cet enfant est celui qu'il a conçu avec sa femme dans les liens du mariage, l'enfant n'est pas le fils et il peut être exposé, c'est-à-dire abandonné sur le forum ou sur la voie publique et livré à l'appétit des chiens et des corbeaux. L'autorité du *paterfamilias* est donc absolue : c'est le père qui fait l'homme, qui donne ou non à son fils la dignité d'homme. L'enfant, choisi et non reçu, est soumis au pouvoir absolu du père ; celui-ci a le droit de le tuer, de le vendre, de le corriger. La liberté testamentaire est totale. Cette puissance paternelle, consubstantielle à la première Rome, est viagère, même s'il existe des possibilités d'émancipation, de plus en plus affirmées sous le Bas-Empire.

Les fondements et les limites imposées par le christianisme

C'est précisément à cette époque qu'une seconde influence déterminante commence à se faire sentir : celle du christianisme. Il n'est bien sûr pas indifférent que celui-ci soit né dans une société patriarcale. Dieu est désigné comme le père, la puissance paternelle découle de celle de Dieu. Elle pourrait donc être absolue. Toutefois la puissance divine étant bienveillante, le père qui porte le nom de Dieu devrait théoriquement conformer sa pratique paternelle à cette image du Dieu d'amour : *« Il ne nous traite pas selon nos fautes, ne nous rend pas selon nos offenses... Comme est la tendresse d'un père pour ses fils, tendre est Yahvé pour qui le craint »* (Ps.103 ;13). D'autre part, dans les premiers temps du christianisme, la conversion d'enfants de tous âges, se fait souvent contre la volonté paternelle, comme le Christ lui-même l'avait annoncé à ses disciples : « *Le frère livrera son frère à la mort, et le père, son enfant. N' allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa maison.* »(Matthieu 10, 17-39) Il convient donc de réserver un espace de liberté à l'individu qui ne doit pas être totalement soumis à la puissance du père, d'où une remise en cause de la définition initiale du *paterfamilias*.

L'autorité paternelle au Moyen-Âge

A la fin du Moyen-Âge, en droit au moins, la conception chrétienne de la paternité l'a emporté ; elle se conjugue toutefois avec l'apport romain pour placer au centre de l'autorité paternelle le pouvoir de dévolution du patrimoine. En effet, l'histoire de la famille au Moyen-âge est dominée par la christianisation progressive des institutions. Mais si la doctrine chrétienne du mariage a fini par s'imposer, c'est aussi parce que, sur certains points, elle rejoignait les préoccupations des aristocrates. En effet, si le sang transmet la vertu du lignage, la fidélité de la femme est essentielle ; or le mariage constitue le cadre idéal pour le contrôle de cette fidélité. Progressivement le mariage, et a fortiori la paternité, se calquent sur le lien vassalique : l'époux et père devient le « seigneur et maître ». Mais de même que l'Eglise soutient le pouvoir royal tout en essayant de lui imposer des limites, elle met au pouvoir paternel les bornes nécessaires à un minimum de liberté des individus dans un domaine sensible pour les chefs de famille : celui de la vocation religieuse et du mariage. Pour qu'un mariage soit valide, le consentement du père n'est pas nécessaire. Le mariage doit se faire devant l'église et avec des témoins. L'absence de consentement du père ne constitue pas un empêchement. Cette paternité normée pour préserver la liberté des enfants quant à leur vocation future se fait en revanche toute-puissante dans la question du patrimoine, même si les règles de transmission sont variables et compliquées.

Le Pater Familias

On distingue traditionnellement les régions du sud de la Loire, de droit écrit, marquées par l'héritage romain, et celles du Nord, de droit coutumier. Dans les pays de droit écrit, la liberté testamentaire est totale, on peut exhéréder ses enfants ; par le droit d'aînesse, l'unité du patrimoine est préservée. L'autorité du père est dès lors clairement fondée : elle repose sur le pouvoir de dévolution du patrimoine. Dans les pays de droit coutumier, les choses sont plus compliquées ; les règles varient selon les biens, selon qu'on est noble ou roturier, qu'on habite la ville ou la campagne. Chez les nobles, c'est le droit d'aînesse qui prime ; les cadets doivent tenter leur chance ailleurs, rentrer dans les ordres ou rester dans la maison familiale comme célibataires, puisqu'on ne peut se marier sans bien. Dans la roture sont généralement exclus du partage les filles déjà dotées et les fils mariés et établis ailleurs. D'une façon générale, le fait de quitter la maison paternelle émancipe. Mais tant qu'on vit « à même pain et à même pot », on reste sous la puissance du père, c'est-à-dire qu'on ne possède pas de biens propres, on ne peut s'engager par contrat ni tester. Ce sont donc les

enfants restant à la maison au moment de la mort du père qui se partagent l'héritage. Quelle que soit la coutume locale, la question de la transmission du patrimoine, de l'autorisation du père au mariage des enfants, de l'exhérédation ou de l'exclusion de l'héritage des enfants dotés sont à l'époque des questions essentielles pour le père. C'est la survie même de la famille qui en dépend. On se trouve là au cœur de la puissance paternelle.

L'âge d'or des pères

L'apport de l'Humanisme

Voilà pour le droit. Le vécu intime des relations père-enfant est beaucoup plus difficile à appréhender. A la fin du Moyen-Âge sont publiés des manuels d'éducation. Ils sont bien sûr à l'usage exclusif de la noblesse ou de la très riche bourgeoisie. Tous insistent sur la nécessaire rigueur de l'éducation. Pour un public plus large, le clergé faisait une fois l'an un sermon sur l'éducation dont le thème principal était : *« Qui aime son fils se hâte de le châtier »*. éducation semble donc rimer avec correction. En fait d'après Philippe Ariès *« la civilisation médiévale n'avait pas l'idée de l'éducation. Le grand évènement fut donc, au début des temps modernes, la réapparition du souci éducatif. »* C'est d'abord l'humanisme qui insiste sur l'importance de l'éducation, par sa valorisation de l'homme, son souci de formation à l'étude des grands auteurs et dans l'admiration des grands hommes. D'après Pasquier *« Qui enseigne son fils doublement engendre »*. Les traités d'éducation foisonnent au XVI^{e}et XVII^{e}siècle. Erasme, Montaigne, abordent le sujet, en faisant état de leur profonde conviction que la famille est le meilleur lieu d'éducation de l'enfant. Le père comprend mieux que quiconque son fils qui est lui-même soucieux d'imiter son père. Celui-ci doit donc se montrer exemplaire. S'il délègue son autorité, ce qui est très souvent le cas dans la société d'Ancien Régime, les enfants quittant souvent jeunes la maison paternelle ou bien étant confiés à des maîtres, le père doit choisir ceux-ci avec le plus grand soin. D'autre part pour éduquer l'enfant, il faut de l'indulgence. Il s'agit de persuader plutôt que de contraindre. Le père doit être doux et maître de soi et Gerson a même ces mots résolument modernes : *« L'éducateur doit se faire enfant avec les enfants. »*. Ce modèle du père pédagogue s'applique plutôt à l'éducation des garçons, celle des filles étant généralement du ressort de la mère. D'autre part, il est élitiste, mais il se répand ; les traités sont progressivement conçus pour être lus par le plus grand nombre de lecteurs possibles. Certes l'humanisme n'a pas inventé l'amour paternel, mais par son souci éducatif, il a encouragé un intérêt différent pour l'enfant qui existe en tant que tel ; il n'est plus seulement le récipiendaire du sang du lignage, de son nom ou de son patrimoine. Puisqu'il faut lui transmettre plus, puisque le père doit se faire pédagogue, les relations père-enfant deviennent plus étroites et une nouvelle sensibilité paternelle apparaît. Ce nouveau modèle de père va être relayé par l'Eglise catholique qui, à partir de la volonté de christianisation en profondeur de la société et des mentalités affirmée au Concile de Trente, va faire du père de famille le responsable du salut de ceux sur lesquels il exerce son autorité. La Réforme protestante, en partie bien sûr pour des raisons différentes, va dans le même sens.

L'apport des deux Réformes

L'immense effort éducatif mis en chantier par le Concile de Trente et relayé par un clergé renouvelé se traduit en matière familiale par une multiplication de traités, de sermons, d'exa-

mens de conscience se rapportant à ce sujet. Le catéchisme issu du Concile réaffirme clairement l'impérieuse nécessité du 4e commandement : *« Tu honoreras ton père et ta mère »*. En effet, *« tous nos pères sont pour nous la personnification du Dieu immortel ; nous contemplons en eux l'image de notre origine. Ce sont eux qui nous ont donné la vie »*. Mais en même temps que les devoirs des fils sont réaffirmés, ceux des pères ne cessent de s'alourdir. Dans la mentalité ancienne, les pères ont tous les droits ou presque sur leurs enfants. Aujourd'hui, être père implique une lourde responsabilité morale et psychologique et ce sont peut-être les prescriptions post-tridentines qui ont amorcé la tendance en ce sens. Dans la seconde partie du XVIIe siècle et au-delà, les moralistes insistent sur le devoir d'éducation profane et d'établissement des enfants. Ils mettent les parents en garde contre toute erreur dans ce choix qui pourrait avoir des conséquences funestes. Le clergé est invité à une particulière vigilance auprès des pères de famille. L'amour paternel doit être réglé, raisonnable, oscillant entre la rigueur et la douceur, et témoigner de mesure et de discernement. Si on les considère comme un reflet des tendances de leurs contemporains, il faut noter que les examens de conscience placent en tête des fautes des pères la violence, les excès d'autorité et la cruauté. Si l'on compare cette production ecclésiastique à celle des sermons de la fin du Moyen Age, on voit là une profonde évolution des mentalités.

Du côté de la Réforme protestante, la différence clerc/laïc est purement et simplement abolie. Pour Luther : *« Le père et la mère de famille sont assurément les apôtres, les évêques, les pasteurs des enfants lorsqu'ils annoncent l'évangile. »* La famille devient la cellule de base de l'église, le père a un rôle cultuel et la responsabilité de l'éducation. Luther insiste également sur le devoir d'établissement, le métier prend valeur de vocation. Avec la Révocation de l'Edit de Nantes, l'Etat s'ingère dans les relations familiales et ébranle la puissance paternelle, puisqu'un père protestant peut se voir retirer ses enfants au profit d'autres membres de la famille restés ou redevenus catholiques. Les enfants nés de parents protestants non mariés devant l'Eglise catholique sont considérés comme des enfants naturels, donc privés de la succession de leurs pères. A partir de la révocation de l'édit de Nantes, se diffuse alors chez certains protestants, puis au-delà, une remise en cause de la monarchie absolue, dont la tête, le roi, ne saurait être considérée comme le père de ses sujets.

C'est en effet que la paternité apparaît comme le fondement de la pyramide sociopolitique de l'Ancien régime. De même que Dieu est le Père de tous les hommes, le roi, lieutenant de Dieu sur terre, est le père de ses sujets. L'autorité paternelle est admise à l'image de l'autorité politique et religieuse, en même temps que la monarchie absolue, de droit divin, se fonde et se modèle sur la puissance paternelle. Les trois pôles de puissance politique, religieux et paternel se renforcent et s'étayent mutuellement. C'est ainsi que l'on a pu parler d'âge d'or des pères. L'existence des lettres de cachet, par lesquels le père se tourne vers le roi pour faire enfermer un enfant gravement récalcitrant est la manifestation la plus évidente de la conjonction de la puissance paternelle et de l'autorité publique. Néanmoins, à travers les livres de raison, les journaux et les mémoires, c'est plutôt l'image du bon père qui apparaît. La sécheresse de certains écrits ne doit en effet pas faire croire à l'indifférence paternelle : dans les livres de raison, à la fois souvent livres de comptes et livrets de famille, le père note la date et l'heure de la naissance de ses enfants, la date de leur baptême, la date de la mise en nourrice, les frais occasionnés par celle-ci, éventuellement la date de retour des enfants à la maison ou bien celle de leur décès et le montant des frais d'inhumation, sans autre mention, souvent, que « Dieu nous l'a donné, Dieu nous l'a repris », et encore pas toujours. Mais l'absence de notation de l'amour, ne doit pas faire conclure à l'inexistence de celui-ci.

Lorsqu'il est exprimé dans le secret d'un journal ou de mémoires, l'amour paternel, qu'il ne convient pas socialement de trop montrer, durement éprouvé par la perte prématurée de l'enfant, est revêtu d'une force et d'accents souvent bouleversants. L'amour paternel existe mais c'est la période suivante qui va voir la valorisation de son expression.

La contestation du modèle traditionnel

La société des Lumières

La profonde cohérence de cet « âge d'or des pères » témoigne d'un véritable système de représentation, conduisant à une pratique sociale clairement fondée La remise en cause de l'ordre divin tel qu'on le concevait depuis le Moyen Age, les attaques de la raison contre la foi et l'introduction du primat des sciences va progressivement affaiblir ce système.

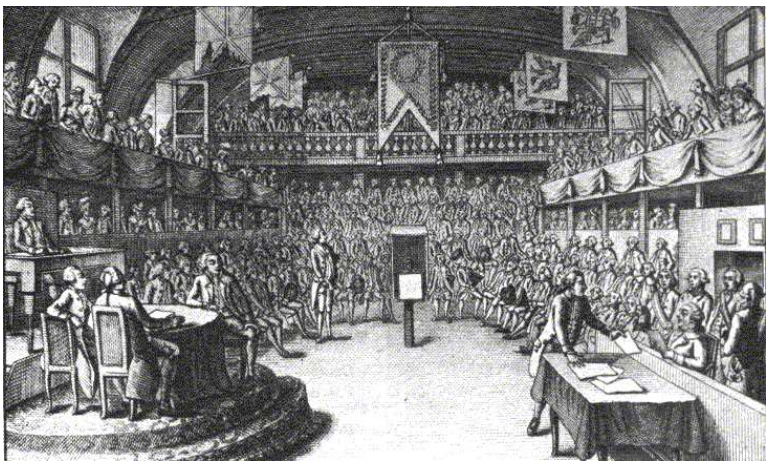
On a vu que la famille était la cellule de base de la société de l'Ancien Régime et l'autorité paternelle reconnue à l'image de l'autorité politique et religieuse. La contestation de ces dernières a nécessairement pour effet de fragiliser la première. Pourtant les philosophes et encyclopédistes du XVIII^{e}siècle sont convaincus de l'utilité sociale de la famille. Ce qu'ils dénoncent, ce sont des abus dont ils voient la cause dans la superstition et le despotisme : il faut séculariser le mariage, en séparant le contrat du sacrement et mettre fin à la mainmise de l'Eglise sur l'état-civil. La question du divorce divise les philosophes : certains, comme Voltaire, y sont favorables, voyant dans l'indissolubilité une tyrannie de l'église, *« contraire à la Nature et au bon sens »*, d'autres comme Rousseau y sont opposés au nom de la défense des enfants. Par contre, il y a une quasi-unanimité sur le principe de la puissance paternelle : il faut certes la limiter à la fois dans le temps pour Rousseau dans le *Contrat Social*, le père a une autorité naturelle sur ses enfants, mais elle est provisoire par nature et ne dure que tant que les enfants y trouvent leur avantage- et dans son étendue : il convient de supprimer l'exhérédation, l'inégalité des legs entre héritiers, au moins légitimes, et le contrôle des alliances, contraire à la liberté des individus et qui perpétue les inégalités sociales.

Mais le principe de l'autorité paternelle n'est pas remis en question, bien au contraire. On note d'ailleurs dans la littérature et la peinture du XVIII^{e}siècle, et surtout à partir de 1750, une inflation du thème paternel qui peut sembler paradoxale. En fait, la question du père n'est pas seulement d'ordre privé, elle a bien sûr une signification politique évidente : à travers elle transparaît celle du roi que d'ailleurs les cahiers de doléances désignent comme *« le père commun de la patrie »*. De même qu'on récuse le tyran, le despote auquel on oppose les rois paternels que furent Louis XII et Henri IV, on dénonce le père tyran, le despote domestique auquel on veut substituer une figure de paternité douce et bienveillante. C'est que l'autorité du père est désormais justifiée dans l'opinion éclairée non plus par l'ordre divin, mais par la faiblesse de l'enfant. Le père n'est alors plus un absolu. S'il est indigne ou même défaillant dans son rôle d'éducateur, il est juste qu'il soit remplacé. Quand cesse la faiblesse de l'enfant, l'autorité du père disparaît mais il peut bénéficier d'une piété filiale fondée sur la gratitude. Le père éducateur, proche de son enfant, affectueux et même sentimental est donc le nouveau modèle. Ce souci d'éducation se situe, dans une certaine mesure, dans la continuité des prescriptions humanistes et religieuses que nous avons vues précédemment. Avec Rousseau, c'est la priorité à la détermination individuelle, l'exaltation du moi et l'écoute de sa propre sensibilité qui marquent l'esprit du temps.

Les bouleversements législatifs de la Révolution

Le bouleversement du droit familial n'est pas une priorité des nouveaux législateurs. Certes, la nuit du 4 août a vu l'abandon du droit d'aînesse, mais l'essentiel des changements en la matière intervient à partir d'août 1792, c'est à dire après l'internement de la famille royale. En fait, la fuite de Varennes a consommé la rupture entre la nation et le souverain. C'est cette rupture qui permet le jugement, la condamnation et l'exécution du roi, hautement symbolique de la volonté émancipatrice des fils vis-à-vis du monarque-père.

L'objectif premier des législateurs révolutionnaires n'est pas du tout de remettre en cause le mariage et la famille, mais de supprimer les abus de l'Ancien Régime. La République déclare d'ailleurs que « nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon ami, bon époux. » La radicalisation politique de la Révolution va cependant amener devant la Convention des projets de plus en plus utopiques que la réaction thermidorienne et surtout le Code civil abandonneront purement et simplement. La puissance paternelle est limitée : la majorité est fixée à 21 ans partout et la majorité matrimoniale à 20 ans. Dans un souci d'égalité sociale et de sincérité des rapports familiaux, on supprime le droit de tester en ligne directe, on instaure l'égalité stricte entre les héritiers et on admet à la succession de leurs ascendants les enfants reconnus, mais nés hors mariage, et les enfants adoptés. Bien sûr les lettres de cachet disparaissent et on crée les tribunaux de famille présidés par un juge de paix.



La Convention

Autre mesure qui peut sembler anecdotique, mais qui, en fait, est peut-être lourde de signification symbolique, à une époque où se répand l'usage du pseudonyme, on autorise le changement du nom par simple déclaration devant la municipalité. Faut-il rapprocher cela du fait qu'il se trouve, parmi les acteurs de la Révolution, un nombre élevé d'individus dont le choix de carrière a eu pour origine un conflit avec leur propre père ? Qu'on songe, par exemple, à Mirabeau.

Enfin, le législateur révolutionnaire reprend le souci d'éducation des Lumières, dans un esprit plutôt rousseauiste d'abord, puis en introduisant progressivement l'Etat en tiers entre le père et l'enfant : on dénonce « l'influence dangereuse de la maison paternelle. ». La phrase de Danton est restée célèbre : « Les enfants appartiennent à la République avant d'appartenir à leurs parents ». Si bien qu'en 1793 est présenté devant la Convention le projet de

Le Pelletier de Saint Fargeau qui stipule que : « Pour fonder une éducation vraiment nationale, vraiment républicaine, également et efficacement commune à tous, la République doit prendre en charge et élever à ses frais tous les enfants de 5 à 12 ans dans des maisons d'éducation nationale. » Mais ce projet était si financièrement irréaliste et si vraisemblablement impopulaire qu'il n'eut pas de suite. Il témoigne cependant d'un nouvel état d'esprit.

Le compromis du Code civil

La législation révolutionnaire est appliquée jusqu'à la rédaction du Code civil. Par bien des aspects, elle était en avance sur les mœurs et les mentalités et bouleversait trop vite et trop fort le droit de la famille. Le Code civil, en empruntant à la fois au droit coutumier et au droit révolutionnaire, opère un nécessaire compromis. L'égalité civile entre hommes et femmes souhaitée par la Révolution est sévèrement mise en cause, de même que les droits de l'enfant naturel (il ne peut plus hériter, la recherche en paternité n'est pas rétablie). La puissance paternelle est en partie restaurée, par exemple par la nécessité du consentement au mariage jusqu'à 25 ans, par le rétablissement du droit de tester en ligne directe ; mais on maintient la suppression de l'exhérédation et l'égalité des enfants devant l'héritage, quoique sur ce dernier point des aménagements permettent une certaine souplesse, aménagements qui seront d'ailleurs largement utilisés par les paysans pour sauvegarder l'unité de l'exploitation familiale.

En résumé, on assiste donc à l'élaboration d'un droit bourgeois, proche des solutions traditionnelles mais laïcisé et débarrassé des privilèges de la noblesse. Cette laïcisation, qui va dans le sens de la déchristianisation dont les prémices sont observables au siècle précédent et qui s'étend et se radicalise par la suite, complexifie les représentations : la connivence nécessaire entre la monarchie de droit divin et le père de famille a disparu. Balzac écrit qu' « en coupant la tête du roi, la République a coupé la tête à tous les pères de famille. » Symboliquement, la puissance paternelle ne se fonde plus sur la figure du roi-père. La voie est ouverte aux trois sœurs Liberté, Egalité Fraternité.

L'époque contemporaine

Les contradictions du XIX^{e}siècle

Le XIX^{e}siècle et le début du XX^{e}siècle sont l'époque de rapides modifications socio-économiques et politiques qui affectent bien sûr l'image de l'autorité paternelle. On assiste à des évolutions contradictoires qui brouillent les repères.

En premier lieu, bien sûr, l'industrialisation, l'exode rural et l'urbanisation marquent l'affaiblissement du père-paysan, vecteur de transmission du patrimoine économique et culturel. Le secteur agricole n'occupe plus que 43 pour cents de la population active en 1906 contre près de 80 pour cents à la veille de la Révolution. Le père qui migre, même de façon saisonnière à la ville, de même que le père mobilisé par la guerre (les guerres napoléoniennes, puis les guerres contre l'Allemagne), devient le père absent. La mère tend alors à se substituer à lui. Les fils partent aussi, et, lorsqu'ils reviennent, ils supportent mal l'autorité du père, refusent de lui remettre leur pécule et préfèrent finalement s'installer ailleurs. à la ville, la prolétarisation du petit commerce et des ouvriers de l'industrie empêchent la fondamentale transmission du métier et même à certains égards, toute transmission. Là aussi, souvent, le père devient l'absent. Le refus de l'institution matrimoniale par la partie la plus misérable

de la classe ouvrière, due à la précarisation économico-sociale et à la déchristianisation, aggrave les choses. Le cadre socio-économique a donc été profondément bouleversé, le cadre culturel aussi, avec là encore des effets contrastés.

Le souci d'éducation est toujours là, mais celle-ci tend de plus en plus à être déléguée : le XIX^e^siècle est l'époque du grand développement des collèges et des internats, qui, même s'il ne traduit pas un désintérêt paternel, n'en marque pas moins une importante délégation. En 1881, la loi crée l'école laïque, gratuite et obligatoire jusqu'à 13 ans. L'esprit de la loi n'est pas du tout dirigé contre les pères. La figure de l'instituteur de la République est d'ailleurs souvent une figure paternelle et celui-ci est tenu par Jules Ferry d'être « l'auxiliaire des pères de famille ». Pourtant l'église longtemps la condamne, remettant en cause d'une part le principe de la gratuité systématique qui ruine le devoir moral qu'a le père de famille de faire instruire ses enfants, affaiblissant par là son sens du sacrifice, et d'autre part l'obligation scolaire qui risque de désintégrer la famille, en détruisant l'autorité du père de famille, ce dernier devant, en ce domaine, décider seul, en conscience, de ce qui est bon pour ses enfants, et non pas obéir à l'Etat.

Affaiblissement du père, donc, par bien des aspects. Pourtant, le XIX^e^siècle est aussi celui où, pour reprendre les mots de Michelle Perrot dans l' *Histoire de la vie privée*, « le père domine de toute sa stature l'histoire de la vie familiale ». On ne reviendra pas sur le peu de pouvoir que le Code civil laisse à la femme mariée, dont le statut ressemble par bien des aspects à celui de l'enfant mineur. Le modèle de la famille bourgeoise où l'homme détient tout le pouvoir économique et politique, où la femme est cantonnée à la sphère domestique et où les enfants doivent « un respect sacré à l'auteur de leurs jours » triomphe. Mais il est attaqué, par les artistes et les intellectuels (par certains socialistes utopistes, comme Fourier par exemple, ou, dans un autre registre, par la psychanalyse naissante). Les aspirations grandissantes des femmes à la liberté, les revendications égalitaires, la montée de l'individualisme témoignent des contradictions de l'époque.

Ces contradictions apparaissent dans le rôle de l'Etat, qui conserve malgré toutes les vicissitudes politiques un discours très favorable à l'autorité du père, mais qui dans le même temps intervient de plus en plus pour se substituer au père absent. Celui-ci se confond très largement d'ailleurs dans les esprits avec le père de famille pauvre. En 1841, c'est l'interdiction du travail des enfants dans les manufactures, en 1874, la loi Roussel permet la mise sous surveillance publique des enfants placés en nourrice ; en 1889 est votée la loi sur la déchéance paternelle pour les pères indignes ; en 1898 celle sur les mauvais traitements infligés aux enfants ; en 1912 la recherche en paternité est à nouveau autorisée. La notion de l'intérêt de l'enfant qu'il faut peut-être rapprocher de l'évolution démographique dont on a parlé plus haut, limite donc la puissance paternelle. Le divorce, souvent demandé par la femme, est rétabli en 1884 et en 1907, la femme n'est plus tenue de remettre son salaire au mari. Juridiquement, il y a donc bien entre 1840 et 1914 un recul du pouvoir paternel.

Aujourd'hui

Les grandes tendances observées au XIX^e^siècle (montée du rôle de l'Etat, déchristianisation, baisse de la natalité, individualisme croissant) vont se poursuivre et s'accentuer par la suite (malgré pour la natalité le sursaut fécond du babyboom). Il convient bien sûr de citer le rôle déstabilisateur des deux conflits mondiaux avec l' hécatombe d'hommes jeunes en 1914-1918 et la contestation montante de l'autorité après le choc moral consécutif à la seconde guerre mondiale. Face au père se dressent aujourd'hui de nouveaux acteurs : l'Etat,

donc, qui agit au travers de lois, les femmes dont le rôle dans la société a radicalement changé, et enfin la science. En ce qui concerne les lois, on peut évoquer celle de 1970 sur l'autorité parentale, qui met le père et la mère sur le même plan. Pour les enfants naturels, l'autorité parentale revient à la mère. On remarque d'ailleurs que la législation actuelle reprend certaines solutions du législateur révolutionnaire. Par ailleurs, l'évolution du statut des femmes, marquée par l'obtention du droit de vote, la scolarisation massive des filles et leur accès aux études supérieures, la montée du travail féminin, surtout à partir des années 60, donc l'indépendance financière des femmes, ont nécessairement bouleversé le partage des rôles. La libéralisation des mœurs, la montée du divorce et du concubinage fragilisent le statut du père. Tout cela est bien connu. On peut néanmoins se demander si les revendications féministes n'ont pas surtout profité du vide créé par l'effondrement des valeurs paternelles.

Nous pourrions terminer en revenant aux divers modes de transmission traditionnels du père : d'abord la transmission des biens matériels, qui avait perdu son importance économique primordiale, s'est trouvée largement attaquée et dévalorisée par les revendications égalitaristes et la diffusion du socialisme. Le mode d'organisation économique contemporain a-t-il besoin du père ? La transmission culturelle, qui garde toute son importance jusqu'au milieu du XX^{e}siècle a été à son tour attaquée : soupçonnée de ne servir qu'à la reproduction d'inégalités sociales, elle a été largement dénoncée. Dans l'éducation, dont le personnel s'est d'ailleurs très largement féminisé, et dans la pédagogie, on a prôné des modèles d'autoapprentissage ou des méthodes nouvelles supposées empêcher la transmission dans la famille d'un savoir parfois qualifié de bourgeois. Avec l'idée que tout est culture, avec l'abandon des modèles héroïques chers à la société des Lumières, dans l'éducation, on a dévalorisé l'idée d'héritage culturel. La transmission du métier a en outre presque complètement disparu. Les révolutions technologiques, en particulier l'informatique, font que la transmission intergénérationnelle ne se fait plus de la même façon : dans le cas particulier de l'informatique, la transmission se fait plutôt de l'enfant vers le parent.

Que reste-t-il ? La transmission du nom : une récente loi permet éventuellement de choisir le nom de la mère. Enfin, la transmission de la vie : là aussi la révolution a été radicale. Alors qu'au XIX^{e}siècle la méthode contraceptive usuelle était celle du retrait, le coït interrompu, la contraception féminine (pilule et stérilet), et le droit à l'avortement ont retiré au père la maîtrise de la fécondité. Cela constitue un changement majeur. Plus récemment les progrès des techniques biomédicales comme l'IAD permettent aux femmes de concevoir presque en dehors de toute volonté masculine. Le père prend alors un aspect presque fantomatique. Quelle autorité pour un père qui n'est plus l'auteur ?

Conclusion

La figure du père construite par apports successifs au cours des siècles s'est manifestement brouillée en l'espace de quelques décennies. Les appels incantatoires aux « nouveaux pères » ne masquent pas le désarroi contemporain.

Si le père est nécessaire à l'individu et à la société, il convient de le reconstruire. Mais comment ? Peut-on séparer la fonction paternelle de la personne du géniteur ou du nourricier ou de l'éducateur ? Comment concilier autorité et liberté ? Si l'autorité paternelle est devenue à ce point problématique, c'est parce que l'accès de la femme à l'égalité des droits appelle une nouvelle répartition des rôles de l'homme et de la femme dans le couple. Laissons, pour finir, la parole au psychologue Jacques Arènes interrogé par *Pèlerin Magazine*

« Si la paternité est devenue si problématique, c'est parce qu'elle touche à des enjeux de pouvoir radicalement nouveaux. Sur le plan social et économique, l'homme a gardé le pouvoir, mais il l'a perdu à l'intérieur de la famille. Patriarcale pendant des siècles, cette dernière est aujourd'hui très fortement centrée sur la mère. Cette évolution remet profondément en cause l'identité masculine. Derrière le débat actuel sur la « place du père », il existe donc un autre débat, extrêmement vif, qui touche à la nouvelle répartition des rôles de l'homme et de la femme dans le couple. De nombreuses mères réclament pourtant davantage « d'autorité » paternelle. De quelle autorité s'agit-il ? Autrefois, un père pouvait rester très extérieur au quotidien de la vie de famille, cela ne remettait pas en cause son autorité. « Tu verras quand ton père rentrera », disaient les mères, il n'y a pas si longtemps ! Aujourd'hui, c'est l'inverse : on rejette la parole « autoritaire » pour valoriser une autorité fondée sur la négociation et la proximité affective. Le bon père est celui qui connaît bien ses enfants. Le père qui « débarque » et prétend sanctionner sans avoir auparavant partagé la gestion du quotidien n'est plus toléré. Pas davantage, d'ailleurs, que le père qui préfère jouer que punir.Derrière la question de l'autorité paternelle se profile donc, là encore, un enjeu conjugal : celui d'une prise en charge plus égalitaire des enfants au quotidien. Je crois que les pères ont aujourd'hui l'immense chance d'avoir accès directement à leurs enfants. Si la relation conjugale est authentique, cela leur laisse beaucoup de liberté pour inventer leur rôle. Les jeunes papas sont beaucoup plus pragmatiques que leurs aînés, les 40-60 ans. Ils ont une vraie fringale d'affectivité par rapport à leurs enfants. Sans doute sont-ils en train d'inventer la paternité de proximité. »

M. B. de J.

L'autorité dans le *Liber Pontificalis*

Robert Jones

L'évêque tardo-antique et son autorité fournissent un champ de recherche historique très riche. Alors que l'importance finale de cette figure dans l'histoire de la chrétienté européenne est évidente, l'antiquité tardive, ici entre les IV^e^ et VII^e^ siècles, est fortement intéressante car elle est la période de formation de l'évêque dans l'Église. Le cas de l'évêque de Rome en est une illustration très intéressante puisque Rome était à la fois le foyer du monde ancien, le centre de l'empire, et le siège apostolique fondé par Pierre, le premier des apôtres. Il nous permet alors d'étudier cette question universelle dans un contexte très spécifique, tout en regardant la construction d'une ecclésiologie qui dominera l'Europe pendant le Moyen-Âge.

Il est aussi essentiel pour cette étude qu'on se souvienne du fait que l'on travaille sur la période de formation pendant laquelle l'évêque a dû établir son autorité dans l'Église et dans la ville en tant que chef spirituel et évergète public, souvent face aux rivaux qui cherchaient à s'imposer avec les mêmes moyens. Le *Liber Pontificalis*[1],recueil de biographies des évêques romains depuis Saint Pierre, est une source exceptionnelle puisqu'il « symbolise à la fois l'histoire concrète et l'histoire imaginaire de Rome ».[2] Ceci est la qualité la plus importante du livre, parce qu'il nous permet d'étudier de deux façons très intéressantes cette histoire. D'abord, on observe la construction de l'histoire de l'Église et la façon dont celle-ci voulait être estimée. En la regardant du point de vue de l'Église, on comprend comment les événements contemporains et passés ont été présentés afin de construire cette autorité épiscopale. Ensuite, puisque le *Liber Pontificalis* raconte les événements dans des *vitae* d'évêques, on peut souvent observer l'application pratique des politiques épiscopales ainsi que les activités d'autres groupes dans la Ville. On a alors un regard privilégié sur les développements qui ont précipité la construction de l'autorité des évêques, ainsi que les résultats de cette construction à travers plusieurs siècles à Rome.

On considèrera trois champs importants de l'autorité de l'évêque. D'abord, l'architecture était une application très concrète de l'autorité d'un chef dans l'antiquité tardive, et nous éclaire sur le rôle de l'espace public dans les discours sur le pouvoir dans une ville. Ensuite, cette question révèle particulièrement bien la rivalité entre l'évêque et d'autres groupes à Rome, étant donné qu'à travers notre période l'évêque est passé d'une figure peu importante au personnage principal dans les travaux publics, et plus largement dans la direction de la vie de la ville. Puis on considèrera le développement d'une idéologie spécifique de l'autorité épiscopale. On étudiera le *Liber Pontificalis* plutôt comme produit de l'administration

[1]Le *Liber pontificalis*, « Livre des papes », écrit à Rome, est la principale source historiographique sur la Papauté, depuis la fin de l'empire romain jusqu'au IX^e^siècle.

[2]NOBLE (T. F. X.), « Rome in the seventh century », dans *Archbishop Theodore : commemorative studies on his life and influence*, éd. LAPIDGE (M.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 68–87 (p. 68).

de l'Église afin de chercher comment il donne à voir le développement de la théologie de la succession apostolique, en particulier du rôle de Pierre comme *princeps apostolorum* et de l'évêque romain comme son *vicarius*, puisque Pierre lui-même était *vicarius Christi*. Enfin, en étudiant le martyre, on peut regarder l'interaction de ces deux précédents domaines, puisqu'il s'agit à la fois de la construction, du contrôle des bâtiments, des tombeaux à Rome et de la mainmise sur un pouvoir spirituel issu de Pierre, le premier évêque de Rome et son premier martyr majeur.

Relativité du déclin aristocratique au bas-empire

D'abord, il nous sera utile de réfuter deux mythes légués par la tradition historique qui peuvent obscurcir notre compréhension de la Rome tardo-antique. Selon la théorie qui propose la fuite hors de la ville des *curiales*[3], les réformes de Dioclétien à la fin du troisième siècle, par lesquelles l'administration impériale a gagné plus de contrôle sur les impôts, ont mis fin à l'autorité aristocratique dans la ville[4]. À ce mythe du système fiscal qui prive les *curiales* de toute puissance, il faut ajouter une deuxième idée fausse sur l'histoire romaine, selon laquelle l'Église a remplacé l'aristocratie suite à sa fuite.[5] En réalité, les aristocrates ont souvent pu gagner davantage de revenus selon le nouveau système[6] et malgré un système plus centralisé, l'autorité aristocratique s'exprimait dans un contexte urbain : les *curiales* « étaient toujours les exploiteurs financiers et les centres de leur territoire », et leur investissement est resté très localisé[7]. En revanche, une analyse du *Liber Pontificalis* indique la faiblesse économique de l'Église à cette époque. Les richesses des donations constantiniennes s'avèrent dérisoires par rapport aux sommes disponibles pour les aristocrates contemporains. Federico Marazzi ramasse tous les patrimoines repris dans le *Liber Pontificalis* aux IV^e^ et V^e^ siècles, et il trouve une valeur totale de donations de 25 000 *solidi*[8] : environ quatre cents sénateurs, prétend-il, avaient les moyens de dépenser cinq fois plus pour les *ludi prætorii* de leurs enfants[9]. Ailleurs, Pietri nous rappelle qu'Olympiodore « assure que d'assez nom-

[3]Les curiales étaient des aristocrates sénatoriaux qui percevaient des impôts et les réemployaient dans la vie civique.

[4]Pour deux expositions célèbres de cette hypothèse, voir JONES (A. M. H.), *The later Roman Empire, 284–602 A.D. : a social, economic and administrative survey*, Oxford, Blackwell, 3 t., 1964, t. 2, pp. 737–757 et LIEBESCHUETZ (J. H. W. G.), *Antioch : city and imperial administrationin the later Roman empire*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 174–186.

[5]Des historiens soutenant cette hypothèse ont particulièrement souligné le grand programme de construction ecclésiastique suivi par Constantin à Rome suite à sa conversion au christianisme. Frances Andrews et Federico Marazzi critiquent Richard Krautheimer sur ce point. ANDREWS (F.), « Introduction : Rome and Romanitas : aspects of transition », dans *Early medieval Rome and the Christian west*, éd. SMITH (J. M. H.), Leiden, Brill, 2000, pp. 1–18 (pp. 4–5). ; MARAZZI (F.), « Rome in transition : economic and political change in the fourth and fifth centuries », dans *Early medieval Rome and the Christian west*, éd. SMITH (J. M. H.), Leiden, Brill, 2000, pp. 21–41 (pp. 21–23).

[6]WHITTOW (M.), « Ruling the late Roman and early Byzantine city : a continuous history », dans *Past and Present*, 129, 1990, pp. 3–29 (p. 9) ; WICKHAM (C.), « The other transformation : from the ancient world to feudalism », dans *Past and Present*, 103, 1984, pp. 3–36 (p. 14).

[7]« they were still the financial exploiters and foci of their own territories ». WICKHAM, « The other transformation », p. 14.

[8]MARAZZI, « Rome in transition », p. 32 ; MARAZZI (F.), « I "Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae" nel Lazio (secoli IV-X) : struttura amministrativa e prassi gestionali », Rome, Istituto storico italiano per il medio evo, 1998 (*Nuovi studi storici*, 37), pp. 43–47.

[9]MARAZZI, « Rome in transition », p. 32.

breuses maisons de l'aristocratie sénatoriale jouissaient de rentes égales à 288 000 *solidi* » alors que même « les moins riches disposaient de 72 000 à 108 000 sous ».[10]

Les limites de la richesse de l'Église

Les déficits matériels de l'Église par rapport à « l'écrasante richesse des *potentiores* »[11] n'arrivent pas à embrasser totalement la faiblesse économique de l'Église. Le *Liber Pontificalis* démontre aussi que les évêques romains de cette période ne jouissaient pas de beaucoup d'indépendance économique. Si l'on revient aux donations constantiniennes dans la *vita* de Sylvestre, l'on voit que les patrimoines sont liés aux fondations spécifiques : c'est-à-dire que les revenus du patrimoine donné, par exemple, au Latran doivent être réemployés dans cette même église. Parfois l'emploi stipulé de l'argent était encore plus spécifique : au-dessus d'une liste des patrimoines, on lit « *quibus constituit in seruitio luminum* ».[12] De même, quand l'Église a assumé le commandement des donations aristocratiques, on voit un modèle similaire. La *vita* d'Innocent [401/2–417] raconte la construction d'une basilique, le *titulus Vestinae*[13], « *ex deuotione cuiusdam illustris feminæ Vestinæ* ».[14] Pour Pietri, « l'exemple de Vestina illustre probablement l'importance et les limites de l'évergétisme aristocratique ».[15] Alors que l'évêque a pu profiter de la réception des « moyens de construire et de pourvoir un édifice »,[16] la donation du *titulus Vestinae* met en évidence les contraintes imposées sur l'argent. Au sujet de Vestina, on lit : « quae femina suprascripta testamenti paginam sic ordinauit ut basilica sanctorum martyrum ex ornamentis et margaritis construeretur, uenditis iustis extimationibus ».[17] Le droit du bienfaiteur d'indiquer l'emploi des revenus d'une donation limitait beaucoup la puissance économique de l'évêque, en tant que bénéficiaire, parce que, comme l'a écrit Marazzi, « c'est l'aristocratie urbaine qui a fait de grands investissements dans la construction des églises titulaires ».[18] Étant donné le total moindre des revenus dont l'évêque était complètement responsable[19], les limites imposées sur sa capacité à diriger sa dépense l'ont empêché de mettre en ordre une économie puissante. À cause de cette incapacité à « gérer avec suffisamment de liberté les ressources venant des autres moyens »,[20]

[10] PIETRI (C.), « Evergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e^ à la fin du V^e^ s. : l'exemple romain », dans *Ktema*, 3, 1978, pp. 317–337 (p. 327).

[11] PIETRI, « Evergétisme et richesses ecclésiastiques », p. 327.

[12] LP (*Liber Pontificalis*, 34.12. « Qu'il a fondés pour le luminaire ». Noter cependant que Davis maintient qu'il ne faut pas prendre cette désignation au pied de la lettre. *Book of Pontiffs*, DAVIS, p. XXVIII.

[13] Ceci est la Basilique Saint-Vital à Rome.

[14] LP, 42.3. « Par la dévotion d'une femme illustre, Vestine. »

[15] PIETRI, « Evergétisme et richesses ecclésiastiques », p. 330. Marazzi trouve aussi que cette fondation fournit un récit particulièrement utile, MARAZZI, « Rome in transition », p. 36.

[16] PIETRI, « Evergétisme et richesses ecclésiastiques », p. 330.

[17] LP, 42.3. « cette femme a organisé son testament de telle sorte que la basilique des saints martyrs soit ajournée d'ornements et de perles, achetées à prix juste ».

[18] « it was the urban aristocracy that made great investments in the building of titular churches. » MARAZZI, « Rome in transition », p. 36.

[19] Il liste « des dons, des dîmes, des donations, et/ou des legs testamentaires avec des intentions générique à Dieu, aux saints, aux pauvres, etc. ». « offerte, decime, donazioni e/o lasciti testamentari con genericheintestazioni ad una diocesi, a Dio, a santi, ai poveri, ecc. ». MARAZZI, « I "Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae" », p. 65.

[20] « gesitre con sufficiente libertà le risorse provenienti da altre fonti di entrata ». Il liste « des tituli, des chapelles privées, des monastères, des institutions d'assistance ». « tituli, cappelle private, monasteri, istituzioni assistenziali ». MARAZZI, « I "Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae" », p. 65.

les finances de l'Église n'étaient ni efficaces, ni économiques.

Tiare papale

L'Église supplante les aristocrates en déclin au VIe siècle

Cependant, au cours du cinquième siècle l'influence sénatoriale dans les villes romaines était sur le déclin pendant que des réformes internes et une rationalisation économique ont permis à l'évêque de mieux gérer la richesse croissante de son Église. Bien que l'on ait vu que le mythe de la fuite des *curiales* ne résiste pas à un examen profond, le déclin ultime du gouvernement curial et de l'autorité de l'aristocratie urbaine, à cause de l'effondrement des systèmes fiscaux et politiques confrontés à des conflits continus dans l'empire et à ses frontières, est indiscutable[21], et correspond à une « réorganisation générale du système de gestion de la propriété pontificale ».[22] Lors du schisme laurentien, à la fin du V^e^ siècle, deux évêques, Symmaque et Laurent, soutenus par l'aristocratie, ont été élus en opposition l'un à l'autre. Le *Liber Pontificalis* éclaire particulièrement bien cet épisode, car il existe deux versions des événements : celle que l'on considère aujourd'hui comme la version standard, a été écrite par « des chroniqueurs bien informés et favorables à Symmaque » et se trouve dans le *Liber Pontificalis*, alors que dans le fragment laurentien, publié avec le *Liber Pontificalis* comme un appendice, il s'agit évidemment d'un récit écrit par un partisan de Laurent[23]. Ce fragment laurentien raconte que Symmaque « accusatur etiam ab uniuerso clero romano quod contra decretum a suis decessoribus obseruatum ecclesiastica dilapidasset praedia et

[21] WHITTOW, « Ruling the late Roman and early Byzantine city », pp. 10–12 ; WICKHAM, « The other transformation », pp. 15–26 ; WICKHAM (C.), *Framing the early Middle Ages : Europe and the Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 596–7. Voir aussi LLEWELLYN (P.), *Rome in the dark ages*, London, Faber, 1971, pp. 80–93.

[22] « di riorganizzazione generale del sistema gestionale dei beni immobili pontifici ». MARAZZI, « I "Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae" », p. 65.

[23] PIETRI (C.), « Le sénat, le peuple chrétien et les parties du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498–514) », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 78, 1966, pp. 123–139 (p. 129, n. 1).

per hoc anathematis se uinculis inretisset ».[24] Lors de sa victoire ultime, Symmaque a été proclamé évêque, et en a profité pour ne fixer aucune règle pour la vente des objets d'or ou d'argent[25]. Symmaque a été reinstallé « ab omnibus episcopis et presbiteris et diaconibus et omni clero uel plebe ».[26] La façon dont l'auteur a escamoté le Sénat, central au schisme, est frappante, et à partir de ce moment les *vitae* du *Liber Pontificalis* racontent un flot constant de constructions architecturales[27] et une diminution incontestable des travaux effectués sous le patronage aristocratique tout au long du sixième siècle. Bryan Ward-Perkins note qu'à partir de 550 « très peu de fondations aristocratiques sont enregistrées de manière fiable au moyen d'inscriptions ».[28] Le *Liber Pontificalis* soutient l'analyse économique que l'on a vue : au bout du VI^e^ siècle, l'Église était devenue un acteur majeur dans la construction ecclésiastique, alors que la capacité des autres aristocrates romains à continuer de rivaliser avec l'évêque était en déclin.

Vers un monopole papal sur Rome sous Grégoire le Grand

En outre, les évêques ont usé d'autres expressions traditionnelles de l'autorité dans la ville. Le palais épiscopal, l'« *episcopium* » du Latran, figure pour la première fois dans la *vita* de Séverin [640][29], après quoi il réapparaît deux fois dans la décennie suivante, dans les *vitae* de Théodore [642–649][30] et Martin [649–653][31]. Plus tard la *vita* de Vitalien [657–672] raconte que Constant II [641–668, appelé *Constantinus*], lors d'une visite à Rome, s'est baigné au Latran[32]. Fikret Yegül estime que le désir épiscopal pour des bains de luxe était « enraciné dans les traditions de l'humanisme classique » : même au cinquième siècle un palais sans bain était « impensable » pour Hilaire[33]. Également, force est de constater que le patronage « s'est éloigné de la munificence afin de profiter aux concitoyens – à la charité visant à aider les pauvres du Christ ».[34] Le *Liber Pontificalis* liste « en détail affectueux »[35] d'autres travaux non-ecclésiastiques des évêques. Symmaque « ad beatum Petrum et ad beatum Paulum et ad sanctum Laurentium pauperibus habitacula construxit ».[36] La *vita*

[24]Fragment laurentien, 52, 6. « était accusé par tout le clergé, parce qu'il était allé contre le décret observé par ses prédécesseurs en dilapidant les biens ecclésiastiques, et s'était ainsi jeté dans les rets de l'anathème ».

[25]PIETRI, « Le sénat, le peuple chrétien et les parties du cirque », pp. 137–138.

[26]LP 53.4. « Par tous les évêques, les prêtres, les diacres et le clergé et le peuple paroissial. »

[27]WARD-PERKINS (B.), *From classical antiquity to the middle ages : urban planning in Northern and Central Italy : AD300–850*, Oxford, Oxford University Press, Appendice 2, pp. 237–8.

[28]« very few aristocratique foundations are reliably recorded through inscriptions ». WARD-PERKINS, *From classical antiquity to the middle ages*, Appendice 2, p. 236. Pour cette liste des projets, voir Appendice 2, pp. 239–241.

[29]LP, 73.1-4.

[30]LP, 75.5.

[31]LP, 76.3.

[32]LP, 78.3.

[33]« rooted in the traditions of Classical humanism » ; « unthinkable ». YEGÜL (F.), *Baths and bathing in classical antiquity*, New York, Architectural History Foundation, 1992, p. 319–320.

[34]« moved away from munifence to benefit fellow citizens, towards charity designed to succour Christ's poor. » WARD-PERKINS, *From classical antiquity to the middle ages*, p. 140. Voir aussi BROWN, *Power and persuasion*, pp. 82–84. Noble utilise le terme « substitut fonctionnel » pour ce phénomène. « functional substitutes ». NOBLE (T. F. X., « Topography, celebration and power : the making of a papal Rome in the eighth and ninth centuries », dans *Topographies of power in the early middle ages*, éds. DE JONG (M.), THEUWS (F.) et VAN RHIJN (C.), Leiden, Brill, 2001 (*Transformation of the Roman world*, 6), pp. 45–91 (p. 59).

[35]« in loving detail ». WARD-PERKINS, *From classical antiquity to the middle ages*, p. 77.

[36]LP, 53.10. « a fait construire près de St Pierre, de St Paul et de St Laurent des logements pour pauvres. »

de Gélase raconte simplement qu'il « liberauit a periculo famis ciuitatem Romanam »[37] alors que la *vita* de Sabinien [604-606] raconte qu'il « iussit aperire horrea ecclesiae et venundari frumentum ».[38] De toute évidence, le peuple de Rome considérait l'approvisionnement, autrefois une responsabilité sénatoriale, comme la fonction de l'évêque. Thomas Noble estime qu'au bout de l'épiscopat de Grégoire Ier, « la papauté était le pivot autour duquel la vie de la République a tourné ».[39] Puisque la population civile de Rome « avait été entraînée dans l'orbite de l'Église », l'évêque devenait « le vrai chef de la ville ».[40]

La légitimation de ce monopole papal par la succession apostolique

Mais sur quelle autorité ? Le *Liber Pontificalis* a joué un rôle essentiel dans le développement de la tradition de la succession apostolique : l'évêque était le chef légitime de l'Église en tant que successeur de l'apôtre, et l'évêque romain alors le successeur du chef des apôtres, Pierre, le *princeps apostolorum*. Dans la préface fictive, l'auteur fait demander à Jérôme l'histoire du siège de Rome « a beati Petri apostoli principatum »[41] ; une manifestation claire de la tradition de l'établissement apostolique à Rome. La *vita* de Pierre précise qu'il est arrivé à Rome et « ibique sedit cathedram episcopatus ann. XXV m. II d. III »,[42] raconte qu'il a ordonné les trois évêques suivants dans le *Liber Pontificalis*[43]. Les *vitae* de Lin et Clet racontent qu'ils agissent « ex præcepto beati Petri » lorsqu'ils exercent l'autorité épiscopale – l'un donne un décret à propos du comportement dans l'église, l'autre ordonne des prêtres à Rome – ce qui fournit un modèle selon lequel des évêques postérieurs réalisent l'autorité de l'apôtre[44]. Même la *vita* d'Anaclet, qui n'est pas évoqué dans la *vita* de Pierre, raconte que l'évêque « presbiter factus fuisset a beato Petro ».[45] Pour les origines de ce modèle il faut se tourner vers le *catalogue libérien*, une liste des évêques de Rome trouvée dans le chronographe de 354. Sa préface brève constate que « beatissimus Petrus episcopatum suscepit », et les autres évêques suivent « ex quo tempore ».[46] Charles Pietri a montré que l'auteur du *catalogue libérien* a joué un rôle très important dans l'établissement de cette tradition, qui « ne distingue pas, manifestement, entre l'apostolat et l'épiscopat », alors que selon d'autres historiens, notamment Eusèbe de Césarée, l'épiscopat romain date du martyre de l'apôtre. Pour Pietri le *catalogue libérien* a établi une « construction tout à fait exceptionnelle suivie par le *Liber Pontificalis* ».[47]

[37] LP, 51.2. « Il a libéré du danger de la faim la cité de Rome. »

[38] LP, 67.1. « Il ordonna d'ouvrir les greniers de l'Église et de vendre le blé. »

[39] « the papacy was the pivot around which the life of the Republic turned ». NOBLE (T. F. X.), *The Republic of Saint Peter : the birth of the Papal State*, 680–825, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, p. 212. Noble utilise le mot « Republic » pour désigner la « Republic of Saint Peter », un état sous le contrôle papal aux VII^e^ VIII^e^ et IX^e^ siècles. Elle ne nous concerne pas.

[40] « was drawn into the orbit of the Church » ; « the proper leader of the city ». LLEWELLYN, *Rome in the dark ages*, p. 140.

[41] LP, préface. « depuis le principat de saint Pierre. »

[42] LP, 1.1. « et ici il installa la chaire de son évêché, l'an 25, le 3^e^ jour du 2^e^ mois. »

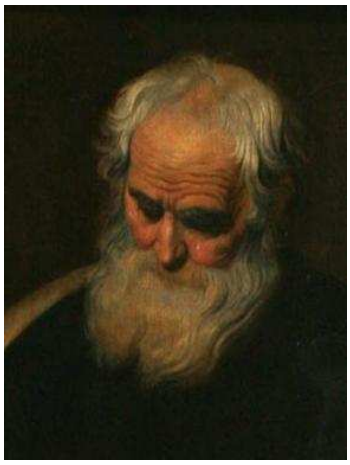
[43] LP, 1.3-4.

[44] LP, 2.2, 3.2.

[45] LP, 5.2. « fut fait prêtre par saint Pierre ». Noter qu'Anaclet, le cinquième évêque selon le *Liber Pontificalis*, est une répétition de Clet.

[46] *Catalogue Libérien*, Préface. « depuis cette époque. »

[47] PIETRI (C.), *Roma christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Rome, École Française de Rome, 2 t., 1976, t. 1, p. 396–397.



Saint Pierre repentant, détail. Gerard SEGHERS, 1591-1651.

Bien sûr, un lien avec Pierre représentait un lien avec le Christ. En consacrant Clément comme évêque, Pierre lui dit : « Sicut mihi gubernandi tradita est a domino meo Iesu Christo potestas ligandi soluendique, ita et ego tibi committo ut ordinans dispositores diuersarum causarum, per quos actus ecclesiasticus profligetur ».[48] Ceci s'appuie très fortement sur le passage de l'Évangile de Matthieu dans lequel le Christ dit à Pierre qu'il construit son église sur sa personne et qu'il lui donne *claves regni caelorum*[49]. Et comme Pierre a protégé l'Église du mal et de l'hérésie, le *Liber Pontificalis* cite d'autres évêques qui exercent cette responsabilité et cette autorité. Notamment, lorsque l'impératrice Théodora demandait à Vigile de restaurer Anthime, patriarche monophysite de Constantinople destitué par Agapet Ier [535–536], Vigile a répondu avec une description de son autorité en tant qu'évêque romain. Il déclare « vicarius sum beati Petri apostoli » et aussi qu'il soutient la décision d'Agapet et de Silvère [536–537], « antecessores mei sanctissimi », parce qu'ils avaient cette même autorité[50]. Ici, le *Liber Pontificalis* fournit une description très claire de l'autorité de l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre, ainsi que de la tradition de la succession apostolique : Vigile ne peut pas restaurer un hérétique puisqu'il doit, comme Pierre, protéger l'intégrité de l'Église, et parce que ses prédécesseurs, également investis de cette autorité, l'avaient dénoncé.

Le martyre comme source d'autorité

Une esquisse des pratiques du martyre dans le *Liber Pontificalis* nous renouera les deux aspects très importants de cette étude : la théologie du pouvoir du martyre au sein de l'Église et la pratique de ce pouvoir à Rome. Si on se tourne de nouveau vers la préface du *Liber Pontificalis*, on voit que Jérôme explique à Damase qu'il cherche des informations afin d'apprendre quels sont les évêques de son siège « qui meruit de episcoporum supradictae sanctae sedis [c'est-à-dire « in sedem tuam »] martyrio coronari ».[51] L'auteur du *Liber Pontificalis*

[48]LP, 1.5. « comme le pouvoir de lier et délier m'a été donné par le Christ, je te le confie pour que tu mettes de l'ordre parmi les gestionnaires des divers problèmes, gestionnaires qui permettent la tenue des actes ecclésiastiques. » La *vita* de Clément répète ce thème. LP, 4.3.

[49]Matthieu **16** 18–19. Pietri soutient qu'il était bien connu à Rome et à travers l'ouest. PIETRI, *Roma christiana*, t. 2, pp. 1422, 1454, n. 2.

[50]LP 59.4-5, & 61.3.

[51]LP, préface. « qui a mérité, par le martyre des évêques du saint-siège, d'être couronné. »

recourt alors encore à l'autorité de Pierre et à sa croix, « signe de son martyre et trophée de sa victoire »,[52] pour établir l'autorité de son siège. Comme le Christ avait été crucifié, Pierre, son premier disciple et apôtre qui avait reçu du Christ la responsabilité d'être son *vicarius* sur la terre, a suivi son maître jusqu'à la même mort. Le *Liber Pontificalis* raconte que Pierre « martyrio coronatur »[53] et on voit cette formule à plusieurs reprises dans les *vitae* qui suivent. Davis montre que jusqu'à Marcelle [305/6-306/7] seulement huit des trente évêques ne sont pas décrits comme martyrs, même s'il n'y a que six évêques qui ont peut-être été martyrisés pendant ces trois siècles[54]. Dans la ville, le tombeau d'un martyr, était un « lieu de pouvoir spirituel ».[55] Le *Liber Pontificalis* raconte que Fabien [236–250] « fecit VII subdiaconos qui VII notariis inminerent, ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent ».[56] et « multas fabricas per cymiteria fieri praecepit ».[57] D'une manière similaire, Damase a embelli les tombeaux des apôtres à Rome – « ubi iacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli » – de vers, et il a trouvé « multa corpora sanctorum » qu'il proclama en vers[58]. Il est important de noter que Fabien a dû contester le siège romain avec un schismatique, Novatien [vers 200-258]. Alors que Fabien « *martyrio coronatur* »,[59] comme son successeur Cornélius[60] avec lequel Novatien a prolongé son conflit, Novatien est excommunié[61]. De même, l'auteur du VI^e^ siècle, qui écrivait peu après le schisme laurentien, s'est servi du martyre pour créer un concept de légitimité dans l'Église lors de la rivalité entre les évêques Ursine et Damase[62]. Dans son épitaphe la plus frappante, Damase a fait raconter que Hippolyte, un martyr inconnu du III^e^siècle était un disciple de Novatien qui est revenu dans l'Église, dans laquelle il conseille vivement aux schismatiques de rentrer, en affirmant qu'il est « vénéré comme notre propre martyr ». Prudence [314–vers 348], un contemporain de Damase, en parlant d'Hippolyte, « a exposé explicitement que le don du martyre était la récompense de ceux qui adhéraient à l'Église universelle. »[63]

Conclusion

La formulation d'une autorité fondée sur Saint Pierre et la sainteté des martyrs romains, exprimée dans le contrôle de la vie civique, est un phénomène particulier à Rome. Maximien, évêque de Ravenne [546–554/7] a favorisé le culte de Saint André, le frère de Pierre, et a favorisé un mythe qui reliait l'apôtre à la ville. Il a même essayé de se procurer son corps alors à Constantinople, mais a dû se borner à voler sa barbe. L'auteur du IX^e^ siècle qui

[52] PIETRI, Roma christiana, t. 2, p. 1435.

[53] LP, 1.6. « est couronné par son martyre. »

[54] *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis) : the ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 75*, éd. trad. DAVIS (R.), 2e édn, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, p. XIII.

[55] « a locus of spiritual power ». MCGUCKIN (J.), « Martyr devotion in the Alexandrian school : Origen to Athanasius », dans *Martyrs and Martyrologies*, éd. WOOD (D.), Oxford, Blackwell, 1993 (*Studies in Church History*, 30), 43, pp. 35–45 (p. 36).

[56] LP, 21.2. « fit 7 sous-diacres qui ordonnèrent à 7 notaires de récolter les faits des martyrs ».

[57] LP, 21.2. « Il ordonna de construire des ouvrages dans les cimetières ».

[58] LP, 39.2.

[59] LP, 21.2.

[60] LP, 22.1.

[61] LP, 21.4, 22.2.

[62] « cum eodem ordinatur sub intentione Ursinus ». LP, 39.1.

[63] « presented Hippolytus' story and stated unequivocally that the gift of martyrdom was the reward of those who adhered to the universal Church ». SÁGHY (M.), « Scinditur in partes populus : Pope Damasus and the martyrs of Rome », dans *Early Medieval Europe*, 9, 2000, pp. 273–287 (p. 284).

raconte l'épisode regrette que Ravenne n'ait pas l'autorité de son corps, car il aurait donné à l'évêque ravennate l'autorité de faire face à Rome[64]. Mais à Rome, on a assisté au triomphe du mélange d'une autorité religieuse fondée sur la succession apostolique et d'une autorité pragmatique qu'exerçait l'évêque dans la ville, qu'il dominait à la fin de l'époque de notre champ d'étude.

R.J.

[64] MARKUS (R. A.), *Gregory the Great and his world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 145.

L'autorité du prêtre dans l'œuvre romanesque de Bernanos

Agnès de Ferluc

Profitons de cette « année sacerdotale » pour tâcher de mieux comprendre l'autorité qui est dévolue aux prêtres dans les romans de Georges Bernanos. Tout en étant marié et père de six enfants, il considérait son écriture comme une vocation et a peuplé son œuvre littéraire de figures de prêtres. On s'y prêtera d'autant plus volontiers que cette année est placée sous le patronage du curé d'Ars, qui l'a explicitement inspiré dans la composition de ses personnages.

En guise de préambule : quelle autorité un ouvrage de fiction peut-il avoir pour présenter une vision du prêtre ? Certes, « le héros de roman est un être de papier, un vivant sans entrailles… » (Paul Valéry), mais Bernanos assume cette humilité de son matériau, comme un humble artisan, pour tâcher de tenir indirectement un propos sur le réel. L'art a pour lui un autre but que lui-même. Toute une tradition d'analyse du roman comme expérience par procuration, expérience intellectuelle [1] peut d'ailleurs nous inciter à y voir plus que de la fiction, même si le réel y est évidemment toujours symbolisé et stylisé par le langage. Cette stylisation est visible chez Bernanos, qui souhaite mettre en évidence la partie immergée de l'iceberg, cette vie spirituelle dont nous n'avons le plus souvent que de faibles intuitions.[2].

Le choix de la forme romanesque est à cet égard intéressant. Il ne s'agit pas d'imposer une vision dogmatique, de proposer une hagiographie sentencieuse, ni même tout simplement d'écrire un ouvrage de théologie ou de spiritualité au sujet du prêtre. Le lecteur élabore sa propre compréhension du rôle attribué au prêtre, en droit (dans les propos des personnages) comme en fait (dans la mesure où ils déterminent les comportements de certains personnages, influent sur l'action). Les développements de la pensée bernanosienne passent par le prisme de personnages fictifs, que l'auteur ne déclare jamais lucides, sensés ou saints (surtout dans le plus réussi à mon goût, le *Journal d'un Curé de Campagne*, grâce à la forme du journal–alors que dans *Sous le Soleil de Satan*, un roman antérieur, le narrateur assénait « le saint de Lumbres »[3] pour parler de Donissan, dont le parcours était d'ailleurs ambigu).

[1] Voir le premier chapitre de *Conscience et Roman*, Jean-Louis Chrétien, Les Editions de Minuit, 2009.

[2] Pour lui, les moralistes n'expliquent pas tout l'Homme, il ne faut pas s'arrêter à la faute morale mais également considérer le péché : une fois qu'il a connu la passion de Dieu pour ses créatures, est-ce que l'Homme s'est donné ou s'est refusé à Lui ?« Naturellement, on ne veut pas voir plus loin que la faute. Or la faute n'est, après tout, qu'un symptôme. Et les symptômes les plus impressionnants pour les profanes ne sont pas toujours les plus inquiétants, les plus graves. Je crois, je suis sûr que beaucoup d'hommes n'engagent jamais leur être, leur sincérité profonde. Ils vivent à la surface d'eux-mêmes et le sol humain est si riche que cette mince couche superficielle suffit pour une maigre moisson qui donne l'illusion d'une véritable destinée. »*Journal d'un Curé de Campagne*, Pléiade, œuvres Romanesques, 1961, p.1115

[3] Avec des guillemets d'abord, comme si c'était la légende locale, puis en le reprenant à son compte.

Le lecteur a toute liberté de juger par lui-même ce qu'il pense de ces réflexions. Il est également libre d'interpréter que certains faits résultent de la grâce, ou de soupçonner que certains événements se sont produits à cause de la présence d'un prêtre, sont liés à une grâce que l'on pourrait qualifier de sacerdotale. L'auteur estompe son autorité pour laisser son lecteur apprécier par lui-même l'autorité du prêtre. Il choisit ainsi de s'adresser au public le plus large possible, alors que *l'imprimatur* par lequel un évèque autorise un texte religieux (ou traitant de sujets religieux) peut rebuter celui qui dénie à la personnalité ecclésiastique une quelconque autorité. De fait, le *Journal d'un Curé de Campagne* a connu un succès foudroyant, parmi les chrétiens comme les non-chrétiens, a été couronné par le Grand Prix de l'Académie française l'année de sa parution, en 1936, et suscité le beau film de Bresson. Pour faciliter la clarté de notre propos, nous restreindrons la majorité de nos citations à ce roman. [4].

La figure du prêtre dans l'œuvre romanesque de Bernanos présente une grande diversité, et la galerie de portraits féroces ou attendris qu'il en dresse offre des contrastes saisissants : médiocres et saints, désespérés ou espérant contre toute espérance, appartenant à l'élite sociale ou jugés sots et méprisés, bredouillants ou imbibés d'éloquence. On pourrait dès lors se demander s'il est légitime d'envisager qu'un propos cohérent sur l'autorité du prêtre se dégage de l'œuvre. On pourrait faire la liste des personnages les plus évidents, en les classant, peut-être un peu rapidement, en trois types[5] :

1. Les prêtres « enfants » qui semblent être de « saints » prêtres : le curé d'Ambricourt (*Journal*), le prêtre rencontré à deux reprises par Simone Alfieri à la fin de *Un Mauvais Rêve* et Donissan (*Sous le Soleil de Satan*, même si sa sainteté est problématique, nous l'avons dit). La discrétion et l'humilité de l'abbé Chevance, qui rayonne dans *l'Imposture et la Joie*[6], pourraient le rapprocher de ce premier groupe.
2. Les prêtres « adultes », conscients du trouble des combats dans lesquels les premiers se jettent de tout leur être, qui les guident sans perdre la paix du cœur : l'abbé Menou-Segrais (*Soleil*) et le curé de Torcy (*Journal*), notamment. Les passages où l'abbé Chevance se montre paternel envers Chantal le rattacheraient à ce deuxième groupe.
3. Les hommes de pur ministère, au cœur un peu poussiéreux, mais de valeur positive : le doyen et chanoine du *Journal*, par exemple.

Ce serait négliger la part importante des prêtres affectés d'une valeur négative, et qui ne sont pas toujours des figures secondaires : prêtres défroqués, prêtres imposteurs érudits, comme l'Abbé Cénabre de l'*Imposture et la Joie* qui n'a plus la foi, faux prêtre dans *Un Crime*. Le prêtre qui apparaît dans une scène de *M.Ouine* serait difficile à classer : il a les traits principaux de ce premier groupe, mais son sermon très frappant qui constate que sa paroisse est une paroisse morte laisse penser qu'il en désespère.

Seul le deuxième groupe semble au premier abord rassembler les prêtres à qui l'on reconnaît une autorité, qui se font obéir. Lorsque le curé de Torcy discute avec le curé d'Ambri-

[4]Parce que c'est sans doute le plus connu, à notre sens le plus beau (même si des critiques préfèrent parfois l'originalité de *M. Ouine*), et celui dont Bernanos dit : « J'aime ce livre comme s'il n'était pas de moi. Je n'ai pas aimé les autres. »(op.cit., Préface, p.XVII.)

[5]En reprenant la typologie esquissée par Han Urs von Balthasar dans *Le Chrétien Bernanos*, traduit de l'allemand par M.de Gandillac, Paris, Seuil, 1956. Notons que même si Léon Daudet (qui était son témoin de mariage), avait reproché à son cher Georges de n'écrire que des « histoires de prêtres » (et seulement au deuxième roman digne de ce nom, *l'Imposture* !), ce type de personnage est absent de la *Nouvelle Histoire de Mouchette*, par exemple.

[6]Offerts au pape dans une édition originale par Nicolas Sarkozy, le 20 décembre 2007, lorsqu'il a été reçu en audience au Vatican.

court, il souligne d'ailleurs la nécessité d'être des chefs de paroisse, des maîtres : « L'Église s'en moque que vous soyez aimés, mon garçon. Soyez d'abord respectés, obéis.[7] »

Et pourtant « non, ce n'est pas le diplôme qui fait le prêtre, c'est le sacrement, c'est au nom du sacrement qu'il enseigne » écrit Bernanos dans un texte sur Luther. *Cette posture d'autorité sera donc légitime dans la mesure où le prêtre vit de ce sacrement*[8]*, et s'il n'en vit pas, imposture.*

Il faut d'abord remarquer combien l'autorité des « saints enfants » est paradoxale : figures sans assurance ni maîtrise, mais manifestement les plus positives, les plus fondées à exercer leur autorité. C'est que leur autorité vient du seul sacrement qui consacre l'offrande de leur vie. On pourra enfin relever les représentations de l'imposture, parodie du sacerdoce parce qu'elle prétend faire autorité sans être ordonnée à l'autorité divine.

I. a. De nombreux auteurs avaient déjà mis en scène des prêtres, et même comme personnages centraux : on peut penser à l'abbé Bonnet dans *Le Curé de Village* de Balzac, à *La faute de l'abbé Mouret*, ou à Mgr Myriel dans *les Misérables* de Victor Hugo. La scène inaugurale de ce dernier roman est inoubliable. A l'ex-bagnard chassé même de l'auberge (Jean Valjean), il offre l'hospitalité. Sa simplicité est telle que le prélat a pour seules richesses des chandeliers et des couverts en argent. Son égale charité envers tous fait qu'il les dispose sur la table lorsqu'il invite le bagnard à dîner. Ce dernier vole les couverts pendant la nuit et s'enfuit. Un gendarme l'arrête, le ramène au matin à l'évèque. Celui-ci, loin de s'indigner, lui dit, à sa grande surprise : « Je vous avais donné les chandeliers aussi, qui sont en argent comme le reste, et dont vous pourriez bien avoir deux cents francs. Pourquoi ne les avez vous pas emportés avec vos couverts ? » Il l'appelle « mon ami » et lui dit : « N'oubliez pas, n'oubliez jamais que vous m'avez promis d'employer cet argent à devenir honnête homme », événement fondateur dans l'histoire du personnage. Scène remarquable, mais pas du tout dans le même esprit que celles de Bernanos.

Quoi de comparable en effet entre le calme, l'éloquence, la maîtrise du saint évêque de Hugo et le curé d'Ambricourt, qui semble bien brouillon et écrit par exemple, dans un moment d'épreuve :

> « Malheureux que je suis ! Je ne sais rien des êtres. Je n'en saurai jamais rien. Les fautes que je commets ne me servent pas : elles me troublent trop. J'appartiens certainement à cette espèce de faibles, de misérables, dont les intentions restent bonnes, mais qui oscillent toute leur vie entre l'ignorance et le désespoir.[9] »

Les prêtres de Bernanos qui appartiennent au « premier type » bredouillent, s'ils ont de belles répliques ils ont l'impression qu'elles ne viennent pas d'eux, il se débattent dans une nuit de novembre sans guère comprendre les événements qui se produisent. Mgr Myriel est certes isolé par rapport aux autres évèques qui vivent plus luxueusement, mais ne pèsent pas sur lui l'hostilité, la méfiance de leurs propres paroissiens que rencontrent les « saints prêtres enfants » de Bernanos.

> « [Le curé d'Ambricourt] a hérité de Donissan une timidité que les moments de grâce, rares, parviennent seuls à vaincre, une culture difficilement acquise, une certaine maladresse due à une enfance passée dans un milieu rustre, une santé

[7] *op. cit.*, p. 1039.
[8] Comme le pauvre vit *de* la charité, pour reprendre des mots de Bernanos.
[9] *Journal d'un Curé de Campagne, op.cit.* p.1130.

> précaire, une solitude humaine souvent aggravée par une solitude spirituelle qui [l'] expose à la tentation du désespoir. [10] »

b.Quelle autorité peut revendiquer ou incarner celui qui a la manie de croire que les gens le prennent pour un imbécile ? Les premières pages du *Journal* peuvent paraître empruntées, à la limite du pathologique, d'une naïveté qui confine à la sottise. L'expression de tristesse enfantine de son visage et sa dimension presque féminine parfois soulignée sembleraient l'éloigner de la figure du père à laquelle l'autorité est classiquement rapportée. Lui-même considère qu'il prie très mal.[11]

On peut voir en filigrane dans l'élaboration de ce personnage l'influence du curé d'Ars [12], cité ou évoqué par allusions dans la plupart des romans.[13] Il faudrait aussi mentionner Sainte Thérèse de Lisieux, canonisée en 1925. [14] Ce sont là deux figures de saints qui, bien que faisant désormais autorité dans l'Église (canonisation, patronage des prêtres pour l'un, doctorat pour l'autre), ne possédaient pas toutes les qualités par lesquelles le monde choisit ses maîtres (on supposera bêtement que la science, le savoir-faire, l'intelligence, l'habileté, l'éloquence, la force et la beauté physique sont des critères qui fondent communément l'autorité.)

c. Et pourtant, les âmes rebelles plient grâce au curé d'Ambricourt, et par lui, deviennent plus dociles face à Dieu. Tout cela se fait néanmoins le plus souvent à son insu. C'est le lecteur qui devine et retrace la toile de fond de la grâce derrière les motifs épars et apparemment incohérents que sont les faits, dans une esthétique souvent proche de celle du roman policier,

[10]P.Robert Leclercq *Introduction à M.Ouine*, Situation 38, Lettres Modernes, Minard, 1978, p.120.

[11]lors de la conversation avec Olivier, Journal, p.1216.

[12]*Jean-Marie Baptiste Vianney*, dit *le saint Curé d'Ars*, (1786-1859 Ars-sur-Formans. Curé de la paroisse d'Ars-sur-Formans pendant 41 ans. Il est nommé patron de tous les prêtres du monde par le pape Benoît XVI en juin 2009, après avoir été nommé patron de tous les curés de l'Univers par le pape Pie XI en 1929. Il n'entendait rien à la philosophie du fait qu'elle s'enseignait en latin, mais son évêque qui connaissait sa piété finit par l'ordonner prêtre en 1815. « Laissez vingt ans une paroisse sans prêtre, on y adorera les bêtes » avait-il constaté. Sa piété, ses sermons et son zèle de pasteur ramenèrent peu à peu la ferveur religieuse dans sa paroisse. Homme de prière, il dormait très peu, il se levait tous les matins très tôt pour aller prier dans l'église glacée. Il passait des journées entières à confesser, convaincu que son pari de ramener ses paroissiens vers Dieu pouvait être gagné à condition de faire confiance à la miséricorde divine. Le curé d'Ars était déjà considéré comme un saint de son vivant tant il était dévoué à l'œuvre de Dieu. Il disposait de grâces étonnantes notamment comme confesseur. Sa charité était par ailleurs sans limite : il mangeait peu, passait des heures entières en adoration du Saint-Sacrement ; il dormait peu, surtout à la fin de sa vie, passant jusqu'à seize heures par jour à confesser ; il redistribuait tout ce qu'on lui donnait et n'hésitait pas à se démunir encore pour subvenir aux besoins de plus pauvre que lui.

[13]S'y réfèrent par exemple les gros souliers et la faiblesse intellectuelle de Donissan, mais surtout les heures qu'il passe au confessionnal. Peut lui être également rapporté selon Balthasar le souhait récurrent de Donissan, par humilité et besoin de repos, de se réfugier dans la cellule d'un contemplatif, ce qui lui est toujours refusé. Il est cité dans la Joie : « Ce que je sais du péché, disait le saint d'Ars, je l'ai appris de la bouche même des pÃ©cheurs » et le Journal y fait allusion (comme exception d'un saint canonisé qui n'a pas fait de remous dans l'Église). On raconte de plus de St Jean-Marie Vianney son intuition des faits psychologiques ou des pensées d'autrui, comme le curé d'Ambricourt ou Donissan ont la vision des âmes ou l'intuition d'événements. Enfin, le curé d'Ambricourt ne nous est connu, comme le curé d'Ars, que par le *nom de sa paroisse*, à qui il s'est livré.

[14]Thérèse avait choisi les noms de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, quand l'enfance et l'agonie sont pour Bernanos les deux moments privilégiés de l'existence où l'homme peut prendre conscience qu'il doit choisir ou refuser Dieu. Le « tout est grâce » de son agonie est le dernier mot du curé d'Ambricourt. L'attention qu'il porte à des soucis apparemment ridicules et à de menus faits rappelle l'amour des choses ordinaires, vecteur de la grâce, vécu par Thérèse.

où Dieu seul aurait la clé de l'énigme. Ainsi, le protagoniste obtient la lettre exigée de Chantal alors qu'il ignorait qu'elle en détenait une (il la brûle sans regarder ce qu'elle contient et on n'en saura pas plus l'importance réelle). Lors de la grande scène avec la comtesse, la veille même de sa mort, il lui permet de se réconcilier avec Dieu en lui faisant prendre conscience que malgré une vie morale apparemment sans reproche, elle a fermé son cœur. Il réussit de même à lui faire réciter le Notre Père qu 'elle se refusait à prononcer mais après cette victoire, il écrit :

> « À lire ces lignes on pensera sans doute que je ne parlais pas au hasard, que je suivais un plan. Il n'en était rien, je le jure. Je me défendais, voilà tout. Que voudrait-on qu'il me restât dans l'esprit de circonstances si fortuites, à travers lesquelles je me suis dirigé comme à tâtons, en aveugle. Notre Seigneur avait besoin d'un témoin et j'ai été choisi. Faute de mieux sans doute. Ainsi qu'on appelle un passant. Il faudrait que je fusse bien fou pour m'imaginer avoir connu un rôle, un vrai rôle. C'est déjà trop que Dieu m'ait fait la grâce d'assister à cette réconciliation d'une âme avec l'espérance, à ces noces solennelles.[15] »

Même sa série de gaffes chez le docteur Laville (si bien qu'il se rend compte que ce dernier se pique à la morphine alors qu'il n'aurait jamais dû le rencontrer, et que le docteur lui annonce le verdict fatal qu'il voulait taire), apparent échec de son autorité, a une fécondité. En versant des pleurs à l'annonce de sa fin prochaine (ce qui est raconté en un magnifique paragraphe scandé par l'anaphore de « je pleurais ») au lieu d'être un prêtre digne et calme devant la mort, le curé d'Ambricourt trouve (peut-être) le seul chemin qu'il était possible de trouver vers le cœur fermé de cet homme, qui considérait sa mort et celle des autres hommes sans aucune compassion. On pourrait multiplier les exemples, mais tous souligneraient que ce prêtre se voit comme un simple instrument, ne tire pas son autorité de lui-même. Sa faiblesse physique et sa fragilité psychologique expriment la béance d'une faiblesse qui appelle la grâce divine. Paradoxalement, il donne ce qu'il n'a pas (p.1170) et sa force réside dans cet effacement même.

Saint Jean-Marie Vianney

[15] p.1159

II. a Si le prêtre bernanosien peut exercer une quelconque autorité, il nous faut préciser son rapport à ses paroissiens. Il les instruit, certes, mais quelle est la tonalité de cette relation à son troupeau ? Quatre caractéristiques me semblent les plus frappantes : tout d'abord, il éprouve une immense compassion envers les autres hommes, qui le porte à l'intercession. C'est ce que nous voyons par exemple après la grande scène dans laquelle le docteur Delbende dit ce qui est son désespoir, et l'on apprendra ensuite qu'il s'est suicidé. Le curé écoute simplement, en harmonie avec le chien qui gémit parfois, touché qu'il est de façon instinctive par la douleur. Après la conversation, le journal rapporte :

> « Il s'est tu, un peu gêné par mon silence. Certes, je n'ai pas beaucoup d'expérience mais je crois reconnaître du premier coup un certain accent, celui qui trahit une blessure profonde de l'âme. Peut-être que d'autres que moi trouveraient alors le mot qu'il faut pour convaincre, apaiser. J'ignore ces mots-là. Une douleur vraie qui sort de l'homme appartient d'abord à Dieu, il me semble. J'essaye de la recevoir humblement dans mon cœur, telle quelle. Je m'efforce de l'y faire mienne, de l'aimer. Et je comprends tout le sens caché de l'expression devenue banale, communier avec. Car il est vrai que cette douleur je la communie. [16] »

S'il a offert sa vie dans le sacerdoce, c'est parce qu'il est ému jusqu'aux entrailles par le spectacle du mal dans le monde. C'est la monotonie et la médiocrité qui apparaissent d'abord, par exemple dans l'*incipit* du *Journal d'un Curé de Campagne*. A l'ouverture du roman, le curé contemple sa paroisse d'une côte voisine, et elle lui donne une impression de passivité générale, soulignée stylistiquement par des voix passives (« Le monde est *dévoré par l'ennui* »). Les rares verbes à l'affirmative et à la voix active, ont pour sujet « l'ennui ». Puis se tressent des fils d'images parallèles :

- d'une part, l'image de l'eau qui s'infiltre dans les corps et dans le paysage,
- d'autre part, l'image de l'ennui qui est comme une poussière,
- qui convergent dans la métaphore d'une pluie de cendres, en un réseau assez réussi.

Il se considère comme l'ami de tous (en particulier de la comtesse, p. 1155), et aime profondément sa paroisse, qui a pour lui un visage, un regard doux, triste et patient, même s'il est conscient du ridicule de cette image (p. 1052). De plus, il partage la faiblesse de ses paroissiens (faiblesse du péché et de la dépendance par rapport à Dieu), ce que sa faiblesse physique symbolise par exemple. Troisième aspect, il éprouve une véritable solidarité avec eux (l'excès de cet aspect chez Donissan le menait à la tentation d'offrir son salut même pour sauver les pÃ©cheurs, comme la Jeanne d'Arc de Péguy, mais le salut est une affaire personnelle). Mais, dernier aspect, sa vocation est éminemment personnelle et le distingue de ses frères : il faut lire le passage du Journal où selon Torcy tout prêtre (et tout baptisé ?) est appelé dans une scène de l'Evangile bien particulière.[17] On a là aussi un excès chez Donissan,

[16] *JCC*, p.1096.

[17] Et si la rédac' est généreuse, elle me laissera même citer le passage : « Écoute dit-il. Je ne crois pas m'être trompé sur ton compte. Tâche de répondre à la question que je vais te poser. Je te donne la petite épreuve pour ce qu'elle vaut, ce n'est qu'une idée à moi, un moyen de m'y reconnaître. Et il m'a mis dedans plus d'un coup naturellement. Bref, j'ai beaucoup réfléchi à la vocation. Nous sommes tous appelés, soit. Seulement pas de la même manière. Et pour simplifier les choses, je commence par essayer de replacer chacun de nous à sa vraie place dans l'évangile. Oh bien sûr, ça nous rajeunit de 2000 ans. Et après ? Le temps n'est rien pour le bon Dieu, Son regard passe au travers. Je me dis que bien avant notre naissance, pour parler le langage humain, Notre Seigneur nous a rencontrés quelque part : à Bethléem, à Nazareth, sur les routes de Galilée, que sais-je. Un jour entre les jours, Ses yeux se sont fixés sur nous. Et selon le lieu, l'heure, la conjoncture, notre vocation

car les paroles de Menou-Segrais l'avertissant qu'il est probablement appelé à être un grand saint génèrent un orgueil contre lequel il lutte.

Pour résumer, on pourrait rapprocher ces traits d'un passage de la lettre aux Hébreux :

> « Le grand prêtre est toujours *pris parmi les hommes et chargé d'intervenir en faveur des hommes* dans leurs relations avec Dieu ; il doit offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. Il est en mesure de *comprendre ceux qui pèchent par ignorance ou par égarement*, car il est, lui aussi, *rempli de faiblesse* ; et, à cause de cette faiblesse, il doit offrir des sacrifices pour ses propres péchés comme pour ceux du peuple. On ne s'attribue pas cet honneur à soi-même, *on le reçoit* par appel de Dieu, comme Aaron. »[18]

Le prêtre apparaît dès lors comme un trait d'union entre hommes et Dieu (fonction de médiation), avec quelque chose en plus qui relève du mystère et qui vient du sacrement. Tout homme, par son baptême, est prêtre, prophète et roi, mais le prêtre ordonné par un sacrement est associé plus étroitement à la mission du Christ. La configuration au Christ du curé d'Ambricourt est suggérée par de nombreux détails, comme par exemple le pain et le vin qui finissent par être ses seuls aliments.

Son expression de tristesse enfantine est ainsi expliquée par le protagoniste lui-même : « Je suis triste parce que Dieu n'est pas aimé » (JCC, p.1206). Sa dimension féminine, Urs von Balthasar le souligne, ne vient pas du célibat auquel il s'astreint qui le priverait de virilité, mais parce qu'il représente l'Église, toujours féminine. Il peut dès lors incarner la paternité. Après la mort de la comtesse, qu'il a réconciliée avec Dieu, il écrit ainsi :

> « Et pauvre petit prêtre que je suis, devant cette femme si supérieure à moi hier encore par l'âge, la naissance, la fortune, l'esprit, j'ai compris – oui, j'ai compris ce que c'était la paternité. » (p1170)

b. Cette paternité est particulièrement approfondie chez Bernanos dans la représentation du prêtre comme tuteur du saint. Elle s'applique notamment au « deuxième type », à ce prêtre adulte qui garantit la croissance du « saint enfant ». Nous prendrons comme exemple le *Journal d'un Curé de campagne* : la relation du jeune prêtre au curé de Torcy, à la fois père spirituel et directeur de conscience, n'est pas un pur rapport fonctionnel, mais est marquée par la tendresse, le sentiment de paternité et un fondement amical.[19] Urs Von Balthasar

a pris son caractère particulier. Oh, je ne te donne pas ça pour de la théologie. Enfin, je pense, j'imagine, je rêve quoi …que si notre âme, qui n'a pas oublié, qui se souvient toujours, pouvait traîner notre pauvre corps de siècle en siècle, lui faire remonter cette énorme pente de 2000 ans, elle le conduirait tout droit à cette même place …Quoi, qu'est-ce que tu as ? Qu'est-ce qui te prend ? Je ne m'étais pas aperçu que je pleurais. Je n'y songeais pas. Pourquoi pleures-tu ? La vérité est que depuis toujours c'est au jardin des Oliviers que je me retrouve et à ce moment, oui, c'est étrange, à ce moment précis, où posant la main sur l'épaule de Pierre, il fait cette demande bien inutile en somme, presque naïve, mais si courtoise, si tendre. Dormez-vous ? C'était un mouvement de l'âme très familier, très naturel. Je ne m'en étais pas avisé jusqu'alors et tout à coup …Qu'est-ce qui te prend ? répétait monsieur le curé de Torcy avec impatience …Mais tu ne m'écoutes même pas, tu rêves. Mon ami, qui veut prier ne doit pas rêver. Ta prière s'écoule en rêve, rien de plus grave pour l'âme que cette hémorragie là. J'ai ouvert la bouche, j'allais répondre, je n'ai pas pu. Tant pis. N'est-ce pas assez que Notre Seigneur m'ait fait cette grâce de me révéler aujourd'hui, par la bouche de mon vieux maître, que rien ne m'arracherait à la place choisie pour moi de toute éternité, que j'étais prisonnier de la sainte agonie. Qui oserait se prévaloir d'une telle grâce ? »

[18] 1 Heb 5, 1-6

[19] Dans les autres œuvres, on a Donissan-Menou-Segrais (*Sous le Soleil de Satan*, mais pour lutter contre l'auto-dépreciation du premier, le second commet l'erreur de lui dire qu'il est de l'étoffe d'un saint, ce dont

synthétise ainsi ce rapport tel qu'il se dessine chez Bernanos :

- le prêtre représente objectivement la sacralité (consécration/pleins pouvoirs/sacrements)
- le drame de l'Église se joue néanmoins toujours entre le prêtre et le saint, c'est-à-dire potentiellement tout le monde (même si avant Vatican II cet appel universel à la sainteté n'est pas explicite).
- Le saint serait le pôle subjectif de cette sacralité. Il naît à l'intérieur de l'Église (et on a dans l'œuvre de Bernanos de vigoureuses pages sur Luther, laissant paraître une admiration voire une sympathie, mais aussi le regret que Luther n'ait pas fait sa réforme de l'intérieur de l'Église, dût-il en avoir beaucoup souffert). Il a besoin de l'Église comme d'un tremplin. La base naturelle de l'aventure chrétienne est la confiance dans l'Église « normale » : si certains sont appelés à une aventure exceptionnelle, un prêtre l'accompagne : elle ne sera dès lors pas fuite, évasion hors de l'Église, mais recherche de la volonté de la Providence. Même, et là on a quelque chose qui se précise sous la plume de Bernanos, c'est le prêtre qui détermine et oriente la trajectoire du saint.

  > « Ce qui fait de Bernanos le plus catholique des grands écrivains catholiques, c'est que pour lui le ministère n'est pas seulement la condition même du saint, mais qu'il détermine aussi la trajectoire du saint et que c'est là, en tant même que ministère, sa plus haute tâche. C'est lui qui « lance » le saint, qui l' « offre en sacrifice » et, ce faisant, le tient dans ses mains. » (Urs von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, p. 227.)

L'union du saint au Christ se fait donc ainsi au sein de l'Église, même si l'Église ne le comprend pas voire le rejette. Bernanos aimait à citer le père Clérissac : « Cela n'est rien de souffrir pour l'Église, il faut avoir souffert par elle. » et ce paradoxe explique son attachement à la figure de Jeanne d'Arc, condamnée par les tribunaux ecclésiastiques. L'accompagnement spirituel (le don et la mission de guider les âmes) est donc l'une des tâches fondamentales du prêtre.

Et le narrateur s'exclame, dans *Sous le Soleil de Satan* : « Pauvres sots qui nous imaginons que la direction spirituelle obéit aux lois ordinaires des confidences humaines, même sincères ! (p.223).

c. Au nom de quoi ont-ils un tel rôle ? Parce qu'ils ont livré leur vie, et la livrent jusqu'à la mort, offrant toute leur vie et particulièrement leur agonie, chez Bernanos, ce qu'on peut mettre en lien avec le passage cité plus haut. Pour vraiment donner sa vie, il faut aimer la vie. C'est la grâce de la jeunesse (soulignée par exemple dans le *Journal*, p. 1209-1212. C'est ce qui manque peut-être à Donissan : « Il lui manque la joie … »). La grâce des matins, sur lesquels l'auteur s'attarde souvent, figure de l'espérance de l'esprit d'enfance, de la fraîcheur que la jeunesse illustre particulièrement.

D'où l'importance de la recontre entre M.Olivier et le curé, à quelques jours de sa mort du cancer de l'estomac. Il dit avoir la « révélation de l'amitié », bien plus profonde que toutes les profondes sympathies qu'il avait pu expérimenter avant :

> « Par quel miracle me suis-je senti à ce moment-là jeune, si jeune – ah oui, si jeune – aussi jeune que ce triomphal matin ? […] Oui, les choses m'ont paru

il ne peut légitimement juger), Chantal et son confesseur Chevance (*la Joie*). La relation de la petite Blanche aux deux prieures du *Dialogue des Carmélites* s'y apparente et on en a des images renversées : dans *Un Crime*, entre le faux prêtre et le jeune enfant de chœur, et dans *M.Ouine*, entre Ouine et Philippe.

> claires tout à coup. Le souvenir n'en sortira plus de moi. Ce ciel clair, la fauve brume criblée d'or, les pentes encore blanches de gel, et cette machine éblouissante qui haletait doucement dans le soleil …J'ai compris que la jeunesse est bénie – qu'elle est un risque à courir – mais que ce risque même est béni. Et, par un pressentiment que je n'explique pas, je comprenais aussi, je savais que Dieu ne voulais pas que je mourusse sans connaître quelque chose de ce risque – juste assez, peut-être pour que mon sacrifice fût total, le moment venu … » puis suit une superbe et amusante description de la découverte de la moto, où la passion de Bernanos, pourtant infirme à la suite d'un accident de moto en 1933, se fait sentir. (p. 1213)

Les dons surnaturels dont les prêtres sont dépositaires (de vision des âmes, par exemple) viennent de ce sacrifice consacré par le sacrement. La distinction homme-prêtre apparaît souvent, comme dans le *Journal* : « Je ne voudrais pas que vous regrettiez un jour d'avoir tenu au pauvre homme que je suis des propos que seul le prêtre devait entendre [i.e. en confession] » (p.1151) ou plus loin : « Dieu s'est livré à l'homme. Il s'est remis entre nos mains, Son Corps et Son Âme – le Corps, l'Âme, l'honneur de Dieu entre nos mains sacerdotales ». C'est pourquoi à mon sens la figure de Chantal, bien que rapprochée du prêtre par l'onomastique (son nom de famille est de Clergerie) n'est pas tout à fait du même ordre, contrairement aux rapprochements de certains critiques.

Ceux qui livrent leur vie à moitié, ou qui prétendent aux mêmes fonctions sans avoir livré toute leur vie, sont donc des imposteurs. Cette autorité scellée dans le sacrement est en même temps une responsabilité immense et il est d'autant plus difficile de ne pas trahir un si profond engagement.

Georges Bernanos

III. On peut opposer à ces figures positives de prêtres trois contre-modèles, parodies du ministère sacerdotal : docteur scientiste, mauvais homme de lettres et prêtre médiocre. La caricature de ces imposteurs a de nombreux antécédents en littérature, mais à quelques détails près. En effet, chez Bernanos, on ne ricane jamais vraiment crassement à propos du

médecin ou du pédant, car on est frère même de celui qu'on blâme. La culpabilité partagée avec leurs frères conduit écrivain et lecteur à comprendre leur faute. De plus, le troisième pan de ce sinistre éventail ne peut être pleinement assimilé, à notre avis, aux Tartuffe (même si ce n'était pas un prêtre, il faussait l'image de Dieu) ou aux Frollo, car Bernanos met en évidence comment leur médiocrité même est une option spirituelle, un refus de Dieu, sans s'arrêter à la surface de la contradiction entre titre et vie.

a. Le psychanalyste (ou en version affaiblie le médecin scientiste) s'il nie le spirituel est dans les romans la première figure parodique, à notre sens, du ministère sacerdotal. Bernanos n'est pas contre les médecins (lui-même y a eu recours contre ses crises d'angoisse) mais souligne que le prêtre a une compétence d'un autre ordre et que la confession va plus loin que tout traitement médical ou psychologique. Le médecin est qualifié de « curé du républicain », dans *Sous le Soleil de Satan*, où le Dr Gallet déclare à Mouchette : « tu parles à un ami, un confesseur ». La galerie de médecins de l'œuvre les dépeint généralement comme des hommes courageux, mais impuissants à aider tout l'homme si le mystère des âmes leur échappe. Leur rejet du spirituel n'est toujours au même degré : Lipotte éprouve du dégoût pour l'examen de conscience alors que La Pérouse reconnaît les bienfaits de la confession. A une époque où la psychanalyse est en pleine expansion, Bernanos prête à l'un de ses personnages libertins cette pensée au sujet de la confession :

> « Et d'ailleurs les maniaques de la libre pensée sont bien sots de dénier à l'Église une méthode de psychothérapie qu'ils jugent excellente et nouvelle chez un neurologiste en renom. Ce professeur, dans sa clinique, fait-il autre chose qu'un simple prêtre au confessionnal : provoquer, déclencher la confidence pour suggestionner ensuite, à loisir, un malade apaisé, détendu ? »[20]

Bernanos suggère souvent plus que cette simple comparaison entre les méthodes de la psychanalyse et celles de la confession. Il met en évidence que manque parfois à la première la notion de la grâce et de l'espérance. Ses médecins sont souvent désespérés. Le Dr Lavigne confesse qu'il a appris frénétiquement sa médecine dans une soif de savoir et non dans l'espérance de sauver des malades, avoue sa tentation du suicide, et l'horrible nécessité de devoir soit mentir aux malades soit leur annoncer leur mort, ce qui revient selon lui à les priver de toute espérance, tout d'un coup. L'agencement des événements souligne parfois la limite de la « science » : Mouchette a beau être guérie de ses crises de démence quand elle sort de sa clinique, elle semble néanmoins demeurer sous l'emprise du mal et va de fait jusqu'au suicide. Dans le *Journal*, le Docteur Delbende, ancien séminariste révolté, a un crucifix auquel il montre le poing, et sa révolte est causée par son refus de la douleur des hommes. Il tente de réduire la dimension spirituelle en déclarant au curé d'Ambricourt qu'il prie parce qu'il est un grand nerveux et qu'il lui faut cet effort. « Vous demandez à la prière la même chose que ce que je demande à la morphine : l'oubli. » (p.1236)

b. Le mauvais écrivain qui prétend s'approprier le Verbe, à la stérile curiosité sans amour, peut être aussi un imposteur. Mauvais agrégé de lettres, académicien ou écrivain avilissent le pouvoir de communion et d'amour du langage, font un mauvais usage de la parole et de l'esprit et le réduisent à un jeu. Inversement, il y a aussi imposture s'il font du langage un

[20] St Marin, dans *Sous le Soleil de Satan*, p. 303.

absolu quand la langue humaine ne peut tout exprimer (et l'importance des formulations négatives a été souvent soulignée chez Bernanos). Le mal le plus grand n'est pas la sensualité ou la violence mais l'absence d'amour, notamment dans la parole, quand l'écrivain se fait voyeur au lieu d'être voyant. A la discussion entre des prÃ©lats intellectuels dégoûtants dans *l'Imposture*, les figures de Cénabre ou de M.Ouine, répondent les inquiétudes du curé s'interrogeant sans cesse sur le bien-fondé de son journal. Bernanos lui-même délaisse souvent la littérature pour ses responsabilités civiques. Mais son œuvre romanesque est déjà un engagement, et rappelle que penser n'est pas d'abord un métier, c'est un risque. Le langage parfois recherché des romans ne ferait-il pas cependant preuve de coquetterie littéraire ? Il nous semble plus juste de remarquer que Bernanos saute toujours du langage ordinaire au langage sublime sans renier non plus le parler populaire ou bas, comme un bon prédicateur : là où l'antiquité séparait nettement styles sublime/moyen/bas, appropriés pour parler respectivement des sujets élevés/moyens/bas, l'écrivain chrétien fait voler ces catégories en éclats : quel style choisir en effet pour évoquer un Dieu qui a choisi de s'incarner comme un homme ordinaire pour connaître une mort d'esclave ?

c. Mais le tableau ne saurait être complet sans la figure du prêtre défroqué ou, pire, du prêtre médiocre qui dénaturent le sacerdoce. La dénonciation est identique contre les chrétiens médiocres, mais nous parlons ici du prêtre. On connaît l'anticléricalisme virulent de Bernanos quand l'Église n'est plus qu'une coquille vide. A-t-il été influencé par sa visite de la Salette [21] ?

> « L'un des principaux responsables, le seul responsable peut-être, de l'avilissement des âmes – et par là il faut entendre cette apathie au sens propre, cette perte de la faculté de souffrir, mille fois plus grave que la pire ivresse des sens – est le prêtre médiocre. »[22]

Le Chanoine de la Motte Beuvron déclare au curé d'Ambricourt : « Je suis un vieux prêtre, je sais combien la formation du séminaire nivelle les caractères, et souvent, hélas !, jusqu'à les confondre dans une commune médiocrité. »[23]

La déception perce surtout dans la description de prêtres qui se disent éclairés, en accord avec leur siècle, en ont gobé tous les slogans politiques : la voix narrative ironise contre celui qui *cherche* à être de son temps au lieu d'être de l'éternité.

> « Certaine médiocrité d'âme, partout vénielle, peut faire de la vie d'un prêtre une aventure absurde et tragique [...] incapable d'une trahison délibérée, avec une foi d'enfant qui résiste à tous les caprices de sa cervelle légère, il a fait ce rêve insensé d'être seulement prêtre dans le temps, et il l'est dans l'éternité. « Je suis de mon temps » répète-t-il, et de l'air d'un homme qui rend témoignage de lui-même [...] Mais il n'a jamais pris garde qu'il reniait ainsi chaque fois le signe éternel dont il est marqué. »[24]

> « Un prêtre qui descend de la chaire de Vérité, la bouche en machin de poule, un peu échauffé, mais content, il n'a pas prêché, il a ronronné, tout au plus. [...] Je

[21] Lors d'apparitions, Marie y aurait déploré que ses prêtres soient devenus des « cloaques d'impuretés ».
[22] *Grande Peur des Bien-Pensants*
[23] p.1173
[24] Mgr Espelette, in *L'imposture*, p.388

> prétends simplement que lorsque le Seigneur tire de moi, par hasard, une parole utile aux âmes, je la sens au mal qu'elle me fait. »[25]

Les propos de Cénabre le démasquent souvent comme un mauvais prêtre, si tant est que ce qualificatif soit suffisant pour ce grand seigneur du mal : « Excusez moi de vous parler moins en prêtre qu'en homme »[26]

Ecoutons le curé d'Ambricourt : « Nous payons cher, très cher, la dignité surhumaine de notre vocation. Le ridicule est toujours si près du sublime ! Et le monde, si indulgent d'ordinaire aux ridicules, hait le nôtre, d'instinct. La bêtise féminine est déjà bien irritante, la bêtise cléricale l'est plus encore que la bêtise féminine, dont elle semble d'ailleurs parfois le mystérieux surgeon (et si tant de gens ont une antipathie spontanée pour les prêtres, ce n'est peut-être pas parce qu'ils répugnent à abandonner leur débauche, mais parce qu'ils ne trouvent pas les prêtres aussi beaux qu'ils devraient l'être). Le prêtre médiocre est laid. »[27]

L'Église est présentée par le chrétien Bernanos comme un lieu d'impuretés, où le mal est présent. Pourtant, le dialogue entre le curé d'Ambricourt et le curé de Torcy au début du *Journal* met bien en évidence qu'il serait vain de vouloir faire un ménage parfait. « Une paroisse, c'est sale, forcément. Une chrétienté, c'est encore plus sale. »[28]. Un prêtre de paroisse ne doit pas chercher à lustrer tout de façon impeccable (ce qui serait faire « le poète »), son troupeau sent mauvais, il doit le faire avancer et le rendre en bon état, et il est capital que cette vision réaliste de la mission sacerdotale ouvre le texte, comme arrière-plan nécessaire des phénomènes plus exceptionnels (de vision des âmes, de paroles prophétiques) qui prennent place ensuite dans le roman.

Le remède à cette médiocrité des prêtres comme des chrétiens est évoqué dans différentes parties de l'œuvre, on pourrait le résumer selon deux axes : d'abord, l'éducation au sens de *l'honneur*, pour que toutes les actions des croyants découlent de leur foi, qu'ils ne voient pas la foi comme un idéal à atteindre, mais quelque chose de déjà présent, s'il se ressourcent dans les sacrements, dans lesquels ils puisent la force d'une vie juste. Cela doit mener à un simplicité loin des contorsions de la casuistique : il faut se donner à Dieu ! Ensuite, une franche humilité : confesser publiquement ses propres insuffisances, voire les insuffisances de l'Église. .

En définitive, la force du curé d'Ambricourt rayonne par sa faiblesse justement parce que ce n'est pas sa force, qu'il n'arbore jamais la prétention de savoir. On le voit dans la tirade que lui adresse le Chanoine de la Motte Beuvron :

> « J'ai trop souvent obéi dans ma vie pour ne pas me faire quelque idée de la véritable autorité, n'importe où je la trouve. N'usez de la vôtre qu'avec prudence. Elle doit être grande sur certaines âmes. Elle n'a rien pu contre vous. Et la raison de votre force est justement d'ignorer, ou de n'oser vous rendre compte, à quel point vous différez des autres ».

Cette autorité n'est pas la sienne, cette force procède de sa simplicité : « Enfin, m'écriai-je, qu'ai-je fait de mal, que me reproche-t-on ? – D'être ce que vous êtes, il n'y a pas de remède à cela. Que voulez-vous, mon enfant, ces gens ne haïssent pas votre simplicité, ils s'en défendent, elle est comme une espÃ¨ce e feu qui les brûle. »[29]

[25] p.1071
[26] *La Joie*, p.688. Mais un prêtre, ça doit toujours parler en prêtre !
[27] *Journal*, p.1089
[28] p.1038
[29] p. 1173

Cette simplicité,c'est celle qui fait que le jeune prêtre accueille ce qu'il est avec humilité et se donne. Je lui laisserai le dernier mot, qui permet d'imaginer le juste rapport à soi-même que doit avoir celui qui souhaite exercer une autorité :

> « Il est plus facile qu'on ne croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ. »[30]

A.F.

[30] p. 1258

Thomas à propos de l'autonomie de la Raison

ou qu'est-ce que la *radical orthodoxy ?*

Jean-Baptiste Guillon

À l'occasion de la publication des deux premiers tomes de la somme magistrale *Philosophie et théologie* au Cerf[1], le journal *La Croix* a publié sur deux pages des interventions de philosophes d'instituts de théologie, rassemblées sous le titre « De nouveaux rapports entre philosophie et théologie ».[2]

Parmi ces philosophes, Ronan Sharkey présente une vision assez personnelle de « La vitalité du dialogue dans le monde anglo-saxon ».[3] Ronan Sharkey, qui appartient au courant appelé *postmoderne* nous présente l'intérêt de cette tradition pour le débat entre philosophie et théologie. Il défend en particulier le courant de théologie postmoderne qui s'est autobaptisé *Radical Orthodoxy*[4].

Le contexte de la philosophie anglo-saxonne n'étant pas toujours bien connu du public français, peut-être est-il utile de faire quelques rappels que l'article ne fait pas : la tradition post-moderne, qui effectivement se développe actuellement aus États-Unis à partir de la philosophie post-moderne du continent (en particulier de la *French Theory* de Derrida, Foucault, Deleuze, Badiou, mais aussi de penseurs italiens comme Gianni Vattimo) reste néanmoins très largement minoritaire par rapport à la tradition proprement anglo-saxonne qu'on appelle « analytique » ; selon les départements, la proportion de philosophes continentaux peut varier entre 0% et 50% avec une moyenne autour de 5% au pifomètre. La théologie philosophique chrétienne est à l'image de cette répartition : l'écrasante majorité des philosophes chrétiens anglo-saxons est composée de philosophes analytiques (pour ne citer que les très grands noms : Plantinga, van Inwagen, Swinburne, Geach, Anscombe, Wolterstorff, Stump, etc...) ; et il y a également quelques philosophes chrétiens qui défendent une conception postmoderne de la philosophie chrétienne. On peut y distinguer principalement six courants[5] : la théologie post-libérale, la théologie post-métaphysique, la théologie déconstructiviste, la théologie reconstructiviste, la théologie féministe, et l'orthodoxie radicale. Ces différents courants ont des points de convergences plus ou moins importants ; un des thèmes qui intéresse particulièrement Ronan Sharkey (mais qui ne réunit pas tous ces courants) est la notion (qu'on pourrait faire remonter à Marx) selon laquelle il est illusoire de penser que la philosophie peut être une description non engagée de quelque réalité que ce soit : toute philosophie

[1] *Philosophie et théologie dans la période antique*. Anthologie tome 1 Volume dirigé par Jérôme Alexandre, 399 p., *Philosophie et théologie au Moyen Âge*. Anthologie tome 2 Volume dirigé par Olivier Boulnois, 468 p.

[2] *La Croix*, 4/12/2009, rubrique « Forum & Débats », pp. 12–13.

[3] Ronan Sharkey, « La vitalité du dialogue dans le monde anglo-saxon », loc. cit. p. 13.

[4] par opposition à la *Radical Theology* des années 1960s qui cherchait à refonder la théologie sur des bases post-modernes aussi prometteuses que le concept Nietzschéen de « Mort de Dieu »

[5] Cf. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Kevin J. Vanhoezer ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

est d'abord est avant une prise de position, une recherche d'influence politico-sociale, et il convient donc de rejeter l'illusion d'une recherche de vérité objective au profit d'une pratique philosophique consciente de son activité politico-sociale.

C'est semble-t-il cette caractéristique toujours essentiellement politique de la philosophie qui permet à Ronan Sharkey, au détour d'une phrase, d'éliminer comme totalement insignifiante la totalité de la tradition analytique chrétienne dont il ne reparlera pas dans le reste de l'article, consacré, je le rappelle à « la vitalité du dialogue [entre philosophie et théologie] dans le monde anglo-saxon ». Voici la phrase de Ronan Sharkey :

> La tâche de comprendre théologiquement les ravages du libéralisme dans le monde contemporain nécessitant des ressources intellectuelles que la philosophie anglophone dominante, elle-même politiquement libérale ou préoccupée par des questions de sémantique formelle, avait marginalisées ou méprisées, Milbank et ses collègues de Cambridge se sont tournés vers des figures de l'histoire de la pensée jusqu'alors peu étudiés (Vico, Hamann, Jacobi), vers Thomas d'Aquin et la tradition thomiste (en particulier le thomiste contemporain Alasdair MacIntyre) et vers la pensée « continentale » ou « postmoderne » (Levinas, Ricœur, Deleuze, Girard), afin de façonner une nouvelle théologie postmoderne et anti-individualiste du corps, de la sexualité, du langage, de la poésie, de la politique et de l'amitié. Le mouvement ainsi créé suscite des réactions critiques à la hauteur de l'ambition qui est la sienne : repositionner la théologie comme la discipline originaire, fondatrice du savoir sur l'homme et la société.[6]

Je n'ai aucun problème avec le fait qu'on puisse être passionné par les enjeux sociopolitiques de la théologie, seulement cet extrait me semble étrange à deux titres : tout d'abord, là où on pourrait s'attendre à un panorama général des rapports entre philosophie et théologie dans le monde anglo-saxon, l'auteur se concentre sur la seule tradition (largement minoritaire) à laquelle il appartient, et s'en justifie en rejetant l'autre tradition par un jugement dénigrant qui est tout sauf juste. Je ne développerai pas ce point polémique ; il y a de nombreuses années que les philosophes les plus hostiles à la tradition analytique surfent sur l'ignorance générale pour entretenir la caricature d'une philosophie étroitement logiciste et scientiste, à l'image du cercle de Vienne. Bien des années ont passé depuis cette époque, le positivisme logique est mort de sa belle mort (au sens où il a été proprement réfuté par la communauté philosophique) et la logique ne tient pas plus de place aujourd'hui dans la philosophie analytique qu'elle n'en tenait, par exemple, chez Aristote, chez les Stoïciens, ou chez les scolastiques[7]. C'est d'ailleurs chez les scolastiques que nombre de philosophes analytiques trouvent le matériel conceptuel à partir duquel ils redéveloppent de nouvelles solutions aux problèmes théologiques traditionnels, loin de l'image d'une tradition scientiste détachée de la tradition philosophique[8]. Les centaines de philosophes analytiques chrétiens qui travaillent dans les universités les plus brillantes du monde (Oxford, Rutgers, etc.) seraient bien étonnés d'apprendre qu'on peut en France évincer leur travail au moyen d'une telle caricature.

[6] Ronan Sharkey, loc. cit.

[7] Pour vous faire une idée, vous pouvez aller voir la page de Peter van Inwagen, par exemple l'article sur la résurrection des morts : si vous trouvez le moindre outil logique, prévenez-moi.

[8] Historiquement, le premier exemple célèbre de ce genre de chose fut le *thomisme analytique* d'Elisabeth Anscombe et Peter Geach ; aujourd'hui, vous pouvez par exemple voir la page web d'Eleonore Stump. Pour l'utilisation d'auteurs de philosophie classique, et non scolastique, voir par exemple le molinisme contemporain de Tom Flint.

Mais le sujet de mon article est en fait le deuxième point : Ronan Sharkey ne présente pas seulement l'orthodoxie radicale comme la seule philosophie chrétienne digne d'intérêt, il la présente également comme ancrée dans la tradition thomiste et – ainsi qu'elle se présente elle-même explicitement – comme « orthodoxe ». Je ne reviendrai pas sur le fait que la tradition analytique chrétienne est, quant à elle, très fortement marquée par les sources thomistes, non pas seulement à partir d'une réutilisation vague mais à partir d'une connaissance historique de spécialiste (Eleonore Stump n'est pas seulement une philosophe contemporaine néo-thomiste, mais est aussi une historienne du thomisme de premier ordre). Je m'interrogerai seulement sur la légitimité de ces deux prétentions à l'orthodoxie et à la fidélité thomiste à travers la question de l'indépendance de la Raison qui, comme on peut le voir dans la dernière phrase de la citation de Ronan Sharkey, est une question tout à fait centrale dans l'orthodoxie radicale, puisque cette dernière prétend instaurer la théologie – c'est-à-dire la doctrine révélée – comme fondatrice du savoir de l'homme en général, ce qui revient à refuser à la raison toute autonomie par rapport à la foi.

Le triomphe de Saint Thomas d'Aquin, Francisco de Zurbarán (1631)

Cette idée, qui est simplement esquissée dans l'article mentionné, est clairement développée dans *Truth in Aquinas*, de John Milbank et Catherine Pickstock[9]. Je traduis :

> Nous nous sommes tournés vers Thomas d'Aquin parce qu'on peut découvrir dans ses écrits une approche de la vérité entièrement différente qui permet [...] de démontrer que toute vérité est une affaire de foi aussi bien que de raison, et vice versa. [10]
>
> Dans le second chapitre, nous montreront que la théorie générale de la vérité de Thomas d'Aquin s'applique à la fois à sa compréhension de l'opération de la

[9] London & New York, Routledge, 2001.
[10] op. cit. p.xii.

> raison et à l'opération de la foi. Nous soutiendrons que, contrairement aux lectures courantes, la raison et la foi ne représentent chez Thomas que deux degrés d'intensité différents de participation à la lumière de l'illumination divine, et des mesures différentes de la vision absolue. Et, qui plus est, que la raison elle-même requiert la foi parce qu'elle présuppose toujours l'opération de la grâce, tandis qu'inversement, la foi exige encore l'argumentation discursive et ne surpasse la raison que parce qu'elle bénéficie d'une participation plus profonde à la raison divine, à savoir l'intuition directe ou la vision intellectuelle pure. Ainsi, Thomas d'Aquin n'apporte aucun renfort à ceux qui prétendent qu'il peut y avoir une approche de Dieu indépendante de la théologie, mais par ailleurs il n'offre aucun renfort non plus à ceux qui exigent de s'en tenir à la révélation biblique indépendamment de l'héritage grec de la réflexion métaphysique.[11]

Cette position est présentée comme une sage médiété entre deux positions extrêmes. Il s'agit d'établir un rapport de coopération harmonieuse entre foi et raison : quoi de mieux qu'une symbiose où chacun est indispensable à l'autre ? Quel que soit l'attrait qu'on puisse avoir pour cette thèse de la dépendance radicale de la raison à l'égard de la foi lorsqu'elle est ainsi présentée comme une position modérée, la question de savoir si on lui donne son accord reste indépendante de la question de savoir si *Saint Thomas* lui a donné son accord. Dire que « toute vérité est une affaire de foi », ou que « la raison elle-même requiert la foi parce qu'elle présuppose toujours l'opération de la grâce », c'est dire assez clairement que la raison, sans la grâce, ne peut (ne pourrait) arriver à aucune vérité.

L'article pertinent pour connaître l'avis de Saint Thomas sur cette question (dont dépend directement la question de la dépendance de la philosophie à l'égard de la révélation) semble bien être l'article intitulé « L'homme peut-il sans la grâce, connaître quelque chose de vrai ? ». En voici les extraits pertinents[12] :

> **ARTICLE 1 :** L'homme peut-il sans la grâce, connaître quelque chose de vrai ?
>
> **Objections :**
>
> **3.** L'esprit humain ne peut atteindre la vérité qu'en réfléchissant : c'est l'avis de S. Augustin. Or l'Apôtre écrit (2 Co3, 5) : "De nous-mêmes nous ne pouvons penser quelque chose qui vienne vraiment de nous." L'homme ne peut donc, par lui-même, connaître la vérité sans le secours de la grâce.
>
> **Cependant :**
>
> S. Augustin écrit : "je n'approuve pas ce que j'ai dit dans cette prière : "O Dieu qui as voulu qu'il n'y ait que les purs à connaître la vérité..." On peut objecter en effet que beaucoup ne sont pas purs qui connaissent nombre de choses vraies." Or c'est par la grâce que l'homme acquiert la pureté, selon cette parole du Psaume (51, 12) : "Crée en moi un coeur pur, ô Dieu ; restaure en ma poitrine un esprit droit." L'homme peut donc, sans la grâce et par lui-même, parvenir à la vérité.

[11] op. cit. p.xiii.

[12] Je sélectionne dans le seul but de ne pas rallonger mon article, mais je vous engage très vivement à aller vérifier en ligne que je n'ai pas sorti les idées de leur contexte pour en biaiser l'interprétation. Il s'agit de l'article 1 de la question 109 de la IIa IIae). De même, je tiens le livre de Milbank à disposition pour quiconque voudrait vérifier que ma traduction n'est pas malhonnête.

> **Conclusion :**
>
> [...] il faut dire que, pour la connaissance de n'importe quelle vérité, l'homme a besoin du secours divin, en ce sens que son intelligence doit être mue à son acte par Dieu. Mais il n'a pas besoin dans tous les cas, pour connaître la vérité, d'une nouvelle illumination surajoutée à l'illumination naturelle ; c'est seulement dans les cas qui dépassent la connaissance naturelle, que ce besoin existe. Pourtant quelquefois, par sa grâce, Dieu instruit miraculeusement certains hommes sur des choses que la raison naturelle peut connaître, de même que parfois Dieu produit miraculeusement certains effets que la nature peut réaliser.
>
> **Solutions :**
>
> **3.** Nous avons toujours besoin du secours divin pour penser quoi que ce soit, car Dieu meut l'intelligence à agir, et la pensée, c'est précisément l'intelligence en acte, comme le montre S. Augustin.

Je vous laisse juge de l'interprétation la plus naturelle de cet extrait qui, me semble-t-il, n'est pas obscur. Mon impression est que Saint Thomas affirme qu'il y a une certaine indépendance de la raison à l'égard de la grâce et de la révélation. D'autres articles pourraient être cités pour indiquer que Saint Thomas tire de ce point sur l'autonomie de la raison la conséquence qu'il y a un discours rationnel *sur Dieu* indépendamment de la révélation[13]. On peut bien sûr soutenir que Saint Thomas avait *tort* de défendre ces positions, mais dans ce cas, il ne faut pas utiliser sa caution pour défendre une thèse qu'il rejetait explicitement. Car l'autorité de Thomas est clairement un point qui renforce l'idée qu'une thèse est « orthodoxe » même sur des questions où l'Eglise n'a pas explicitement et individuellement statué sur le fait que la position de Thomas était la position catholique. Le cas semble plus grave ici dans la mesure où la position de Thomas sur la possibilité d'un discours rationnel sur Dieu indépendant de la révélation *a été* explicitement et individuellement affirmé lors du Concile Vatican I[14].

La notion de nécessité absolue de la foi et de la révélation pour fonder tout savoir, notion qui est cruciale pour la *radical orthodoxy* est donc une conception beaucoup plus *radicale* que *orthodoxe* et l'attribuer à Saint Thomas relève d'une manière de pratiquer l'histoire de la philosophie que l'on ne trouvera certainement pas dans les récents volumes des collections du Cerf.

J.-B. G.

[13]Par exemple Ia, q. 2,a. 2 ; Ia, q. 12, a. 12.

[14]Cf. Cc. Vatican I : DS 3004, CEC § 36, « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées ». Voir également CEC § 39, « En défendant la capacité de la raison humaine de connaître Dieu, l'Église exprime sa confiance en la possibilité de parler de Dieu à tous les hommes et avec tous les hommes ». Ceci pour établir que la thèse n'est pas « orthodoxe » *par hasard*, mais qu'elle a bien un enjeu très important.

Prochain Sénevé :

La négation de Dieu

À vos plumes !