

Sous la direction de
Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton

questions de liberté

46

héritage et projet

QUESTIONS DE LIBERTÉ

HÉRITAGE ET PROJET

46

Collection
HÉRITAGE ET PROJET
COMITÉ DE DIRECTION

**André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier**

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE ET PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

QUESTIONS DE LIBERTÉ

Actes du 27^e Congrès
de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 9 au 11 novembre 1990

Publiés sous la direction de
Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton

HÉRITAGE ET PROJET

46

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (27^e: 1990: Montréal, Québec)

Questions de liberté:

(Héritage et projet; 46)

Comprend des références bibliographiques.

Actes du 27^e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 9 au 11 novembre 1990.

ISBN 2-7621-1553-1

1. Liberté — Aspect religieux — Christianisme — Congrès. 2. Liberté (Théologie) — Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943-
II. Breton, Jean-Claude, 1941- . III. Titre. IV. Collection

BT10.2.S62 1990

233'.7

C91-096640-0

Dépôt légal: 3^e trimestre 1991.

Bibliothèque nationale du Québec

© La Corporation des Éditions Fides, 1991.

Présentation

La liberté appartient à la foi chrétienne comme son œuvre la plus propre et la plus profonde. Or comment se fait-il qu'on n'ait pas encore réussi à l'inscrire franchement, solidement, au plus concret de l'expérience quotidienne des croyants? Qu'on ne pense pas ici uniquement aux compromissions de l'institution ecclésiale avec les régimes ou les structures politiques d'oppression. Il y a aussi toutes les autres compromissions avec les structures d'autorité, qui sont autant de contre-témoignages à l'égard d'une réalité qui n'a pas proposé d'autres signes pour se faire connaître que le service et le respect des autres. Il y aussi les compromissions dans l'ordre du discours, qui voilent si bien les intérêts en cause et empêchent la vérité de se déployer. Et que faut-il dire lorsque ce sont les croyants eux-mêmes et leurs pasteurs qui oppriment les autres, au nom de la vérité, celle qui rend libre? Questions d'hier, questions d'aujourd'hui, qui ont fait l'objet du 27^e congrès de la Société canadienne de théologie qui s'est tenu à Montréal du 9 au 11 novembre 1990.

Attentif à l'actualité dans le domaine ecclésial, comme en font foi les interventions consacrées à la question de la liberté du théologien, le Congrès a voulu s'assurer qu'on puisse en prendre bonne mesure à partir d'une perspective large, capable d'assumer les possibilités léguées par une longue tradition, mais aussi capable de

nommer les lieux concrets où se pose dans notre société la question de la liberté.

Il convenait tout d'abord de démasquer les sophismes les plus lourds qui encombrant un certain discours sur la liberté chrétienne et de le libérer pour ainsi dire de ce qui l'empêche de dire cette liberté qui lui tient tant à cœur; puis de faire entendre la voix de quelques penseurs contemporains qui se sont interrogés sur le principe de la liberté au cœur de l'expérience humaine. Paul Tillich et Hannah Arendt sont à cet égard des témoins importants.

Dans l'expérience que les hommes et les femmes font de leur monde, la liberté n'est jamais une simple absence de contrainte. Elle prend la figure d'une démarche de libération où les choix sont assumés en solidarité en vue du mieux-être des autres. Il importait ainsi de prendre bonne mesure de certains lieux où les contraintes dépassent les limites de la bonne volonté. L'emprise de la technique, en particulier dans le domaine de la bioéthique, constitue aussi à notre époque une source permanente de défis inédits à la liberté, qu'il importait d'analyser.

L'après-midi précédant le congrès, les membres de la Société avaient été invités à un atelier de travail sur le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'«Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien». Comme la communication du professeur André Naud, qui servit de point de départ à la discussion, proposait une manière originale d'aborder le sujet et que les questions qu'elle aborde touchent directement la thématique du Congrès, il a paru utile de la joindre aux actes du Congrès de 1990.

De quelques repères et de quelques sophismes concernant la liberté chrétienne

Jean-Pierre Jossua

Peu de thèmes chrétiens ont une aussi sûre appartenance au plus originaire et au plus essentiel de la foi que celui de la liberté. Tout de suite après la miséricorde sans conditions pour les pécheurs et les exclus de toute sorte, devenue à travers Paul la justification par la foi et appliquée par lui aux païens, il y a l'«autorité» de Jésus dans son enseignement et ses attitudes décisives face au sabbat, aux prescriptions légales de pureté, au Temple, qui prennent chez Paul ce nom de liberté chrétienne. Celle-ci peut être considérée comme le régime caractéristique, le rythme même de l'existence nouvelle. Mais peu de thèmes ont été plus occultés, du fait de quelque compréhensible fatalité, par des écrans doctrinaux et institutionnels. Et peu sont plus dignes de susciter aujourd'hui encore l'adhésion, l'enthousiasme même. Au seuil de notre rencontre, évoquons la mémoire de Martin Luther qui sut remettre en honneur la liberté du chrétien, même si son traitement de la question a de quoi nous laisser plus admiratifs qu'entièrement convaincus. Comme on me l'a suggéré, je vais éviter de m'engager à présent dans l'étude d'un de ses aspects, et plutôt dresser la toile de fond de nos échanges en énumérant tous ceux qui me sont venus à

l'esprit, soit qu'ils se présentent lorsqu'on essaye de décrire l'expérience chrétienne, soit qu'ils s'imposent à l'analyse de ses conditions de possibilité. Pour conjurer la banalité d'une telle récapitulation, je les ferai contraster avec les sophismes majeurs — sophisme, au sens d'une argumentation plausible, voire séduisante, mais fondée sur des bases discutables et conduite sous l'emprise d'une passion ou d'un intérêt dissimulés — grâce auxquels, depuis les origines, on a détourné ou tenté de confisquer, comme Paul déjà nous en avertit, la liberté qui nous a été donnée dans le Christ. Un peu d'acidité ne nuira pas dans une thématique en soi tellement édifiante!

Liberté de l'adhésion de foi, sophisme du péché originel

La liberté de l'esprit, qui est propre à l'être humain, en représente une dimension tellement fondamentale — qu'on la conçoive comme capacité d'adhérer au Bien connu et aimé, ou comme projet, ou encore comme création de valeurs, etc. — qu'elle ne peut être ignorée de la réflexion même si, comme d'autres expériences décisives telles que la création artistique ou l'amour personnel, il arrive qu'elle soit méconnue voire niée par ceux-là mêmes qui la pratiquent. Le libre choix, en revanche, fait l'objet d'un litige d'une manière régulière et presque constitutive. C'est qu'il ne relève pas de l'expérience directe et que l'on pourra toujours opposer le sentiment du déterminisme — censément issu des dieux, des astres, des péchés ou des pulsions — à celui du libre arbitre, sans qu'il soit possible de trancher décidément le débat. Tout au plus se préparera-t-on une issue, avec Kant, en reconnaissant à la liberté de choix un type de causalité qui ne fait pas nombre avec celle des phénomènes, de telle sorte que ce qui est en réalité d'un autre ordre peut toujours être attribué à une motivation phénoménale prévalante. Mais pour en décider il faut *s'affirmer* libre: l'idée du libre choix relève elle-même d'un choix, d'une assurance que, par cette liberté

qui me fait construire et jouer mon histoire, c'est la dignité de l'homme qui est posée. À moins que n'y conduisent une expérience et une conviction issues d'une source différente, et qui semblent exiger qu'on l'infère: telle a été historiquement, semble-t-il, l'origine du libre arbitre, au moins quant à sa formulation complète, et telle est encore l'expérience de ceux et celles qui viennent à la foi chrétienne.

La décision d'adhérer à l'Évangile, en effet, émane des profondeurs volontaires irréductiblement personnelles du sujet et, si elle implique la liberté intime de l'Esprit qui éclaire le message et appelle à aimer, elle semble indiquer aussi une faculté totalement responsable d'un oui (et donc, fatalement, d'un non éventuel). Cette conviction lumineuse, même les archaïsmes inscrits dans la langue sémitique et passant dans les traductions grecques, qui semblent suggérer que Dieu endurecit le cœur ou le contraint au bien, ne la dissimulent pas. Elle n'a pu être obscurcie — sans être jamais reniée entièrement puisqu'au moins la liberté d'Adam a toujours été maintenue — que par les doctrines conjointes d'une blessure radicale atteignant l'humanité entière et d'une Grâce conçue comme une force. Celle-ci, entraînant des apories désespérées: le maintien d'un libre arbitre sous une grâce toute-puissante, l'origine divine du mal moral. Celle-là surtout, le «péché originel» inventé par Augustin en 397 sur le fondement de quelques textes ambigus de Paul et d'un contresens dans la traduction de l'épître aux Romains, à partir de sources obscures (le piège de la Gnose, le pessimisme africain, sa propre culpabilité), d'une façon que l'on peut juger opposée à l'esprit biblique comme à l'enseignement et à la pratique de Jésus, étrangère en tout cas à la tradition de l'Orient chrétien. Doctrine contradictoire, puisqu'affirmant une culpabilité personnelle, passible de condamnation, là où il s'agit d'un état hérité de façon inadmissible et comme naturelle. Doctrine perverse, puisque nous enfermant sans notre gré dans une misère dont

nous ne pouvons que nous avouer coupables pour la justification de Dieu. Doctrine gravement culpabilisante, puisque s'associant à l'idée stoïcienne de la maîtrise volontaire des passions et se liant étroitement à la génération: au désir, au plaisir, à la sexualité entière, corrompus par la blessure rémanente de la «concupiscence». Doctrine plus abstraite et illogique encore, à partir du Moyen Âge, puisque la «justice» perdue n'est plus l'état de «nature», en fonction duquel la théorie avait été élaborée, mais un statut supérieur, jadis donné puis aboli. Doctrine catastrophique, enfin, dans la mesure où elle va contaminer toute la théologie occidentale — la morale, le baptême, le mariage, la vie religieuse, la mariologie, etc. — jusqu'au moment où elle constituera avec celle de la rédemption expiatoire ou satisfactoire, interprétant la mort du Christ en croix comme apaisement de la justice divine offensée par le péché d'Adam, les deux mâchoires d'une tenaille étranglant celle-là tout entière. Doctrine dont la logique est celle-ci, quant à la libre conversion qui nous occupe: ne concevoir la liberté chrétienne que comme un galop effréné où nous chevauche l'Esprit, plutôt que le démon! Liberté responsable à l'égard du mal, sophismes de l'indifférence et du miracle.

Précisément parce qu'elle n'est pas submergée par le mal, la liberté humaine peut défaillir de façon vraiment coupable, et ce qui est faute dans l'ordre éthique devient péché dans l'économie d'une alliance avec Dieu. De son côté, la liberté chrétienne comporte une face de libération à l'égard du péché comme rupture d'alliance, par la Miséricorde, et de victoire possible sur ce qui nous aliène — nos esclavages intimes, notre goût de l'argent et du pouvoir — par la force transformante de l'Esprit. Le nœud de cette conversion est l'aveu, par lequel la liberté se porte responsable de tel mal, au sens d'une responsabilité *de* (antécédente). Toutefois, même dans ce cas, la soi-disant indifférence du choix représente une chimère et c'est dans un conflit de motivations que la décision, bonne ou mau-

vaie, s'est introduite. Aussi la pesée de ces motivations peut être tellement lourde que je ne saurai jamais — alors même que le facteur décisif de l'intention, qui permit jadis de clarifier l'aporie de la responsabilité morale, serait à ma charge — si ce qui est advenu de mauvais le fut par ma faute ou seulement de mon fait. Et ce d'autant plus que les critères absolus de la morale se sont estompés en notre temps, la situation entrant de façon constitutive dans une décision que guident des repères sans entièrement l'éclairer, et l'incertitude du jugement venant s'ajouter à la difficile évaluation de la marge réelle de choix par rapport aux pulsions. Ici apparaît une autre orientation de la liberté responsable: elle assume ce qui a été accompli par moi, fût-ce au-delà de mon gré, dans une attitude de responsabilité *pour* (conséquente) qui est digne de caractériser ma vie éthique entière au-delà de toute culpabilité morale et, a fortiori, au-delà de tout sentiment de culpabilité naissant d'une source tout à fait différente. La liberté ne dépend nullement du prodige d'une souveraine indifférence.

Nous retrouvons ce jeu complexe des motifs et cette réticence à l'égard du miracle en réfléchissant sur l'étendue du pouvoir qu'a la liberté du Christ de guérir le mal moral. Comment et jusqu'à quel point peut-elle apaiser en moi les tendances qui me maîtrisent sans que je les approuve, ou la souffrance psychique qui amoindrit ma franchise de vie et d'action? Il n'a pas manqué de conceptions faisant état d'un apaisement merveilleux, et l'on y revient aujourd'hui dans certains cercles — alors qu'une prise de conscience s'était entre temps imposée à nous des complexités de la maladie mentale et des médiations thérapeutiques permettant d'y apporter remède — par une sorte de raccourci curateur télescopant l'ordre psychique et procurant une vie mentale et affective désormais «normale» et heureuse. Il est permis de douter de l'efficacité de ces processus, d'observer les déplacements de symptômes et la labilité des améliorations. Et pourtant, il est

vrai que l'Évangile peut apporter sa lumière salutaire dans la réalité même de notre existence souffrante, blessée. Mais, s'il le fait, c'est en s'introduisant comme une motivation positive dans la balance des forces psychiques, tels une nouvelle intégration sociale, un travail valorisant, un amour. Ou, pour le dire autrement en reprenant ce dernier terme, telle la liberté, la distance, que permet par rapport à soi-même la certitude d'être aimé et accepté tel que l'on est, pour que l'on soit davantage. Mais si cette «charité» peut être dite re-créatrice, c'est en tenant compte de l'incompressible de structures mentales profondément perturbées, auxquelles elle peut offrir la douceur d'une présence amicale sans prétendre opérer de miracles, en collaborant au contraire avec toutes les thérapies qui permettent d'en desserrer l'étreinte. Car il est permis de parier que toute avancée dans l'ordre de la santé psychique est chance pour la liberté de la foi, tout autant que celle-ci peut l'être pour la première si l'on juge de leurs rapports sans espérer ou forger des prodiges.

Liberté d'aimer, sophisme de l'abolition de toute loi

Pour Paul, comme pour Jésus, la liberté chrétienne est avant tout liberté d'aimer son prochain, par un mouvement intime qui dépasse toute exigence posée du dehors et conduit à toutes les délicatesses et tous les discernements. S'il ne télescope pas le noyau dur de la justice — y compris de la justice distributive —, on ne saurait le tenir pour mystifiant. Un amour de l'autre être humain en lui-même (et non à cause de Dieu), mais enlevé par une grâce dont on avoue qu'elle vient d'en-deça de nous et va au-delà: en moi — disait un maître —, non sans moi, mais pas seulement issue de moi. Un amour personnel, voulant que l'autre soit, donc désintéressé, si l'on y tient, mais sans qu'il tombe dans le marivaudage spirituel d'un «pur amour» qui renoncerait à son propre bonheur de la joie de l'autre aimé et aimant. Un amour assez spontané pour n'être pas fondé sur des surdéterminations impératives ou

idéales, et donc échappant à la nécessité d'aller pour autrui jusqu'à se détruire soi-même, mais au contraire offrant la solidité de son propre vouloir-vivre.

Cet amour donné, reçu, vécu, accomplit donc surabondamment la loi et du même coup l'abolit. Non seulement la loi mosaïque, mais toute loi. Il s'agit toutefois, dans cette affirmation fondamentale, constitutive, d'un moment au sein d'une dialectique plus complexe, semblable à la persuasion où l'on se trouve, lors d'une conversion, de saisir l'absolu immédiatement et de la voir suffire à tout: ce que Kierkegaard appelait l'idéal absolu du cloître. Un moment qui doit être dépassé par un retour aux médiations sans lesquelles rien d'humain ne peut se maintenir et se développer. C'est à cette lumière, à mon sens, qu'il faut interpréter le raccourci de Paul méconnaissant le rôle pédagogique de la loi, qui est universel, et son éminente capacité de sanctifier le quotidien, qui est propre au judaïsme. Paul est-il indemne d'un certain rêve anormale? J'aimerais plutôt dire qu'il a saisi de façon aiguë, comme le fera Luther, le risque suprême de la loi, qui est celui de prescrire sans donner d'accomplir et dès lors d'écraser sous la culpabilité, sans oublier celui de réduire à rien la liberté par peur ou passion du pouvoir, caractéristique du grand inquisiteur. Mais, contre Paul, il faut poser le problème: on n'échappe au balancier ramenant inévitablement, après l'affranchissement, l'aliénation légaliste et autoritaire, qu'en dénonçant le sophisme libertaire d'une liberté donnée d'emblée si l'on ôte les obstacles moraux et sociaux. Qu'il s'agisse de la spontanéité due à l'Esprit Saint ou de la santé morale originelle du Bon Sauvage occultée par une civilisation corruptrice ou répressive. Non, la liberté se découvre, se développe, se conquiert et, de l'amour, se reçoit. Nous le savons: la loi structure la vie psychique en lui inculquant la résistance du réel; elle éduque la liberté, avant de se dépasser — croyons-nous — dans un dynamisme de l'Esprit qui est davantage que la simple intériorisation de la règle; elle

rend possible la vie sociale où, de fait, elle protège le faible: la très difficile éducatibilité éthique dans les conduites sociales est patente (sans qu'elle puisse démontrer l'existence d'un péché originel!); elle est indispensable à l'Église comme société de communion dans le temps et l'espace, et elle ne s'y pervertit que si on la sacralise: avouée relative et, comme le demandait Thomas d'Aquin dans ses admirables *questions* sur la Loi nouvelle, maintenue légère, elle se trouve au cœur de la nécessité humaine de l'institution.

Liberté de prier avec ses propres mots, sophismes d'une pure tradition ou innovation

La liberté de l'Esprit est indissociablement amour pour Dieu et amour du prochain. Et si le premier se noue dans la foi — risque absolu de confiance accueillant le risque absolu pris, par Dieu même, de l'histoire et de l'humain —, c'est dans la prière qu'il vit, c'est là qu'il reçoit l'impulsion décisive le conduisant à s'effectuer dans le monde. Cette prière, ordinairement, s'articule dans des mots qui ou bien surgissent sans règle dans la demande ou la méditation personnelle, ou bien sont socialement institués autour de la Cène du Seigneur ou de l'office choral. La liberté chrétienne suppose, à mon sens, une certaine spontanéité dans la célébration communautaire même, assurant la part de création indispensable à tel temps, tel milieu culturel et social, telles circonstances vécues par tel groupe, aussi bien que la médiation avec l'existence quotidienne qui nourrit le culte de son offrande spirituelle et qui en ressort éclairée, fortifiée. On ne saurait annuler cette part au nom de la tradition (qui est inspiratrice avant d'être normative), de l'universalité (qui devrait se réaliser par la réception mutuelle des particularités), ou de la volonté de procéder à la «prière de l'Église» (pseudo-concept issu de la confusion entre le Peuple de Dieu, entièrement accompli dans chaque Église, et ses instances régulatrices). Ce refus atteste autant de sophismes qui

dissimulent mal la passivité des uns et, de la part des autres, le tutorisme ou la volonté d'affirmer son pouvoir en fixant les rites. En réalité, il n'existe aucune antinomie entre une tradition pleinement ecclésiale et une large mesure d'improvisation dans les paroles, voire d'innovation dans les formes de la célébration: ce qui fut la pratique universelle des premiers siècles chrétiens.

Mais cela n'est pas possible à n'importe quelle condition. Et l'enjeu est de taille, car il en va de la foi même de l'Église qui est incorporée dans ces rites puis engendrée par eux. Pré-réflexivement, déjà, par le simple fait de dire ces mots et d'accomplir ces gestes, mon identité chrétienne s'exprime — alors même que je me trouverais incapable de la définir — après y avoir été suscitée. Ainsi une conception spontanéiste de la célébration se montre non seulement présomptueuse, car elle ne produit le plus souvent que médiocrité lassante, mais irresponsable. Une liturgie au goût du jour, du XVII^e au début du XIX^e siècle, eût transmis à la place de l'eucharistie le salut du Saint-Sacrement, à celle de la semaine sainte un octave d'adoration perpétuelle! Comme toute création, l'innovation liturgique suppose un apprentissage, et les libres mots de tous, s'ils dépassent la sphère de l'oraison intime, ne peuvent surgir que grâce à une capacité en partie acquise de la part du président et de l'assemblée. Quelle chance ce serait si, dans la foi en la créativité humaine et en la liberté de l'Esprit, on se donnait autant de mal pour apprendre à improviser qu'on le fait pour habituer à répéter!

Liberté de prier au-delà des mots, sophismes de l'enthousiasme et de l'union mystique

Paul atteste le gémissement ineffable, en nous, de l'Esprit qui prend le relais de nos mots inhabiles, et il connaît une forme de prière où le cri, le chant, le «langage» inarticulé expriment une spontanéité heureuse et légitime: aspects de la liberté chrétienne. En tout temps, le désir d'une

prière qui s'approfondit a été de trouver au-delà des paroles — comme au-delà des images, des concepts, des affects — le moyen de vivre un silence habité, une effusion pure où tout l'être simplement se dise, un appel dénué de peur, d'illusion et de compulsivité où se concentre le souci d'autrui et du monde, un amour qui se repose avec l'aimé. De le trouver pour une certaine durée, par-delà l'instant d'un élan qui aussitôt retombe. De le retrouver dans la trame des jours, par-delà les moments établis de prière. Or, si fort que l'on y aspire, il est bien malaisé d'y parvenir, tant le déferlement intime des représentations et des anticipations nous obsède. Aussi faut-il y être initié, aidé, et une tradition spirituelle chrétienne qui n'y prépare nullement mérite d'être disqualifiée au regard des attentes religieuses et même proprement chrétiennes les plus fondées. Pourquoi Bernadette, à Nevers, ne connaissait-elle que la prière vocale et n'avait-elle jamais entendu parler de la prière de repos?

À cette entière liberté d'un élan intime — dans ces versions différentes, plus sociales ou plus individuelles, mais qui ont toutes à voir avec le désir du sujet religieux chrétien — on s'est efforcé dans plusieurs milieux de préparer, non parfois sans dommage pour le caractère genuinely évangélique de la prière. Je laisse ici de côté la tradition hésychaste pour ne considérer que deux grands courants occidentaux, pentécostal et mystique. Par-delà l'idée d'un apprentissage miraculeux de langues étrangères, née de la seule crédulité, la libre expression préverbale de la requête et de la louange est apparue de façon récurrente dans les Églises: manifestement, ou sous une forme litanique qui peut être tenue pour un équivalent assagi. On ne voit pas au nom de quoi il faudrait la réprimer, ou la déclarer totalement étrangère à l'ordre du sens — elle peut en avoir autant qu'un geste, par exemple —, si elle n'apparaît pas en défaut du côté de la socialité évangélique, comme Paul nous en avertit. Car souvent l'enthousiasme «corinthien» la vicie: le goût de la dé-

monstration creuse ou vaniteuse, le solipsisme du cri sans partage, le rêve d'un chant angélique échappant à la contingence, le sophisme du religieux valant absolument sans qu'aucune effectuation éthique, historique n'atteste son authenticité. De leur côté, l'aspiration et l'expérience mystiques cristallisées par le néoplatonisme ont traversé les trois grandes religions monothéistes et ont rejoint le vœu de prière approfondie qui se faisait jour dans ces dernières, en lui donnant la chance d'épanouir la liberté de son élan. Mais non sans que le dépouillement radical qui en est la contrepartie ne vienne gauchir le sens biblique de la Création; non sans que la tendance fusionnelle, dont elle ne s'affranchit pas toujours, n'obscurcisse l'équilibre relationnel si sain de l'Évangile; non sans que la hantise de l'union ontologique avec Dieu, souvent étayée sur le sophisme de l'Incarnation divinisatrice, ne fausse la distance insurmontable qu'impliquent la finitude et la modestie de la foi. Ici encore, le primat de la charité, l'aveu que le Christ et la foi sont indépassables, constituent les critères d'une véritable christianisation de cette expérience.

Liberté dans l'Église, sophisme de l'obéissance comme vraie libération

La liberté chrétienne comporte inaliénablement une dimension sociale, dans les Églises, dont je retiens ici trois chapitres majeurs. Large possibilité d'innovation liturgique, je l'ai dit, mais aussi de création institutionnelle et d'invention dans le style des ministères: premier secteur. On se souvient des axiomes de l'ancienne tradition qui gouvernaient les conduites sociales dans l'Église: toute décision d'autorité comme toute initiative de la base doivent être «reçues» par l'autre partie; ce qui concerne tous doit être examiné par l'ensemble de la communauté; on doit pouvoir choisir ceux par qui on sera dirigé. En deuxième lieu, large franchise de recherche théologique (aussi bien dans le travail élémentaire qui a lieu dans

chaque communauté, par exemple pour la catéchèse, que dans l'élaboration des spécialistes), donc tolérance d'une marge d'erreur (qui sera rectifiée sans morgue ni hargne, en tenant compte du principe de subsidiarité), et finalement droit au désaccord exprimé librement et publiquement (dans la modestie et le respect des responsables d'Église). En troisième lieu, large faculté d'inventer des styles de vie, des traditions de mœurs, des conduites éthiques adaptées à la variété des temps et des cultures: comme avant la «chrétienté», quand il n'y avait pas de «morale» chrétienne mais une pratique et une réflexion chrétiennes de et sur l'éthique. Ainsi aurait-on honoré la conception fondamentale élaborée par Thomas d'Aquin d'une remise de l'homme par Dieu à son conseil et à sa raison, accordé un large consentement à une sécularisation de l'éthique (situation de post-chrétienté, où une recherche éthique commune s'instaure¹, à laquelle chacun apporte sa contribution), et témoigné d'une conscience vive de la nouveauté radicale des problèmes affrontés qu'aucun principe classique ne permet de régler par voie de déduction théoricienne.

Cette liberté aux divers aspects fait difficulté dans notre Église, nous le savons, pas seulement en vertu du fait d'un pouvoir clérical et hiérarchique démesuré ou de sa sacralisation abusive, mais en raison d'un quadruple sophisme que l'on doit déconstruire.

L'obéissance serait la liberté authentique; mais ni la valeur éducative de celle-là, ni l'apaisement intime que peut produire la remise de sa volonté propre (ou peut-être la soumission effective en réservant son jugement) et que l'on peut parfois choisir ne doivent dissimuler que l'obéissance demeure le contraire de la liberté d'initiative et de décision, et que l'on renonce à celle-ci en adoptant la première.

1. Il y aurait lieu d'évoquer ici le sophisme de la loi naturelle et de l'autorité de l'Église en la matière.

La soumission de jugement serait impliquée par la foi; mais celui-là ne se soumet, en réalité, qu'à la vérité reconnue, même si l'adhésion de foi — à la Parole, non à une quelconque autorité humaine — comporte un dépassement de nos évidences.

La remise de soi à l'autorité aurait pour contrepartie la garantie de sa juste inspiration par Dieu, sous la forme d'une «grâce d'état» des supérieurs ecclésiastiques ou religieux; mais, s'il est vrai qu'il n'est pas de mission organisée sans obéissance — et une part de l'annonce de l'Évangile repose, en effet, sur une certaine organisation —, la grâce d'état est singulièrement aléatoire, à ce que nous apprennent l'expérience et l'histoire et, pour tout dire, hautement douteuse ecclésiologiquement comme réalité institutionnelle, don prophétique mis à part (je le dis sans ironie). Le renoncement à sa volonté propre permettrait à chacun une union onéreuse mais souveraine au destin du Christ souffrant et crucifié; mais Jésus a pâti pour que nous vivions libres et non pour que nous choissions de nous détruire: même si certaines épreuves de la vie peuvent libérer, il serait insensé de se les proposer ou de les conseiller comme remèdes volontaires à nos imperfections. «C'est pour que nous demeurions libres qu'il nous a délivrés!»

Liberté dans la cité, sophismes de l'Apocalypse et de la chrétienté

Tout ce que l'antiquité chrétienne nous a laissé en matière d'attitudes au sein de la Cité, c'est que les Disciples se conduisaient comme le reste des hommes, en se gardant du mal, et qu'ils s'efforçaient de pratiquer les vertus sociales enseignées par les païens mieux que ceux-ci ne le faisaient eux-mêmes. Cette affirmation, qui représentait pour les croyants surtout une façon de se garder des calomnies et de fonder leur témoignage, est à nos yeux l'expression de l'humanité foncière et de l'incarnation de la foi. Là où la situation politique a été telle que les

chrétiens ont eu à intervenir dans le gouvernement de la Cité, soit à titre de princes, soit à celui de citoyens, ils ont compris qu'il leur appartenait de pourvoir à la meilleure vie terrestre possible et à la justice. Et la liberté chrétienne, autant que le caractère adulte de tous dans la communauté — c'est-à-dire sans distinction établie de majeurs et de mineurs — et que la consistance de l'ordre politique, implique que chaque individu et chaque communauté y prennent leur part de façon autonome et sans avoir à devenir les exécutants d'un pouvoir ecclésiastique qui a toujours été distingué de celui de la Cité, sauf perversions locales et temporaires, césaropapisme ou hiérocratie.

Si l'on a douté de ces positions qui nous semblent évidentes, c'est en fonction de sophismes d'autant plus captieux qu'ils se nourrissent d'ambiguïtés du message chrétien lui-même. D'une part, la logique humaine profonde de l'Évangile a d'abord été obscurcie par l'attente eschatologique entendue comme l'imminence d'une Venue et d'une Révélation ultimes, suspendant les rouages les plus assurés de l'existence d'ici-bas (le mariage) comme les exigences les plus fondées de la nouvelle Alliance (plus de discrimination de la femme, de l'esclave, des Gentils). La responsabilité et la liberté chrétiennes n'interviennent plus que dans la sphère de la conversion personnelle en vue du salut et dans celle de la communauté réunie dans l'attente du dernier Jour. Mais si l'histoire et les existences durent, c'est l'incarnation qui l'emporte et l'eschatologie qui vient se mettre en position seconde, comme une vigilance accomplie de jour en jour. Lorsque l'Empire se déclare officiellement chrétien, un autre blocage, inverse, se produit. Les destinées du Royaume semblent devoir se réaliser sur terre, et le pouvoir chrétien sur la Cité se sacralise par référence aux institutions de l'ancien Israël. Dès lors, l'obéissance absorbe à nouveau la liberté, sous l'égide de quelques passages du Nouveau Testament détournés de leur contexte.

Au terme, l'autonomie du politique, affirmée contre les empiètements des papes, au XIII^e siècle, puis contre l'idéologie de chrétienté, à la fin du XVIII^e, apparaît comme blasphématoire et constitue le fond de la condamnation de La Mennais. De la même manière, la démocratie apparaît-elle comme éminemment suspecte. Or si celle-ci ne peut guère être présentée comme un fruit de l'Évangile, elle n'en représente pas moins un régime politique où s'exprime davantage la liberté. Et si ce serait un anachronisme de revendiquer pour l'Église une structure démocratique, en fonction de ses origines, on ne peut nier que ce régime, vécu au sein même des communautés, s'accorde à bien des usages de l'Église ancienne et favorise l'épanouissement de la liberté chrétienne.

Liberté à l'égard de la mort, sophismes de l'immortalité et de l'indépassable temporalité

Au-delà de toutes les composantes constructrices ou restauratrices de la liberté chrétienne, son annonce culmine essentiellement, inaliénablement par une promesse: celle d'une liberté, d'une victoire sur la mort (*Inter mortuos liber*), pour une existence avec Dieu dans la communion des vivants. À cet égard, nos multiples difficultés à rejoindre quant à nous une telle espérance ne doivent pas nous amener à celer ou à minimiser cet aspect du message, capital pour l'image même de Dieu: Dieu capable de re-susciter ceux et celles qu'il a aimés, «Dieu non de morts mais de vivants», par-delà les barrières et les maux de l'existence présente. Liberté absolument mystérieuse, incompréhensible, inimaginable: à la fois fruit ultime de l'action vivifiante de l'Esprit en nous ici bas et radicale re-création, affirmée par le Nouveau Testament comme étant au-delà de toute représentation anthropologique possible.

Cette attente difficile de la liberté chrétienne, poussant à la limite l'inévidence de la foi, deux radicalisations opposées sont venues la destabiliser chez les croyants même: celle qui postule une survie naturelle de la part

spirituelle en l'être humain et celle qui refuse toute plausibilité à une existence au-delà de la mort. L'une, la doctrine d'origine pythagoricienne de l'immortalité de l'âme, les premières générations de disciples l'ont écartée parce qu'elle impliquait son origine divine. Le christianisme classique l'a ensuite adoptée en y réduisant pratiquement son espérance, étant ajouté le don de la Béatitude. Elle nous paraît aujourd'hui trop devoir à l'impulsion à s'accorder à soi-même une issue pour échapper à la mort. Quant à l'argumentation rationnelle qui la soutenait depuis Platon — l'inférence ontologique d'une substance incorruptible capable de soutenir l'acte spirituel de la pensée, raisonnement que la critique kantienne a rendue impraticable —, elle dissimule imparfaitement l'*hybris* (en termes religieux) ou la mégalomanie (en termes psychologiques) sous-jacente. Pour la seconde, se fixant sur ce coupon de dénégaration et ce fantasme de toute-puissance reconnu, elle les retrouve dans l'expérience chrétienne même, et elle accable finalement celle-ci par la dénonciation d'une incohérence anthropologique fondamentale: prétendre qu'un être fini, contingent, temporel, mortel, corporel, sexué est destiné à une vie éternelle serait une contradiction dans les termes. On ne peut tenir une telle objection pour peu de chose, mais on pourrait aussi lui reconnaître une allure sophistique tant du point de vue de la foi chrétienne que de la psychanalyse; non quant à la difficulté qu'elle soulève, mais quant à la conclusion ferme à laquelle elle s'arrête. Quand elle arrête ici, en effet, le pouvoir de l'amour créateur, qu'elle accepte par ailleurs, n'oublie-t-elle pas que, pour la psychanalyse, l'existence de Dieu relève du même fantasme mégalomane et que, pour la foi, ce dont il est précisément question c'est de la capacité qu'a Dieu de réaliser sa promesse, au-delà de tout «ce qui est monté du cœur humain». Promesse que l'on pourrait exprimer en modifiant légèrement la double métathèse traditionnelle: Il s'est fait ce que nous sommes afin que nous ayons part à son inconcevable liberté.

Règle de foi et liberté

Expérience des premiers siècles en Occident

Marie-Thérèse Nadeau

Quand on examine de quelle façon la Bible parle de la foi, il est frappant de constater que celle-ci nous met en présence d'un double mouvement. D'une part, Dieu sort de lui-même pour rejoindre la personne humaine et, d'autre part, en guise de réponse, la personne se déplace vers Dieu. À la suite d'une initiative, qui revient toujours à Dieu, à un don entièrement gratuit, la foi est avant tout présentée comme une rencontre, une relation, un attachement personnel au Dieu de Jésus Christ.

Adhésion à Quelqu'un, la foi n'en comporte pas moins cependant l'obéissance à une parole. On peut d'ailleurs se demander ce que deviendrait l'identité chrétienne en l'absence de cet aspect objectif de la foi, en dehors de certains points de repère qui la caractérisent, d'un certain contenu de vérités auquel le baptisé est appelé à donner son assentiment.

Essentielle à la foi, quoique subordonnée à la confiance qui la définit en profondeur, la dimension doctrinale de la foi ne devait pas manquer de susciter rapidement des problèmes dans l'Église, d'engendrer au fil des siècles des controverses de diverses natures. En ces années-ci où le pluralisme théologique s'impose de toutes parts, où les dialogues œcuméniques sont à l'honneur, où certains rêvent d'un catéchisme universel, où le pouvoir

central de l'Église donne l'impression de chercher une uniformité de la doctrine chrétienne, où la liberté du théologien est une fois encore menacée, les interrogations relatives à l'aspect normatif de la foi sont particulièrement nombreuses et brûlantes. Parmi les différentes questions qui touchent aux normes de l'enseignement, celle qui a trait à la règle de la foi n'est pas des moins intéressantes et importantes. Nous croyons utile de nous y attarder quelque peu, consciente toutefois que les historiens du dogme ont émis des opinions variées au sujet de l'expression *regula fidei*, que l'unanimité n'a jamais été faite sur la règle de vérité et le rôle qu'elle a joué dans l'Église primitive. Nous essayerons, entre autres, d'en dégager la signification et le contenu chez les théologiens des premiers siècles en Occident, de spécifier ce avec quoi il ne faut pas la confondre, d'évaluer l'espace de liberté qu'elle autorise d'après les mêmes auteurs. À cet égard, la réflexion que nous entendons mener a tout à fait sa place dans une recherche plus large consacrée au thème de la liberté.

Bien sûr, avant toute étude approfondie, nous présentons qu'une réglementation est inhérente à la foi, qu'il ne peut pas ne pas y avoir de tension entre les exigences d'authenticité de la foi personnelle et les exigences de communion avec tous ceux qui se réclament du Christ. Mais de là à identifier la règle de foi avec tout ce qui est enseigné, comme certains sont enclins à le faire, il y a quand même une marge. Par ailleurs, sous un problème que d'aucuns qualifieraient trop rapidement de théorique, nous percevons pour notre part une question également pratique engageant différents aspects de la vie de l'Église d'aujourd'hui. Le développement qui suit devrait aider à entrevoir quelques-uns des principaux enjeux de la question et le bienfait d'un détour historique pour une compréhension éventuellement meilleure du présent.

1. ORIGINE DE LA FORMULE «RÈGLE DE FOI»

Pour saisir le sens d'une expression, rien de mieux que de remonter aux sources. Dans le cas de la formule qui nous intéresse, on peut dire qu'elle apparaît assez tôt. Irénée semble en effet en être le premier témoin encore que, dans les neuf utilisations relevées dans son *Adversus Hæreses* composé vers 180, elle prend la forme de «règle de vérité»¹. On la trouve également sous la forme de «règle de notre salut» dans la *Démonstration de la prédication apostolique*². Toutefois, par-delà la matérialité des mots, les différents contextes ne permettent pas de douter que «règle de foi», ou ses équivalents, désigne toujours la foi elle-même, c'est-à-dire ce qui est enseigné par l'Église conformément à ce qu'elle a reçu des apôtres, bénéficiaires eux-mêmes de l'enseignement du Christ.

2. UN DÉPÔT TRANSMIS PAR SUCCESSION

Irénée est persuadé que l'enseignement des apôtres continue à vivre sans altération grâce à la succession ininterrompue des évêques. Il pourrait dresser la liste complète de ceux-ci jusqu'à son époque mais il choisit, pour sauver du temps, de ne donner que celle des évêques des Églises les plus importantes³. Si les hérétiques ne possèdent pas le charisme de la vérité, c'est qu'ils ne sont pas les successeurs des apôtres, qu'ils ne font pas partie de cette

1. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Hæreses* I,9,4; I,22,1; II,27,1; II,28,1; III,2,1; III,11,1; III,12,6; III,15,1; IV,35,4.

2. IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* 3: «Telle est la prédication de la vérité, et c'est la règle de notre salut; c'est aussi la voie qui mène à la vie. Les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'église l'offre à ses enfants. C'est en toute assurance qu'il faut conserver [ce dépôt].» SC 62, 1959, p. 168.

3. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Hæreses* III,24,1.

Église à qui a été confié ce «don de Dieu» qu'est l'Esprit Saint. Séparés de l'Esprit de Vérité, âme de l'Église, principe vital animant tous ses membres et les faisant communier dans le Christ à la vie de Dieu lui-même, les hérétiques se trouvent à la merci de tout vent d'erreur et de mensonge.

Que seule l'Église ait reçu le dépôt apostolique, qu'elle seule soit habitée par l'Esprit et que, pour ces raisons, les hérétiques n'aient pas accès au vrai sens des Écritures, voilà ce sur quoi ne cesseront de revenir constamment les Pères des cinq premiers siècles. On se souvient peut-être que Tertullien devait donner à cet axiome la forme juridique de la prescription. Afin d'être en mesure de discuter avec les hérétiques à partir des Écritures, il lui semblait nécessaire de préciser d'abord à qui celles-ci appartenaient, à qui revenait de droit l'héritage apostolique. Il affirme donc au chapitre 37 de son *De Præscriptione* que seule l'Église possède légitimement l'héritage de l'enseignement transmis depuis Dieu par le Christ, et depuis le Christ par les apôtres. Les hérétiques sont des voleurs qui veulent disposer de ce qui n'est nullement à eux⁴.

3. UN DÉPÔT À NE PAS CONFONDRE AVEC LE MAGISTÈRE

Dépôt reçu par l'Église universelle des mains des apôtres, héritage gardé fidèlement et permettant de distinguer l'enseignement authentique des Écritures d'avec ce que les hérétiques voudraient faire passer pour tel, voilà en quoi consiste la règle de foi pour Irénée. La formule n'a donc rien à voir avec un principe régulateur formel, avec un critère de croyance autre que la doctrine elle-même ou

4. Cf. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, XXXVII, introduction, texte critique, et notes de R.F. Refoulé, traduction de P. De Labriolle, (Sources chrétiennes 46), Paris, Cerf, 1957, p. 139-140.

encore avec un pouvoir autorisant des ministres à définir la doctrine. Même quand Irénée parle de «charisme de vérité» au quatrième livre de l'*Adversus Hæreses* : «C'est pourquoi il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église: ils sont les successeurs des apôtres, ainsi que nous l'avons montré, et, avec la succession dans l'épiscopat, ils ont reçu le sûr charisme de la vérité selon le bon plaisir du Père»⁵, il ne faut pas y voir un charisme de magistère, mais le don de la vérité fait par Dieu à l'Église. Dupuy écrit:

Quand saint Irénée affirme que l'Église a reçu le *charisma veritatis*, cela signifie pour lui d'abord non pas l'existence d'un pouvoir spirituel pour interpréter authentiquement la vérité révélée et la définir infailliblement, ni la grâce personnelle de fidélité à cette vérité accordée aux serviteurs de l'Évangile, mais le don même de la vérité fait à l'Église et en particulier à ceux qui ont la charge de la conduire⁶.

Et de l'avis Van Den Eynde, qui va dans le même sens: «On n'a qu'à passer en revue la série de synonymes de l'expression pour s'apercevoir aussitôt que le charisme de vérité est identique à la doctrine des apôtres et à la vérité elle-même.»⁷

5. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Hæreses* IV,26,2.

6. Bernard-D. DUPUY, «Historique de la Constitution», *Vatican II. La Révélation divine* t.I, (Unam Sanctam 70a), Paris, Cerf, 1968, p. 62.

7. Damien VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux et Paris, 1933, p. 187. Tous ne sont pas de l'avis de Van Den Eynde et de Dupuy cité précédemment. Pour Quinn, l'expression, dans la traduction latine d'Irénée, a plutôt le sens d'un don ministériel pour interpréter authentiquement la vérité révélée. Cf. Jerome D. QUINN, *Charisma Veritatis Certum: Irénæus, Adversus Hæreses* 4,26,2F, *Theological Studies* 29, 1978, p. 520-525. Remarquons que quand *Dei Verbum* 8 utilise l'expression «charisme de la vérité» pour exprimer le rôle du magistère, on ne trouve pas le nom d'Irénée. Charles Möller explique ainsi la chose: «Ce texte d'Irénée fut ajouté sans la référence, car il peut avoir trois sens: le don de la vérité révélée, confié aux évêques, la grâce personnelle de la fidélité à la vérité

Certes, il existe une autorité gardienne du dépôt de la foi mais, jamais, le magistère lui-même des pasteurs n'est qualifié de règle de foi. Cette vision est d'autant plus importante à retenir que, contrairement aux Pères de l'Église et aux écrivains du Moyen Âge, les modernes identifient spontanément règle de foi et magistère. Dans son ouvrage en deux tomes *La Tradition et les traditions*, Congar a précisément retracé l'évolution historique qui a conduit à distinguer le contenu de la foi et le magistère qui propose ce contenu. Tillard a lui aussi souligné le déplacement qui s'est fait au long des siècles de la Parole de Dieu, de la vérité elle-même, aux personnes chargées de veiller sur elle:

Alors qu'aux premiers siècles l'autorité faisant qu'on adhère à la vérité de foi, et qu'on se soumet à ses impératifs, est celle de cette vérité elle-même, portée par l'Église entière, on en arrivera à déplacer l'accent mis sur cette valeur objective de la vérité. L'autorité sera celle qui vient de la position de la personne ou du groupe de personnes qui enseigne la vérité, la rappelle, la «définit». De la priorité du donné de foi, on passe à celle des personnes ayant mission de veiller sur lui. Certes, la Tradition a toujours accordé une attention particulière à la pensée de l'évêque, du primat, de l'évêque de Rome, à cause de la fonction de celui qui se prononce. Mais ce n'est pas encore une exclusive. C'est surtout avec la contre-Réforme que le blocage s'amorce. La référence au poids de la hiérarchie devient capitale pour amener l'Église à accepter un point de doctrine. Ce qui mène à distinguer Église enseignante et Église enseignée. La première prendra peu à peu une certaine autonomie face à l'autre, se coupant de l'attention à la vérité que celle-ci aussi porte et atteste. Vers la fin du

révélée; le don ministériel d'interpréter authentiquement la vérité révélée. C'est ce troisième sens qui est supposé ici: mais, pour ne pas trancher la question, on supprime la mention de S. Irénée.» Cf. p. 338, cité *supra*, n. 6.

XVIII^e siècle on dira d'elle qu'elle est le magistère. Et d'elle seule⁸.

À n'en pas douter, si de nos jours quand on pense à règle de foi on songe au magistère dans sa fonction normative, au pouvoir de l'autorité ecclésiastique qui énonce la foi, il n'en allait pas de même pour les Pères. Contrairement à Billot, ceux-ci n'auraient certainement jamais affirmé que seul le magistère mérite le titre de règle. Ils n'auraient jamais osé dire, comme certains, que les expressions objectives de la croyance, y compris l'Écriture, constituent une règle éloignée ou matérielle et l'enseignement actuel du magistère une règle prochaine et formelle⁹.

Dans la perspective des premiers siècles, le magistère est normatif pour les croyants dans la mesure seulement où il traduit l'objet de la foi. En d'autres termes, la règle de l'adhésion c'est son objet et non pas l'Église, encore que celle-ci n'en soit pas moins critère d'interprétation de cet objet. Gisel ne dit pas autre chose dans les lignes suivantes:

En régime de foi et de théologie chrétiennes, il y a, indéniablement, normativité. [...] Mais cette normativité ne se donne pas et ne saurait se transcrire selon les règles d'une autorité formelle, extrinsèque. Normes, critères et autorité devront au contraire rester déterminés par l'objet même, par la vérité («substantielle» ou «positive») dont témoigne et que transmet la vie dans la foi. Vérité (l'affirmation comme témoignage et proposition de vie) et autorité (l'affirmation comme énoncé dirimant) sont, de fait, étroitement et intrinsèquement liées.

Au regard des témoignages de la grande tradition de l'Église — chez les Pères et au Moyen Âge —, une précision de ce type serait superflue. S'il faut prendre la peine

8. Jean-Marie Roger TILLARD, «Théologie et vie ecclésiale». *Initiation à la pratique de la théologie*, t.I, Paris, Cerf, 1982, p. 177-178.

9. À ce sujet, on trouvera un ensemble de références dans le *Dictionnaire de théologie catholique* 15, cols 1340, 1341, 1343.

de la noter ici, clairement, c'est au vu du contexte culturel ou «idéologique» dans lequel nous vivons aujourd'hui¹⁰.

Pas étonnant dès lors qu'on lise au deuxième paragraphe du numéro 10 de la Constitution dogmatique *Dei Verbum*:

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. Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu¹¹.

4. FOI, ESPRIT, COMMUNION, LIBERTÉ

Pour Irénée, la règle de foi ou de vérité signifie donc l'objet de la foi, le donné révélé, l'enseignement chrétien. Considérée comme dépôt que l'Église universelle a reçu des mains des apôtres et qu'elle garde fidèlement, cette notion recouvre pour une part son idée de tradition¹². Elle rejoint également ce qu'il exprime sous la formule «foi de l'Église» qu'il n'utilise d'ailleurs qu'une seule fois dans son œuvre, plus exactement dans la conclusion du livre

10. Pierre GISEL, *Croyance incarnée, Tradition-Écriture-Canon-Dogme*, Labor et Fides, 1986, p. 55.

11. *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967, p. 132-133.

12. Nous disons, «pour une part», car, dans la pensée d'Irénée, les apôtres n'ont pas seulement légué à l'Église la doctrine au sens strict, ce qu'il appelle habituellement «règle de la vérité», «prédication» ou «foi» mais également des préceptes, une organisation, des usages de toutes sortes. Cf. *Adversus Hæreses* V, 20,1. Il reconnaît qu'il peut y avoir des controverses sur les petites questions (III,4,1).

troisième de l'*Adversus Hæreses*¹³. Nous avons eu l'occasion de préciser dans notre dossier portant sur l'expression «fides ecclesiæ» dans la littérature occidentale des treize premiers siècles¹⁴ que celle-ci faisait référence chez Irénée à l'aspect objectif de la foi, c'est-à-dire à la doctrine prêchée par les apôtres et leurs successeurs, doctrine qui s'oppose à celles des hérétiques, plus précisément aux doctrines secrètes des gnostiques. Autant les écoles gnostiques sont divisées et se contredisent, autant l'enseignement des évêques, successeurs des apôtres, est un sur toute la surface de la terre.

On devine par le fait même ce qui fait l'unité de l'Église au II^e siècle. Celle-ci ne provient pas d'une institution centralisée dont les pouvoirs juridiques permettraient la cohésion, d'un recueil déterminé d'Écriture formant la base à partir de laquelle s'édifie la doctrine (le canon du Nouveau Testament est encore en formation) ni d'une confession de foi acceptée par tous, comme ce sera le cas par la suite, mais bien de quelque chose de plus intérieur, c'est-à-dire de sa foi. Cette foi de l'Église, foi unique au Père créateur, au Fils incarné pour notre salut et foi à l'Esprit Saint¹⁵, est qualifiée par Irénée de foi vivifiante puisque, au sein même de la doctrine de vérité, réside l'Esprit. Dans la communication de la vérité, l'Esprit opère l'intimité d'union à Dieu qui est la vie. Il y a là, nous semble-t-il, une manière très profonde d'envisager la doctrine et donc la règle de foi. Nul doute aussi que de ce point de vue la règle de foi est gage de liberté dans le sens le plus profond du terme. L'auteur du quatrième

13. Cf. III,24,1.

14. Cf. Marie-Thérèse NADEAU, *Foi de l'Église: évolution et sens d'une formule*, (Théologie historique 78), Paris, Beauchesne, 1988. Section sur Irénée aux pages 41-44.

15. Cf. *Adversus Hæreses*, I,10,1-2.

évangile ne fait-il pas dire à Jésus s'adressant aux Juifs qui avaient cru en lui: «Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres.» (*Jn* 8:31-32)? On pense également à ce passage de l'apôtre Paul: «Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.» (*2Co* 3:17)

5. DEUX AUTRES TÉMOINS DE LA «RÈGLE DE FOI»

Ce que nous avons dit jusqu'ici de la règle de foi a surtout été inspiré d'Irénée de Lyon. Mais d'autres auteurs méritent aussi de retenir notre attention, même si la présente étude ne prétend nullement à l'exhaustivité. C'est ainsi que, tout en se rapprochant pour le fond de la pensée d'Irénée, des écrivains comme Hippolyte de Rome et Tertullien, de la première moitié du II^e siècle, nous permettent de saisir d'autres aspects importants de la règle de foi.

Chez Hippolyte de Rome, Van Den Eynde dit avoir trouvé une fois l'expression «règle de la vérité» et une fois l'expression «règle de la foi»¹⁶. Ayant examiné ces deux emplois, il conclut:

Les expressions «règle de la vérité» et «règle de la foi» s'appliquent donc, dans le langage d'Irénée et d'Hippolyte, directement à la doctrine proprement dite; elles ne désignent aucune norme doctrinale particulière; la règle est tout à la fois objet de la révélation, de l'Écriture, de la prédication et de la catéchèse ecclésiastiques. Néanmoins en précisant que la règle est reçue par le baptême et que la règle est la foi ancienne, nos auteurs laissent voir qu'ils pensent d'abord, lorsqu'ils parlent de la règle de la vérité ou de la foi, à la doctrine vivante des églises, qui est communiquée aux néophytes par ceux qui ont mission de les agréger au corps des fidèles¹⁷.

16. Voir les textes dans VAN DEN EYNDE, p. 290, cité *supra*, n. 7.

17. Damien VAN DEN EYNDE, p. 291, cité *supra*, n. 7.

Tout autant qu'Hyppolyte, Tertullien est fondamentalement d'accord avec Irénée. Toutefois, contrairement à ce dernier, Tertullien emploie de préférence à «règle de la vérité», qui revient quatre fois dans ses écrits, «règle de foi» qui apparaît huit fois. Le plus souvent d'ailleurs, il emploie les termes *regula* ou *regulæ* sans détermination, quoique toujours comme synonyme de règle de vérité ou de foi¹⁸. Non seulement Tertullien s'écarte d'Irénée au niveau de la terminologie mais, selon Van Den Eynde, «il en diffère encore par la précision des idées: il distingue plus clairement le contenu strictement doctrinal de la règle de foi; il la présente davantage comme un enseignement transmis par succession¹⁹; il la formule en dépendance plus étroite du symbole²⁰».

Pour éclairer ces affirmations, on nous permettra de rapporter ici ce que dit Tertullien à propos de la règle de foi dans le *Traité de la prescription contre les hérétiques* XIII, 1-6:

La Règle de foi — car il nous faut connaître dès maintenant ce que nous défendons — est celle qui consiste à croire: «Qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'est autre que le Créateur du monde; que c'est lui qui a tiré l'univers du néant par son Verbe émis avant toutes choses; que ce Verbe fut appelé son fils, qu'au nom de Dieu il apparut sous diverses

18. On peut trouver toutes les références dans Van Den Eynde, p. 293, cité *supra*, n. 7.

19. Au cours de la première moitié du III^e siècle, l'idée de succession apostolique fait des progrès. Comparativement à la période précédente où l'idée de succession n'avait pas d'attache avec le Nouveau Testament, cette notion est désormais mise en relation avec le texte de *Mt* 16:18-19. Dans le *De Præscriptione* 22,4, par exemple, Tertullien parle ainsi de Pierre: «lui qui fut appelé la pierre sur laquelle l'Église devait être édifiée, qui reçut les clefs du royaume des cieux et le pouvoir de lier et de délier dans les cieux et sur la terre». Pour Tertullien, on peut penser que les évêques sont non seulement successeurs des apôtres en général mais de Pierre en particulier. C'est un progrès sur la théorie d'Irénée. Cf. VAN DEN EYNDE, p. 203-209, cité *supra*, n. 7.

20. VAN DEN EYNDE, p. 297, cité *supra*, n. 7.

figures aux patriarches, qu'il se fit entendre en tout temps par les prophètes, enfin qu'il descendit par l'esprit et la puissance de Dieu le père dans la Vierge Marie, qu'il devint chair dans son sein et que né d'elle "sa vie devint celle de Jésus-Christ"; qu'il "proclama" ensuite la loi nouvelle et la nouvelle promesse du royaume des cieux, qu'il fit des miracles, qu'il fut crucifié, qu'il ressuscita le troisième jour, qu'enlevé aux cieux il s'assit à la droite du Père; qu'il envoya à sa place la force du Saint-Esprit pour conduire les croyants; qu'il viendra dans la gloire pour prendre les saints et leur donner la jouissance de la vie éternelle et des promesses célestes, et pour condamner les profanes au feu éternel, après la résurrection des uns et des autres et le rétablissement de la chair.»

Telle est la règle que le Christ a instituée (comme je le prouverai) et qui ne saurait soulever parmi nous d'autres questions que celles que suscitent les hérésies et qui font les hérétiques²¹.

6. LA RÈGLE DE LA FOI N'EST PAS LE SYMBOLE

Qui ne serait pas tenté, après la lecture de ces lignes, de croire que Tertullien identifie purement et simplement «règle de foi» et «symbole»? Pourtant, pas plus n'avons-nous cru bon d'identifier «règle de foi» et «magistère», pas plus les écrits d'un Tertullien, et ceux de l'ensemble des Pères, ne nous permettent, semble-t-il, d'assimiler la «règle de foi» au «symbole». Une fois de plus, nous nous rallions aux conclusions de Van Den Eynde:

Elle n'est pas le symbole, comme le pensent Zahn, Harnack et plusieurs autres. Sans doute la plupart des Pères ont énuméré les principaux points de la foi suivant l'ordre de la confession baptismale. Cela prouve uniquement que, lorsqu'ils parlent de la règle, ils pensent d'abord à l'enseignement vivant des églises. Tous font rentrer dans la règle

21. TERTULLIEN, p. 106-107, cité *supra*, n. 4.

des doctrines qui ne peuvent se ramener au symbole, pas même au symbole interprété par la tradition. L'histoire de la règle ne coïncide donc pas avec celle du symbole: même si celui-ci était une création des années 150-160, la réalité que les Pères ont désignée comme règle de la vérité est plus ancienne, puisqu'elle n'est autre que l'enseignement chrétien²².

Absente chez Cyprien, la formule «règle de vérité» est utilisée par Novatien six fois dans le *De Trinitate* et une fois dans le *De cibis iudaïcis*.²³ Chez lui aussi, l'un ou l'autre des emplois fait référence en quelque manière à la doctrine elle-même. Et l'on pourrait avancer la même idée pour bien d'autres écrivains des premiers siècles, y compris de l'Orient.

7. LA RÈGLE DE FOI C'EST DIEU LUI-MÊME

Quoique réaffirmée à maintes reprises, ce n'est pas une mince chose pourtant de souligner que la règle de foi coïncide avec la doctrine, avec l'objet de la foi. En effet, s'il en est ainsi, cela veut dire que, finalement, la seule règle de la foi de toute l'Église c'est Dieu lui-même, Vérité Première, pour reprendre le langage de Thomas d'Aquin²⁴. Jamais cette règle de foi ne saurait donc être atteinte adéquatement. Et comprise ainsi, il n'y a pas lieu de prouver longtemps que la règle de foi ou de vérité est certainement davantage source qu'obstacle à la liberté. Geffré écrit:

On oublie trop que la vérité de l'Évangile comme objet de foi, ce n'est pas un corpus doctrinal, une vérité-chose, mais une vérité dynamique, une vérité advenante, une vérité au

22. Damien VAN DEN EYNDE, p. 312, cité *supra*, n. 7.

23. Van Den Eynde énumère les passages où on trouve l'expression chez Novatien à la page 297, notes 3 et 4, de l'ouvrage cité *supra*, n. 7.

24. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIa IIæ q.2,a.6,ad.3; q.2,a.1.

sens de saint Jean. Il s'agit d'une vérité visée et jamais possédée. [...] Depuis les origines, nous savons que le capital de vérité évangélique que porte la pratique ecclésiale déborde le contenu explicite des confessions de foi. Et de même qu'il n'y a pas identité entre l'Église et le Royaume de Dieu, il n'y a pas identité entre la confession de foi dogmatique et la Parole de Dieu²⁵.

8. L'AUTORITÉ DES PÈRES

Il va sans dire que les années s'additionnant les unes aux autres ne feront pas disparaître la signification profonde de la règle de foi acquise depuis Irénée. Toutefois, Vincent de Lérins y ajoutera un élément nouveau en faisant appel à l'autorité des Pères²⁶ pour vérifier l'aspect traditionnel d'une doctrine. On lit en effet au chapitre 3 de son *Commonitorium* rédigé en 434:

Et si quelque opinion surgit qui n'ait jamais été examinée? Alors il [chrétien catholique] interrogera nos pères, il confrontera leurs opinions. Il recherchera surtout ce qu'ont enseigné, à diverses époques et en des lieux variés, des hommes qui sont demeurés en communion avec la foi de l'Église catholique et qui en sont devenus les maîtres éprouvés. Tout ce qu'ils ont affirmé, écrit, enseigné, non pas individuellement, ni à deux ou trois, mais tous ensemble, en plein accord, franchement et souvent, avec insis-

25. Claude GEFFRÉ, «Liberté et Responsabilité du Théologien», *Le Supplément* 133, 1980, p. 289.

26. Le terme technique «Pères de l'Église» apparaît au IV^e siècle pour désigner les évêques. Chez Augustin, Jérôme, Vincent de Lérins, le concept de Père fut étendu à des écrivains ecclésiastiques qui n'étaient pas évêques. Ce qui les caractérise, c'est d'être représentatifs de la tradition de foi de l'Église apostolique. En Occident, Isidore de Séville (+636) clôture l'ère patristique. À propos du terme «Père» et de son évolution, cf. Edouard SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques I. Révélation et Théologie*, Bruxelles, Éditions du Cep, 1965, p. 167-172.

tance, tout cela un catholique peut le croire, sans aucune hésitation²⁷.

Ainsi donc, Vincent de Lérins recourt à l'autorité des Pères pour contrôler l'aspect traditionnel d'un enseignement, d'une doctrine, d'un dogme²⁸. L'universalité, l'antiquité, l'unanimité d'une croyance constituent autant de qualités qui en garantissent la valeur. On aura perçu en cela la différence qui sépare Vincent de Lérins d'Irénée de Lyon qui insiste, pour sa part, sur l'apostolicité de la vraie doctrine et pour qui c'est à l'Église, héritière de la succession apostolique, qu'il appartient de fixer et de définir la tradition authentique, en dehors de laquelle il ne saurait y avoir que des erreurs. Vincent de Lérins ne met pas seulement la foi de l'Église en relation avec la vérité transmise par les apôtres, l'Évangile prêché dans l'Église, mais aussi avec la foi contenue dans les décrets généraux des conciles universels.²⁹

9. LA RÈGLE DE FOI N'EST PAS TOUTE LA TRADITION

Il nous faut maintenant montrer brièvement que, pour les auteurs des premiers siècles, la «règle de foi», qui rejoint l'idée de tradition, ne recouvre pourtant pas totalement cette notion. Nous le laissons d'ailleurs entendre précédemment dans une des notes consacrées à Irénée³⁰. Congar indique à ce propos:

27. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, CCL, LXIV, p. 150; PL 50,641. Traduction française p. 41 dans Vincent de Lérins, *Le Commonitorium*, Introduction, traduction et notes par Michel Meslin, Éditions du Soleil Levant, Namur (Belgique), 1959.

28. À propos du recours à l'autorité des Pères par Vincent de Lérins, cf. Michel MESLIN, *Le Commonitorium*, p. 19-20, cité *supra*, n. 27.

29. Ici encore on pourra se reporter aux pages 77-80 de notre ouvrage cité *supra*, n. 14.

30. Cf. *supra*, note 12.

La règle de foi, c'est-à-dire la doctrine apostolique et chrétienne, n'est pas toute la tradition. Elle en est la partie principale, mais d'autres choses sont également «transmises»: des éléments de discipline ou des règles de comportement, des coutumes, surtout cultuelles ou liturgiques, des exemples ou des façons de faire. Ce sont là des domaines dans lesquels il peut y avoir des différences entre les apôtres, et donc entre les Églises, sans que soit affecté ce que Cyprien appelle le «jus communis»³¹.

Ce qu'écrit Congar nous rappelle, bien sûr, Irénée, mais également Tertullien qui distingue nettement une «règle de foi», une, seule, invariable et irréformable, comprenant des vérités dogmatiques, surtout les articles du symbole, et une «règle de la discipline» comprenant les usages et pratiques ecclésiastiques soumis au changement³². Tout ceci représente pour lui le dépôt total des apôtres³³, du moins au début de sa carrière³⁴, mais à ses yeux tout n'est pas à mettre pour autant sur un pied d'égalité. En fait, on remarque, chez les auteurs de la première moitié du III^e siècle, l'introduction de distinctions dans l'objet même de l'enseignement³⁵. Dans cet

31. Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions I. Essai historique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, p. 45.

32. Cf. TERTULLIEN, *Apologétique* 46-47.

33. Cf. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques* 19,3.

34. Gagné au montanisme, sans changer de position à l'égard de la règle de foi, Tertullien en arrivera à admettre un progrès constant dans le domaine de la discipline. Contrairement au *De Præscriptione* 19 où il assigne à l'Église la possession exclusive non seulement des Écritures et de la règle de foi, mais aussi de la discipline et de toutes les traditions des chrétiens, il en vient à dire que, dans le domaine de la discipline, ce n'est plus la tradition des églises, même apostoliques, qui est de règle, mais les révélations du Paraclet qui conduisent à toute vérité. Sur cette évolution de Tertullien, cf. VAN DEN EYNDE, p. 210-212, cité *supra*, n. 7.

35. Les écrivains de cette période n'en sont pas moins d'accord avec les Pères apostoliques et les apologistes qui tiennent que c'est l'Église qui, disposant des sources de la vérité, garde celle-ci et la transmet fidèlement. Mais ceux-ci apportent des précisions à cette idée très générale.

objet, on isole un noyau qu'on appelle «règle de foi ou de vérité», c'est-à-dire un certain nombre de grandes vérités auxquelles s'opposent les doctrines hérétiques. Autour de ce centre, on greffe des doctrines en rapport avec la foi, mais de moindre importance, la règle de la discipline, la gnose ecclésiastique. Les limites de notre enquête ne nous permettent évidemment pas d'entrer dans tous ces détails. Il nous faut quand même retenir, en rapport avec le sujet précis qui nous occupe, que la règle de foi réfère bel et bien à la tradition, mais uniquement dans sa teneur dogmatique. La formule renvoie à un noyau de vérités, un ensemble de doctrines, considérées comme immuables, qui distinguent les Églises d'avec les hérésies. Ici encore Van Den Eynde est très clair:

Synonyme de vérité et de foi, la «règle de vérité» est cependant une expression plus technique: elle exprime au mieux la nuance de fixité et d'immutabilité qui s'attache à la notion de doctrine chrétienne. Ainsi fait-elle partie de la terminologie théologique que se créèrent Irénée et les auteurs du III^e siècle. [...] C'est le contenu, supposé identique, de la révélation, de la parole écrite et de la doctrine traditionnelle. De plus, ce n'est que la partie principale et invariable du dépôt apostolique, celle dont la négation ou l'altération constitue l'hérésie. Toutefois les Pères présentent de préférence la règle comme l'objet de la tradition et de la catéchèse de l'Église, non pas qu'ils les identifient absolument, mais parce que, à leurs yeux, la tradition et l'accord des Églises est la première norme de l'enseignement chrétien³⁶.

10. L'UNITÉ DANS LA DIVERSITÉ

Le sens à donner à «règle de foi» et le contenu somme toute assez limité qui est le sien, quoique reconnus par plusieurs, ne le sont pas nécessairement par tous. On s'en

36. Damien VAN DEN EYNDE, p. 312-313, cité *supra*, n. 7.

rend compte facilement en lisant quelques textes auxquels a donné lieu la fameuse querelle pascale³⁷. Eusèbe de Césarée raconte celle-ci de façon détaillée au livre V, XXIII-XXV de son *Histoire Ecclésiastique*. Parmi les pièces importantes du dossier, Eusèbe retient la lettre de Polycrate d'Éphèse à Victor de Rome dans laquelle Polycrate défend la tradition quartodécimane des Asiates³⁸ et la lettre d'Irénée de Lyon³⁹ également à Victor de Rome qui venait d'excommunier, ou menaçait d'excommunier⁴⁰, les Églises d'Asie pour leur pratique contraire à l'usage général. Or, en examinant ces lettres, nous avons été frappée, entre autres, par ce passage de Polycrate: «Tous ceux-là ont gardé le quatorzième jour [de la lune], selon l'Évangile, ne faisant aucune transgression, mais se conformant à la règle de foi.»⁴¹

Non seulement l'Église d'Éphèse fait remonter son usage concernant la célébration de la Pâque à une tradition apostolique précise, mais Polycrate rattache directement à l'Évangile et à la règle de foi ce qui, en réalité, n'est qu'un usage liturgique et disciplinaire. Cela donne pour le moins à penser que pareil usage représente pour lui quelque chose de vital dans l'existence même de la com-

37. En guise de rappel, l'objet de la querelle porte sur ceci: selon la tradition johannique, les évêques d'Asie célébraient la Pâque le 14 nisan, peu importe le jour de la semaine où il tombe, alors que l'ensemble du monde chrétien la célébrait le dimanche.

38. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, V, XXIV, 2-8.

39. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, V, XXIV, 11-18.

40. Selon Gustave Bardy, le texte d'Eusèbe ne peut s'entendre autrement que d'une décision ferme: Victor proclame l'excommunication de tous les frères d'Asie, sans tenir compte des traditions qu'ils invoquent en faveur de leurs observances. Cf. EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, Livres V-VII, Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy, (Sources Chrétiennes 41), Paris, Cerf, 1955, p. 69, note 16. Comparer avec Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains des II^e et III^e siècles*, Paris, Cerf, 1961, p. 76.

41. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, V, XXIV, 6.

munauté chrétienne⁴². Il vaut la peine de mentionner que la querelle pascale constitue la première grande différence survenue dans la vie de la communauté des premiers siècles au sein de la même communion de foi de l'Église universelle.

En regard de la prise de position de Polycrate, l'intervention d'Irénée, elle-même réponse à l'intervention autoritaire de Victor, nous dit, quant à elle, quelque chose de ce qu'on considère être des différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne, en même temps qu'elle manifeste la largeur de vue et le souci de paix de l'évêque de Lyon. Irénée, à qui revient le mérite d'avoir réussi à apaiser la querelle, écrit ceci à Victor :

La discussion n'est pas seulement sur le jour, mais aussi sur la manière de jeûner. Les uns en effet pensent qu'ils doivent jeûner un seul jour; d'autres deux, d'autres encore davantage; certains comptent quarante heures du jour et de la nuit pour leur jour. Et une telle diversité d'observances ne s'est pas produite maintenant, de notre temps; mais longtemps auparavant, sous nos devanciers qui, sans tenir à l'exactitude, comme il semble, ont conservé cette coutume dans sa simplicité et ses caractères particuliers, et l'ont transmise après eux. Tous ceux-là n'en gardaient pas moins la paix, et nous gardons aussi la paix les uns envers les autres: la différence du jeûne confirme l'accord de la foi⁴³.

Irénée estime donc que, loin de nuire à l'unité de l'Église, la différence de discipline à propos de la question pascale peut même confirmer l'unité de la foi. Mais re-

42. Il faut bien prendre conscience aussi que, sans parler explicitement de règle de foi, le pape Victor voit à peu près les choses de la même manière que Polycrate. En effet, pour une question de discipline, il brandit l'excommunication, pour imposer aux Asiates la pratique de l'ensemble du monde chrétien d'alors. C'est dire le poids qu'il accorde à son point de vue.

43. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, V, XXIV, 12-13.

marquons bien que, contrairement à Polycrate, celui-ci ne fait pas pour autant d'une question liturgique et disciplinaire une règle de foi. Il s'agit pour lui de deux domaines distincts. Si les deux manières de faire sont acceptables c'est que, finalement, l'essentiel de la foi n'est pas mis en cause.

La question pascale nous permet donc de déduire quelque chose sur le rapport règle de foi-liberté. Là où la vérité de la foi est en jeu, quelqu'un ne peut pas en prendre et en laisser, si on nous permet de parler très simplement. Mais là où cette vérité n'est pas altérée, les usages peuvent varier suivant les temps et les lieux.

11. VALEUR POSITIVE DE LA DIVERSITÉ

Emmanuel Lanne, dans un article fort instructif⁴⁴, rappelle qu'Augustin a formulé au moins à deux reprises le principe de la diversité liturgico-disciplinaire dans l'unité de la foi. Sa *Lettre XXXVI* à Casulanus, où il réfute la dissertation d'un chrétien de Rome qui prétendait qu'on était obligé de jeûner le samedi, nous apprend que pour lui la diversité représente une valeur positive qui contribue à la beauté de l'Église. Il n'est donc pas utile de contester cette variété. D'ailleurs, en discutant, on pourrait blesser ses membres. En fin de compte, Augustin fait de la charité un principe essentiel, aussi longtemps que les frères qui suivent d'autres usages tiennent la même foi.

D'autre part, dans sa première lettre à Januarius, *Lettre LIV*, Augustin souligne que pour certaines coutumes, par exemple celle de la communion quotidienne, qui n'existe pas nécessairement dans toutes les communautés, et d'autres de cette espèce, il y a liberté. De plus,

44. Emmanuel LANE, «Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^e siècle)», *Istina* 1961-1962, p. 227-253.

il encourage à s'en tenir à l'usage local: «Quand on ne peut rien conclure de certain d'après l'autorité de la Sainte Écriture, ni d'après la tradition de l'Église universelle, ni d'après l'utilité que l'on peut en retirer pour sanctifier sa vie, il faut se conformer à l'usage de l'Église locale, pour ne pas soulever de vaines querelles.»⁴⁵

Dans sa seconde lettre au même Januarius, *Lettre LV*, Augustin revient sur la diversité des observances locales: «En cette matière, la seule règle à tenir et aussi la plus salubre, est que toutes les choses que nous voyons établies, où que ce soit, qui n'ont rien d'opposé à la foi et aux bonnes mœurs et dont la pratique peut nous exhorter à une vie meilleure, bien loin de les blâmer, nous devons les louer, les imiter et les suivre, à moins qu'il n'y ait lieu de heurter les faibles et de faire ainsi plus de mal que de bien. Mais si dans la pratique d'un usage il y a plus de bien à espérer pour ceux qui voudraient en profiter que de mal à craindre pour ceux qui la blâmeraient, il faut la suivre sans hésiter.»⁴⁶ La suite de la lettre dit bien que le respect des coutumes locales ne s'étend pas pour autant aux innovations arbitraires. Lanne fait remarquer à ce propos:

Les pratiques qu'il vise ici ne sont pas les usages que chaque Église locale garde depuis des temps immémoriaux. Il s'agit bien plutôt des innovations introduites par quelques individus, clercs ou laïcs, qui veulent les faire passer pour préceptes d'Évangile: abstinence de viande, divination par les Saintes Écritures, etc. À cela Augustin oppose à peu près le même principe que Socrate⁴⁷: l'Évangile et les apôtres n'ont prescrit qu'un nombre de choses très limitées et il faut bien se garder de retomber dans la

45. AUGUSTIN, *Épître* LIV, II, citée par Emmanuel Lanne, p. 235.

46. AUGUSTIN, *Épître* LV, XVIII, citée par Emmanuel Lanne, p. 236.

47. Allusion à l'historien Socrate, un des grands continuateurs d'Eusèbe de Césarée avec Sozomène.

servitude judaïque par des observances multiples et vaines. Mais ce sur quoi il insiste sans conteste bien davantage, c'est sur la charité qui doit régir et la vie de l'Église et la conduite de chacun⁴⁸.

12. UN AUTRE SON DE CLOCHE

Malheureusement, la lettre bien connue d'Innocent Ier à l'évêque Decentius de Gubbio donnera, peu de temps après, un tout autre son de cloche⁴⁹. Pour des détails de rubriques⁵⁰, on y verra affirmés avec beaucoup d'autorité les usages romains, le tout basé sur le fait que toutes les Églises d'Occident ont été fondées par l'apôtre Pierre, ou par ses successeurs. Il faut bien dire que, dès la fin du IV^e siècle, avec le pape Sirice, la tendance était déjà à l'uniformité rigide, comme en témoigne en 385 sa *Lettre à Himère de Tarragone*⁵¹. Dom Lanne pourra conclure d'une étude dont les textes lui donnent entièrement raison:

Sirice ni Innocent ne paraissent connaître l'idée, exprimée par Augustin, que la diversité des usages liturgiques et disciplinaires dans l'unité de la foi contribue à la beauté de la parure de l'Église. Elle est pourtant déjà chez Irénée, nous l'avons noté, qui voyait dans la diversité des usages une confirmation de la foi⁵².

13. QU'EN EST-IL AUJOURD'HUI?

Si on en juge par ce qui se passe aujourd'hui dans notre grande Église, c'est à se demander si nous ne sommes pas

48. Emmanuel LANE, p. 237, cité *supra*, n. 44.

49. Cf. *PL* 20, 551-561.

50. Exemples: moment du baiser de paix, de faire les mémoros; le jeûne du samedi; le fermentum eucharistique; le formulaire du canon de la messe, etc.

51. Dans cette épître, Sirice condamne l'usage espagnol de donner le baptême à une autre date que Pâques. Il considère que ne pas observer cette règle, c'est «être arraché de la pierre apostolique sur laquelle le Christ a bâti l'Église». Cf. *PL* 13, 1135-1136.

52. Emmanuel LANE, p. 239, cité *supra*, n. 44.

en train d'oublier, non pas, bien sûr, en théorie, mais tout au moins dans la pratique, cette idée que la variété peut représenter une qualité de l'unité elle-même. Certaines réactions et interventions laissent en effet percevoir une tendance à confondre unité de foi et uniformité de discipline, un peu comme Polycrate et Victor l'ont fait à leur époque. Il pourrait donc être bénéfique, en certains cas du moins, de comparer ses manières de faire avec le point de vue plus libéral d'un Irénée, d'un Augustin influencé par Ambroise, tous trois non moins attentifs, par ailleurs, à la pureté de la doctrine que les pasteurs actuels.

Chose certaine, il est suggestif de retrouver dans la conclusion de la Constitution pastorale sur *L'Église dans le monde de ce temps*, cette maxime extraite du no 38 de la première encyclique de Jean XXIII *Ad Petre cathedram* du 29 juin 1959: «Ce qui unit en effet les fidèles est plus fort que ce qui les divise: unité dans le nécessaire, liberté dans le doute, en toutes choses la charité.»⁵³

On croit parfois que Luther serait le créateur de cet axiome: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*» Congar estime plutôt que la formule aurait été lancée en 1626 par Petrus Meiderlinus⁵⁴. Luther n'était cependant pas loin de cette idée, dont on retrouve les racines chez les Pères, en particulier Augustin, lorsqu'il disait:

Il y a deux choses [à considérer]. La première, qui est nécessaire, c'est-à-dire que cela doit se passer ainsi et non autrement, la seconde qui est libre et non nécessaire [*unnötig*], que l'on peut observer ou non observer sans danger pour la foi ou le salut des âmes. Dans ces deux choses, l'amour doit être pratiqué envers le prochain, de la même

53. Vatican II, *Gaudium et Spes*, no. 92, p. 346, cité *supra*, n. 11.

54. Pour plus de détails, cf. Yves CONGAR, *Diversité et Communion*, Paris, Cerf, 1982, p. 157.

façon que nous l'avons reçu de Dieu; il doit ainsi suivre la voie droite, sans tomber ni à droite ni à gauche⁵⁵.

Mais peu importe, pourrait-on dire, l'auteur de la formule, ce qui compte c'est de savoir que les différences liturgico-disciplinaires remontent à l'époque apostolique, que la Tradition authentique⁵⁶ a toujours tenu que, l'unanimité dans la foi étant sauve, il y avait lieu de respecter une large diversité des usages. Somme toute, l'opinion d'un «Sirice ou Innocent Ier, qui ne voient dans ces différences que des déviations abusives dues à l'ignorance de la tradition véritable léguée au siège apostolique, est un phénomène isolé aux premiers siècles».⁵⁷

CONCLUSION

Au terme de cette étude sur le thème «règle de foi et liberté: expérience des premiers siècles en Occident», on se rend bien compte que la «règle de foi», très souvent appelée par les Pères «règle de vérité», est très importante aux premiers siècles. Avec le sens et le contenu qui sont les siens, celle-ci remplit très certainement à l'époque un rôle primordial au niveau de la communion à l'intérieur des communautés et entre les diverses communautés qui composent l'Église. Elle fait l'unité de l'Église.

Toutefois, nous sommes bien obligés de reconnaître que ce qu'on appelle «règle de foi» n'est pas identique à n'importe quel enseignement. Les choses essentielles à

55. Extrait du deuxième des huit sermons prêchés par Luther à Wittenberg du 9 au 16 mars 1522 pour s'opposer aux «prophètes» de Zwickau et à Carlstadt qui, en son absence, avaient détruit les images et interdit des messes privées. Cf. CONGAR, p. 156, cité *supra*, n. 54.

56. Nous avons surtout évoqué Irénée et Augustin mais nous pourrions mentionner tout aussi bien, dans cette Tradition authentique, les noms de Cyprien, Jean Diacre, Grégoire le Grand, Thomas d'Aquin et plusieurs autres.

57. Emmanuel L'ANNE, p. 251, cité *supra*, n. 44.

croire et à garder uniformément dans les Églises se réduisent de toute évidence à un petit nombre. Rappelons-le, pour les auteurs des premiers siècles, la règle de foi «c'est l'adhésion à la vérité salutaire, c'est la connaissance de la vérité (dans son double aspect de vérité connue et de vérité vécue): non pas un enseignement imposé à ceux qui croient dans une formule normative unique, ni même une norme de croyance à laquelle on doit se référer dans la catéchèse, mais l'événement de l'Évangile dans l'histoire, la vérité elle-même, la réalité du salut telle qu'elle est reconnue et vécue dans l'Église.»⁵⁸

La mise en pratique d'une telle «règle» a certainement de quoi conduire à une expérience très profonde et très riche de la liberté. Mais en dehors de cette «règle», qui rend libre au sens biblique du terme, il y a place dans la vie du croyant et des Églises pour une liberté comprise comme possibilité de faire des choix, d'agir sans contrainte, pour une liberté qui non seulement permet, mais encourage les différences⁵⁹. Nous avons même souligné que supprimer les particularités entre les Églises locales serait de nature, dans la pensée des premiers auteurs chrétiens, à appauvrir l'Église elle-même. Dans le prolongement de cette affirmation, Congar dirait: «Si l'unité, et aussi la sainteté et l'apostolicité de l'Église doivent être catholiques, "selon le tout" leur loi ne peut pas être celle d'une uniformité niveleuse et appauvrissante, mais celle d'une communion dans laquelle chacun reste et apporte ce qu'il est.»⁶⁰

58. Bernard-D. DUPUY, *Historique de la Constitution», Vatican II, La Révélation divine t.I, (Unam Sanctam 70a), Paris, Cerf, 1968, p. 63.*

59. Dans un travail plus long, nous aurions pu faire part des différences entre communautés de type paulinien et communautés de type johannique. Cf. Jean COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, (Unam Sanctam 21), Paris, Cerf, 1951.

60. Yves CONGAR, *Dogmatique de l'histoire du salut*, (Mysterium Salutis 15), Paris, Cerf, 1970, p. 173.

Le souci de charité et de paix dont Irénée a fait preuve d'une façon remarquable à son époque ne pourrait-il pas inspirer les discernements à faire aujourd'hui en matière de foi et de doctrine? N'y-a-t-il pas lieu de regretter qu'après des siècles d'attention au «contenu» de la Révélation, on en soit venu, à partir du XIX^e siècle surtout, à donner tant de consistance au magistère actif de l'Église? Chose certaine, les conséquences ne nous semblent pas minimales quand d'organe de communication d'un objet qui est la règle de foi, ce qu'elle est à l'origine, l'Église, en ses chefs, en vient pour ainsi dire à se présenter elle-même comme règle de cette foi. Entre autres conséquences, on assiste alors à une perte dommageable quant à la signification et à la valeur du mot vérité. Seul Dieu, Vérité Première, a la qualité absolue d'une règle.

*Être chrétien:
une vocation à la liberté*
Réflexions herméneutiques à partir du
discours paulinien

Odette Mainville

Saint Paul parle à plusieurs reprises de liberté. Il semble cependant que la lettre aux Galates soit une voie d'accès des plus propices à l'étude du thème, en rapport avec la vocation chrétienne chez cet auteur, pour deux raisons plus particulièrement: 1) C'est dans ce texte que l'on retrouve les affirmations les plus englobantes relativement au rapport être chrétien / liberté. Cette lettre, «dominée par la méditation de l'acte de libération de Dieu en Jésus-Christ», s'avère effectivement «la base de la réflexion paulinienne» sur le sujet¹. 2) Ces affirmations, contextuellement bien situées, peuvent, semble-t-il, servir d'ancrage à une réflexion herméneutique sur des questions ecclésiales actuelles. Des passages de la lettre aux Romains serviront toutefois de support, car il est bien connu que, dans une certaine mesure, cette lettre systématise, entre autres, les propos passionnés de la lettre aux Galates.

1. P. BONNARD, «La liberté évangélique», (Excursus V) dans *L'Épître de saint Paul aux Galates*, Neufchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972(1953), p. 110.

Le présent article comportera, en conséquence, deux volets: (I) Il s'agira d'évaluer la portée existentielle en contexte chrétien de la notion paulinienne de liberté. (II) Il s'agira aussi d'évaluer la pertinence de l'utilisation du concept paulinien comme source d'éclairage dans une problématique contemporaine.

I. LA VOCATION CHRÉTIENNE À LA LIBERTÉ

Paul, en deux affirmations péremptoires, vient rappeler aux Galates ce qui constitue le cadre vital de l'être chrétien:

Pour la liberté, Christ nous a libérés (5,1).

Car vous, frères, vous avez été appelés à la liberté (5,13).

Tout d'abord, on se rappelle qu'en terre païenne de Galatie, Paul a évangélisé avec succès. Or, dans son optique, les nouveaux convertis n'ont pas à se soumettre au rite de la circoncision, ni aux observances légales qui s'y rattachent. Autrement, affirme-t-il, le salut acquis dans la mort/résurrection de Jésus, Christ, s'en trouverait annulé (cf. *Ga* 3,13). Pourtant après son départ, des judaïsants (de Jérusalem, peut-être?) visitent les Galates et parviennent à les convaincre de la nécessité de passer par la circoncision. Paul réagit très vigoureusement contre cette attitude des néo-chrétiens de Galatie qu'il juge régressive. Il affirme alors que l'œuvre du Christ est en vue de notre libération: «Pour la liberté, Christ nous a libérés!»

Qu'est-ce donc que la liberté dans le langage de saint Paul?

1. Le concept paulinien de liberté

Faut-il rappeler que le statut biculturel juif / helléniste de Paul aura été un atout majeur quand il s'est agi de présenter en milieu urbain grec la foi chrétienne née en milieu rural juif. Les schèmes conceptuels différaient largement d'une culture à l'autre. Il fallait néanmoins annoncer

l'Évangile; et il fallait le faire dans un double souci 1) de fidélité au Christ et 2) d'inculturation du message. C'est le tour de force que Paul a génialement réussi. Son utilisation du thème de la liberté en est d'ailleurs une excellente illustration.

a. Concept grec de liberté

Soulignons simplement, ici, qu'en monde hébraïque la notion de liberté est pratiquement inconnue, si ce n'est pour marquer l'opposition homme libre / esclave. Il faut dire que la schématisation des concepts ne faisait pas vraiment partie des préoccupations hébraïques. Le peuple d'Israël était davantage tourné vers son histoire, toujours en quête du sens des événements qui la faisaient.

Il en va tout autrement en monde grec². Même si, originellement, le concept fait aussi référence au statut social — c'est-à-dire homme libre vs esclave —, il évoluera dans la Grèce antique suivant deux lignes importantes:

1) Dans la ligne politique qui propose la démocratie comme système constitutionnel le plus apte à assurer la liberté du citoyen. Ce qu'il faut bien préciser cependant, c'est qu'il s'agit d'une liberté qui, essentiellement, trouvera son épanouissement dans l'observance des lois (c'est le point de vue d'Aristote).

2) Dans la ligne philosophique, à l'époque hellénistique, chez les cyniques et les stoïciens plus particulièrement, où l'on assistera à une intériorisation du concept, faisant alors de la liberté un idéal à atteindre. L'objectif visé, dans cette optique, sera la purification de l'être qui se traduira par le contrôle des passions, voire la

2. Voir H. SCHLIER, «éleuthéros», dans *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, éd. G. KITTEL, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 487ss.

mortification des désirs, et qui impliquera un presque total retrait du monde. L'atteinte de l'objectif est fin en soi, sans visée altruiste particulière.

b) Spécificité chrétienne du concept de liberté

C'est, bien sûr, le concept philosophique qui servira d'amorce au discours paulinien sur la liberté³; un discours qui, toutefois, sous l'impératif du caractère inédit de la foi chrétienne, se créera un langage tout aussi inédit pour la traduire. La notion de liberté en christianisme aura, en effet, sa spécificité, puisqu'elle tirera ses lignes du modèle pneumatochristologique émanant de l'événement pascal. Car c'est essentiellement le rejaillissement sur le croyant, en terme d'effusion de l'Esprit, de l'expérience résurrectionnelle de Jésus, Christ, qui définira son statut nouveau dans la liberté⁴.

La cause de ce nouveau statut, Paul la présente particulièrement bien en *Romains* 8: il s'agit de l'habitation du chrétien par l'Esprit du Christ (*Rm* 8,2.9.11.16). Le futur eschatologique du croyant est déjà réalité dans son présent existentiel, du fait qu'il est animé de l'Esprit même qui a donné à Jésus la plénitude de la vie (v. 11), contre laquelle la loi du péché et de la mort n'a plus

3. À ce sujet, voir F. VOUGA, «Jean et Paul: controverse sur la liberté», dans *Lumière et Vie* 38 (6,1989), p. 48; C. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 103.

4. G. EBELING, *The Truth of the Gospel. An Exposition of Galatians*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 242, décrit bien l'habileté de Paul quand il écrit: «One of the most amazing accomplishment of Pauline theology consists in its successfully claiming the concept of freedom, which derives from Greek philosophy, for the Christian faith with quite unforeseen consequences. There is no immediate equivalent to the concept of freedom in the Old Testament or in Jewish thought. It therefore marks the point at which in Jesus Christ goes beyond the Old Testament and breaks its association with Judaism.»

d'emprise⁵. C'est ainsi que le comprend E. Käsemann qui s'exprime en ces termes:

Si l'Ancien Testament et l'apocalyptique juive reliaient déjà le don de l'Esprit à la fin des temps, le christianisme primitif l'a associé à la résurrection de Jésus et à l'œuvre du Seigneur exalté dans la communauté, en quoi il voyait l'aube d'un nouvel éon. Le baptême communique l'Esprit à chaque croyant, lui assurant ainsi sa participation dans le monde de la résurrection⁶.

Qu'est-il besoin alors d'une loi quand l'adhésion au Christ est en soi introduction dans le monde de la résurrection, lui-même exempt des tensions qui justifieraient l'imposition de prescriptions légales? Qu'est-il besoin de la loi quand «Dieu envoie dans nos cœurs l'Esprit de son Fils» qui permet, à l'instar de Jésus-Christ, de dire «Abba Père!» (*Ga* 4,6)?⁷. Paul tire cette conclusion tout à fait limpide:

Tu n'es donc plus esclave, mais fils, et comme fils, tu es aussi l'héritier (*Ga* 4,7).

Ainsi, le croyant est fils comme le Ressuscité parce qu'il vit du même souffle; sa volonté est, en conséquence, accordée à celle du Christ; d'où l'inutilité de la loi; d'où aussi la logique de la question qui est posée aux Galates:

Comment pouvez-vous retourner encore à des éléments faibles et pauvres dans la volonté de vous y asservir de nouveau? (*Ga* 4,9)

5. Il y aura toujours, dans le discours de Paul, cette tension présent / futur émanant d'un passé — parce que Jésus-Christ, est déjà entré dans la plénitude de la vie au moment de sa résurrection (passé) et que notre adhésion à lui nous y introduit aussi, notre présent est, en conséquence, inscrit dans le futur et le futur fait partie de notre présent. Les dimensions présent / futur, l'une et l'autre tributaires du passé, se conditionnent mutuellement. L'Esprit du Christ est responsable de cette unité temporelle et existentielle.

6. E., KÄSEMAN, «Man in the Freedom of the Spirit (8:1-39)», dans *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 212.

7. Cf. *Rm* 8,15.

Ce qu'il est important de noter dans la formulation de cette question, c'est qu'implicitement Paul assimile l'asservissement à la loi juive à l'asservissement aux éléments du monde dans lequel se trouvaient les Galates avant d'entrer dans la vie de l'Esprit. De sorte que l'on peut comprendre qu'il n'établit pas de distinction quant à l'importance de la libération des éléments païens par rapport à l'importance de la libération de la loi juive⁸. On peut comprendre aussi, comme le signale P. Bonnard, qu'en «se tournant vers la loi et les observances légales, ils [les Galates] s'en remettent à des "éléments" qui ne valent pas mieux que les idoles»⁹. Ce qui est très lourd d'implication! En fait, l'une et l'autre des libérations sont tout aussi essentielles pour bénéficier de la justification en Christ¹⁰. C'est d'ailleurs cette perception de la justification en Christ qui fait dire à un Paul exaspéré:

Ô Galates stupides... est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit ou parce que vous avez écouté le message de la foi? (*Ga* 3,2)

2. Portée et implication de la liberté chrétienne

Paul va jusqu'à affirmer (comme nous l'avons cité plus haut) — et c'est là, très certainement, la coloration typiquement chrétienne du concept de liberté —: «Car vous, frères, vous avez été appelés à la liberté» (*Ga* 5,13).

Paul utilise le même verbe — *kalein* (appeler) — pour signifier la vocation du chrétien et pour parler de son appel à la mission dans la gentilité (*Ga* 1,15). Donc, pour

8. Cf. H., HÜBNER, *Law in Paul's Thought*, Edinburg, T. & T. Clark, 1984, p. 136; aussi H.D. BETZ, *Galatians*, (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1981 (1979), p. 273.

9. P., BONNARD, *op. cit.*, p. 190.

10. Paul «oppose la liberté de l'Évangile à tous les esclavages religieux, quels qu'ils soient [...] et cet Évangile ne tolère aucune espèce d'adjonction ou de complément quelconque», de dire P. BONNARD, *op. cit.*, p. 102.

lui, être chrétien est une vocation à la liberté. Ce qui signifie, en corollaire, qu'être libre est constitutif de l'être chrétien¹¹; qu'être libre fait partie intégrante de la vocation chrétienne. Non seulement le chrétien peut-il être libre, mais il doit l'être. Car, pour le chrétien, s'en remettre encore à la loi, c'est faire injure à l'Esprit qui l'habite; c'est dire l'inutilité de sa présence. Et toute suggestion d'un rapport de complémentarité loi / Esprit est, en conséquence, fallacieuse. Les deux éléments sont, au contraire, exclusifs. L'explication fournie en Ga 3,13 est, à cet égard, irréfutable: c'est la loi qui a condamné et crucifié Jésus; mais en le ressuscitant, Dieu se déclare solidaire de celui que la loi a maudit¹². La loi est, par le fait même, à son tour, condamnée par Dieu. Or, la loi ainsi jugée perd son caractère normatif.

Bref, pour Paul, la loi est un code — celui de l'Ancienne Alliance — qui dicte de l'extérieur les volontés de Dieu. La nouveauté de la foi chrétienne, c'est-à-dire la vie dans l'Esprit, est l'intériorisation de la loi; de sorte que le chrétien n'a plus à consulter une liste de préceptes et de prescriptions. Il se laisse plutôt guider de l'intérieur par l'Esprit du Christ; d'où sa libération à l'égard de la loi. La logique implicite qui régit le raisonnement de Paul peut donc se résumer ainsi:

- l'être humain vit du souffle même du Christ;
- il ne peut, en conséquence, vouloir que ce que Christ veut;
- l'Esprit du Christ est donc principe de liberté à l'égard de la loi.

Mais comment cela se vit-il — car l'abolition de la loi ne projette-t-elle pas l'individu dans un insoutenable vide? À cela Paul répond de façon non équivoque:

11. Cf. H. D., BETZ, *op. cit.*, p. 264.

12. Cf. Coll., *Chrétiens en conflit. L'Épître aux Galates*, (Dossier pour animation biblique), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 36.

Par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres. Car la loi tout entière trouve son accomplissement en cette unique parole: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (*Ga* 5,13-14).

L'éthique est donc ainsi définie. Comme l'explique Betz:

Quand le chrétien reçoit l'Esprit du Fils de Dieu, il reçoit aussi le pouvoir divin de l'amour, celui qui a habilité le Christ à faire ce qu'il a fait¹³.

La liberté chrétienne est donc effective dans l'agapè.

Bref, c'est tout cela que Paul cherche à faire comprendre aux Galates. Loi et Esprit ne peuvent cohabiter; s'ils adoptent la loi, ils renoncent à l'Esprit. C'est l'implacable dilemme auquel Paul les confronte. Et on saisit bien l'angoisse de l'apôtre; car l'enjeu n'est rien de moins que la valeur sotériologique du Mystère pascal, et, par le fait même, la pertinence de la foi chrétienne. Et si Paul perçoit avec autant d'acuité le danger encouru par la communauté galatienne, c'est justement parce que ses membres sont en train de reculer au stade où il se trouvait lui-même avant Damas.

II. RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES À PARTIR DU DISCOURS PAULINIEN

Les implications de la crise galate sont extrêmement importantes et les voies de solutions énoncées par Paul ont un impact certain sur la compréhension de l'être chrétien. Elles ont un impact, d'une part, sur la compréhension du rôle de la conscience individuelle quant aux choix éthiques du chrétien; elles ont un impact, d'autre part, sur la compréhension de son droit à la liberté de réflexion sur les données de foi et à la liberté d'expression des fruits de sa réflexion. Et si l'inaliénabilité de ce droit est reconnue

13. H. D., BETZ, *op. cit.*, p. 264.

au chrétien en général — sous la motion de l'Esprit, bien évidemment —, elle l'est a fortiori au théologien dont la profession est expressément de scruter le mystère chrétien et d'en chercher l'intelligence.

1. Réalité

Le fait d'établir la légitimité de la liberté chrétienne n'enraye toutefois pas la réalité historique à laquelle s'est buté et se bute encore le chrétien qui compte se prévaloir de son privilège.

Il y a lieu, en effet, de se questionner à savoir si cette dimension nouvelle du concept de liberté — dimension essentiellement et exclusivement liée à la réalité chrétienne, somme toute, qui la caractérise — a vraiment été mise en valeur dans l'enseignement de l'Église. Car, il ne faut pas l'oublier, selon Paul, la liberté est composante fondamentale de l'être chrétien¹⁴. N'était-il pas de la responsabilité des pasteurs de l'Église, à l'instar de Paul, de promouvoir à tout prix cette particularité qui fait la spécificité de la foi chrétienne et qui lui confère toute sa richesse? Cette particularité qui, implicitement, reconnaît tant de dignité et de noblesse à l'être humain. N'était-il pas du devoir de l'Église de favoriser la croissance de l'autonomie en chacun de ses membres?

Ont-ils tort ceux qui prétendent que, très tôt en christianisme, la loi, que Paul a si énergiquement dénoncée, a été réhabilitée avec force, dans sa forme sinon dans ses contenus, avec une égale détermination de contrôler les velléités d'affirmation personnelle? Les pratiques inquisitoires, les mises à l'index, les prononciations d'interdit

14. Il faut bien préciser que, chez Paul, liberté ne signifie jamais libre-arbitre ou libre choix; par exemple, la possibilité de choisir entre le bien et le mal; car il est bien évident que, pour Paul, quiconque choisit le mal vient de troquer sa liberté, puisque le mal est essentiellement esclavage.

et — dans un autre ordre, mais visant sans doute les mêmes fins — la déclaration de l'infailibilité pontificale, ne seraient-elles pas autant de mesures illustrant l'infrangible volonté de réprimer la dissidence? L'imposition du Serment de fidélité ne serait-elle pas encore la dernière de ces mesures? La liberté a-t-elle été promue... ou étouffée? Chose certaine, les exhortations de Paul sont claires:

- Demeurez donc fermes et ne vous remettez pas sous le joug de la [loi] (*Ga* 5,1).
- Marchez dans l'Esprit (5,16).
- Laissez-vous guider par l'Esprit (5,18).
- Suivez l'Esprit (5,25).

Et bien sûr, pour Paul, l'Esprit est l'apanage de tous les chrétiens, et non d'une caste privilégiée. Et la qualité d'habitation de l'Esprit n'est en rien liée au titre ni à la fonction.

Considérant toutes ces exhortations de Paul à demeurer libre, Betz en tire la conclusion que le concept de liberté est, pour l'apôtre, la base et le contenu de l'éthique chrétienne¹⁵. Il estime, de plus, que l'existence chrétienne, en tant qu'existence dans la liberté, signifie la même chose que l'existence dans et par l'Esprit¹⁶. Il croit cependant que le grand danger qui menaçait les Galates était de perdre leur liberté s'ils ne l'exerçaient pas. Et, en ce sens, l'avertissement de Paul de demeurer fermes signifiait tout simplement, toujours selon Betz: «Protégez votre liberté en l'exerçant»¹⁷. Dans la même veine, G. Ebeling rappelle que la libération acquise en Christ n'est pas limitée à un événement ponctuel et que la liberté qui en découle, en tant qu'élément constitutif de la vie du chrétien, «is meant to be lived»¹⁸.

15. H.D., BETZ, *op. cit.*, p. 257.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. G., EBELING, *op. cit.*, p. 241.

Mais la réalité n'est-elle pas que le peuple chrétien demeure assujetti à la loi du Magistère de la même manière que le peuple juif a été assujetti à la loi juive?

2. Questions

Est-il exagéré de dire que la situation galate, dénoncée avec tant de vigueur par Paul, n'a cessé de se répéter au cours des siècles?¹⁹ Quand on considère que Paul a perçu la crise galate comme menace d'invalidation du salut en Christ et de la liberté qui y est inhérente, il y a alors lieu de poser de sérieuses questions.

La première question pourrait s'adresser à l'Église institutionnelle: jusqu'à quel point l'institution ecclésiale s'est-elle acquittée de l'obligation qui lui incombe d'éduquer à la liberté chrétienne? Jusqu'à quel point a-t-elle favorisé la croissance de la liberté chrétienne chez ses membres? Que penser de cette réflexion de Christian Duquoc: «L'Église a plus d'indulgence pour les pécheurs que pour les interrogateurs»; car, explique-t-il, le pécheur, en avouant son infidélité, «reconnait la validité du système»²⁰?

Mais il y a aussi un autre type de question qu'en toute honnêteté on se doit de poser, une question d'ordre psychosocial: la liberté chrétienne est-elle utopique? L'être humain serait-il, de manière générale, incapable d'assumer les exigences de la liberté? Car ne faut-il pas déduire que si un nombre aussi grand de chrétiens — pour ne pas dire la majorité — acceptent de se placer sous la tutelle

19. À cet égard, S. B. MARROW, *Paul's, His Letters and his Theology. An Introduction to Paul's Epistles*, New York, Paulist Press, 1986, p. 102-103, a peut-être raison d'écrire: «Nous ne devrions pas être trop prompts à juger les Galates; leur histoire, après tout, est l'histoire des chrétiens à travers les âges, notre biographie à chacun de nous.»

20. C. DUQUOC, «Liberté chrétienne et institution ecclésiale», dans *Lumière et Vie* 38 (6,1989), p. 103.

de la loi, c'est qu'ils y trouvent très certainement sécurité et confort? P. Bonnard dira même que:

L'homme libéré est constamment menacé de lâcher sa liberté évangélique; il a un goût maladif pour les servitudes de la loi; les propositions des légalistes [aux Galates] rencontrent un secret besoin de revenir à ces précautions religieuses, à ces observances multiples qui dispensent l'homme de l'acte plus simple et plus radical de la foi²¹.

S. B. Marrow partage le même avis:

Le succès des opposants de Paul en Galatie n'est pas du tout difficile à comprendre. La volonté des Galates d'abandonner leur liberté en Christ pour embrasser l'esclavage de la loi n'est qu'un exemple d'un phénomène humain passablement commun à travers l'histoire... Les hommes préfèrent un esclavage de leur propre choix plutôt que de payer le prix élevé des exigences de la vraie liberté²².

On pourrait probablement citer ici, à titre d'illustration de ce troublant constat, le phénomène trop éloquent de la prolifération des sectes. Qu'est-ce que ce phénomène sinon la réponse à un besoin profond de chercher au dehors un cadre éthique aux normes bien définies qui gardent des risques de la liberté? Le phénomène est particulièrement remarquable et significatif en contexte québécois où la pratique religieuse catholique a été, jusqu'à ces dernières décennies, norme sociale. Quand l'Église québécoise a dû, en quelque sorte, renoncer à son rôle de gardienne omniprésente, quand elle a abandonné son attitude encadrante et directive qui caractérise si bien la secte, on a alors assisté à un exode massif de ses membres qui ont, pour un bon nombre, trouvé refuge dans les sectes, justement. Réaction qui suscite la réflexion.

Entre l'exagération de conclure à une incapacité intrinsèque de l'être humain d'accéder à la liberté chré-

21. P., BONNARD, *op. cit.*, p. 112.

22. S. B., MARROW, *op. cit.*, p. 104.

tienne et l'irréalisme de prétendre à une aptitude générale des chrétiens à assumer cette liberté, il faut se situer. Ici, sûrement, les compétences d'autres disciplines en sciences humaines pourraient avec profit éclairer la réflexion théologique. Il en restera toujours que la liberté chrétienne ne va pas de soi, qu'elle est source d'insécurité. L'espace illimité qu'elle offre donne le vertige; et le chrétien, qui a l'impression d'être sans défense devant les sollicitations du monde, éprouve le besoin de protéger la liberté contre elle-même en la soumettant à des règles bien précises²³.

23. Cf. Coll., *Chrétiens en conflit*, p. 136.

La liberté comme médiation universelle de salut

Camil Ménard

1. Problématique. La pertinence d'un nouveau questionnement sur la notion de liberté.

Après avoir été le concept dominant de l'époque moderne, la *liberté* est reléguée actuellement à l'arrière-plan pour faire place à la notion, plus dynamique et plus sociale, de *libération*. Certes, toute entreprise de libération suppose la liberté comme condition de possibilité. Seuls des êtres privés de leur liberté peuvent en effet aspirer à la retrouver dans des institutions sociales et politiques nécessaires à son épanouissement. Il n'en reste pas moins que la liberté semble un acquis tellement définitif qu'il paraît inutile de questionner à nouveau ses fondements et ses limites, si limites il y a. On préfère discuter des «droits de l'homme», en référant à la vague notion d'un moi autonome comme fondement du système politique¹.

Et pourtant, la situation actuelle nous oblige à un nouvel examen. Si la liberté est la capacité de se déterminer soi-même, comme on la définit souvent, il importe de

1. On retrouve cette problématique dans la récente publication des «Boston University Studies in Philosophy and Religion». Cf. Leroy S. Rouser (ed), *On Freedom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, p. 1-12.

réaliser la distance qui nous sépare du *Cogito* si exalté au siècle des Lumières². Une brève évocation historique nous permettra d'en prendre une conscience plus vive.

La modernité s'est constituée, à partir de Descartes, autour de la position du *Cogito* comme autonomie, comme liberté. La raison moderne est inséparable non seulement de l'affirmation théorique de la liberté, mais aussi de l'expérience pratique de son effectuation dans l'histoire à partir notamment de la Révolution française.

Remarquons que même à cette époque, la liberté est plus une revendication qu'un savoir. Kant lui-même, qui a placé la liberté au sommet de son système, en arrive à cette conclusion que le fait de la liberté est inconcevable rationnellement. Nous ne pouvons comprendre que son incompréhensibilité. La liberté résiste à notre compréhension, dit-il, parce que l'être-libre nous engage au-delà de la simple représentation de l'être: elle nous engage dans l'accomplissement pratique de l'être, lequel accomplissement est tout à fait différent du déroulement aveugle et nécessaire d'un processus. Il s'agit plutôt de l'auto-affirmation d'un être qui doit lutter et se déterminer soi-même pour affronter son destin en l'assumant afin de le porter au-delà de soi-même. Un tel projet comporte des risques et ouvre des avenues que la logique hégélienne du concept a été incapable de saisir, en dépit de ses prétentions au savoir absolu. La liberté ou l'autonomie humaine appelle

-
2. Il faut lire sur ce sujet l'excellent article de D. Tracy, «La désignation du présent», dans *Concilium* 227 (1990), p. 71-92. Dans *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper & Row, 1987, Tracy avait développé de façon convaincante cette idée que le pluralisme est le nouveau contexte dans lequel le théologien occidental doit repenser sa foi, ce qui m'a conduit à reprendre cette problématique ici. Sur le plan philosophique, la meilleure analyse de la culture actuelle — après celle de Nietzsche — reste celle de J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*. Douze conférences, trad. fr. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

chez Kant un au-delà qu'elle ne peut se donner à elle-même et qu'elle trouve dans l'idée de Dieu et dans la religion.

Si l'idée de Dieu et de l'Infini avait encore un sens pour les grands penseurs de la modernité, elle est devenue désormais suspecte pour les philosophes du soupçon qui, annonçant la «mort de Dieu», eurent tôt fait de couper le *Cogito* de son ancrage ontologique. Il devenait de plus en plus difficile de justifier la foi chrétienne dans ce contexte post-théiste.

La post-modernité est allée encore plus loin. Après avoir été exalté, puis humilié, le *Cogito* s'est vu substituer le «ça» au «je»³. Le sujet, mort à son tour, s'est trouvé disséminé dans un espace illimité et insensé. Les philosophes de la déconstruction dénonçaient par là la philosophie occidentale qui a dévalué le particulier et le contingent aux dépens de l'universalité et de la permanence liées à une ontologie de la présence. Comment situer dès lors l'Infini dans un univers rationnel indéfini? Que devient le Moi vidé de toute substance ontologique? Quelle tâche faut-il confier à la liberté pour qu'elle ne soit pas simplement un jeu arbitraire? Telles sont les redoutables questions que nous lègue la post-modernité.

Cette rapide évocation montre que la compréhension de soi actuelle remet en question la liberté dans ce qu'elle a de plus fondamental et de plus impensé: son rapport à l'Infini — si Infini il y a — et son rapport à ce qui reste du sujet, du moins dans la vision déconstructionniste.

Cette problématique occidentale éclaire la situation nord-américaine⁴ où la culture de la séparation propre à

3. Ces expressions proviennent de Paul Ricoeur dans la préface de son dernier ouvrage, *Soi-même comme un autre*, Paris, Cerf, 1990, p. 11-38.

4. L'analyse du contexte nord-américain mériterait une plus longue discussion, car notre expérience de la liberté est assez particulière. Pour ne pas alourdir cette communication, j'ai préféré résumer succinctement l'essen-

la modernité a créé une scission redoutable entre les intérêts particuliers et le bien public, entre l'individualisme et la responsabilité sociale. Le désir effréné de puissance a engendré une société technologique axée sur la réussite personnelle et sur une liberté sans contrainte dont l'automobile est le symbole. Comme son ancêtre le coureur des bois ou le cowboy solitaire, l'automobiliste nord-américain rêve d'espace à conquérir. Mais à quel prix? Le «déclin de l'empire américain» n'est-il pas lié pour une bonne part à cette absence de projet collectif? Et ne faudrait-il pas faire à nouveau mémoire d'un prophète engagé comme Jésus pour susciter de nouvelles solidarités? La vision d'une Amérique au bord de la catastrophe oblige le théologien nord-américain à penser sa foi dans la ligne d'une «écologie sociale» soucieuse de ces millions de pauvres qu'un système impérialiste insatiable ne cesse de produire et d'opprimer de façon inhumaine.

C'est dans ce contexte que le théologien est sommé de rendre compte de sa foi. Nous vivons dans une époque intellectuelle post-moderne et post-chrétienne, marquée par un *pluralisme* qui écarte d'emblée toute interprétation centrale, et donc toute religion absolue. Il est d'ores et déjà inutile d'essayer de trouver dans notre culture un nouveau discours totalitaire qui pourrait remplacer

tiel, quitte à y revenir dans une prochaine étude. Je fais référence surtout à la stimulante enquête de Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart*. Individualism and Commitment in American Life, New York, Harper & Row, 1986, auquel il faut ajouter *The Culture of Narcissism*; American Life in an Age of Diminishing Expectations, de Christopher Lasch (New York, Norton, 1978). Les deux films de Denys Arcand, *Le déclin de l'empire américain* et *Jésus de Montréal*, font écho à cette problématique de façon merveilleuse. Sur le plan théologique, je retiens les deux volumes suivants: *Theology in the Americas*, ed. by S. Torres and J. Eagleson, New York, Orbis Books, 1976, et *Thinking the Faith*. Christian Theology in a North American Context, de Douglas John Hall (Minneapolis, Augsburg, 1989).

l'onto-théologie passée. Il faut plutôt reconnaître dans le pluralisme un trait caractéristique de notre situation actuelle, et discerner la présence d'analyses contextuelles signifiantes dans le monde contemporain. Il faut faire le pari que certaines personnes — poètes, philosophes, artistes, sociologues, etc. — ont déjà compris le sens du pluralisme actuel et lui ont donné une interprétation cohérente.

La question centrale est donc la suivante: quel sens la liberté prend-elle dans le contexte pluraliste qui est le nôtre? Comment le Soi, éclaté et séparé, se comprend-il maintenant qu'il doit faire face à une altérité incontournable? Si la grâce suppose la nature, selon l'adage scolastique, il importe de comprendre comment elle est médiatisée dans la réalité, pour être en mesure de fournir une interprétation théologique pertinente. Le don de Dieu ne peut survenir qu'à une liberté capable d'en accueillir l'offre.

Le fil conducteur qui guidera nos réflexions est le suivant. Alors qu'il est commun de penser que notre époque est affectée par une grave crise de la raison et par un individualisme excessif, il me paraît plutôt qu'une crise plus importante se fait jour dans la conscience mondiale: celle du sort injuste réservé à l'Autre, le différent, tant au niveau politique, social que religieux. Il est de moins en moins justifiable d'opprimer l'Autre au nom de principes idéologiques démasqués par la critique actuelle ou au nom d'une pensée de la Totalité qui laisse de côté l'existant particulier que je suis, au profit d'un système politique ou religieux. Les menaces qui pèsent sur toute l'humanité suscitent un *nouveau Moi* qui se comprend de façon plus sociale, plus relationnelle, un Moi dont le développement personnel incessant s'ouvre en direction d'une responsabilité plus grande à l'égard de l'Autre. Cette conscience éthique remet en question la liberté arbitraire et absolue que se donnait le sujet moderne. Elle

le somme de se justifier et de s'investir concrètement dans le service rendu à l'Autre.

Si tel est le cas, on comprend que la liberté devient un impératif, un *concept pratique* dont l'exercice est une sorte d'expérience-limite analogue à l'angoisse si bien analysée par Heidegger, où se révèle, au cœur des résistances égoïstes du Moi, l'appel du Dieu vivant dans le visage humain qui interpelle. La liberté est ainsi le lieu concret où se fait la jonction entre l'Infini et le créé, le Même et l'Autre. Liée à la prise de conscience du mal qui affecte les relations intersubjectives, la liberté «seulement humaine» tend vers la liberté nouvelle, éternelle, qui ne peut être qu'espérée. La liberté ainsi comprise ne s'oppose donc pas à la transcendance. Au contraire, elle apparaît de plus en plus comme la condition la plus fondamentale pour comprendre la pertinence de la foi proclamant que la manifestation définitive de Dieu s'opère dans le visage de Jésus le Christ et que la libération est ainsi offerte à tous les humains de tous les temps. La liberté comme notion est donc une pratique théorique⁵ où s'articule et où se joue le destin de toute personne et de toute collectivité. Elle est en ce sens médiation universelle de salut, puisqu'elle met en cause la qualité de relation que chaque être humain entretient avec l'Autre ou le prochain (cf *Mt* 25, 31-46).

La problématique actuelle n'est pas sans rappeler d'anciens débats sur la nature et la grâce, ou sur l'existence authentique ou inauthentique, ou encore sur la théonomie comme dépassement de la dialectique autono-

5. La pratique théorique est une véritable pratique produisant du «concret-de-pensée». Une telle pratique utilise diverses médiations et elle construit son objet de façon critique. Elle est en fait une médiation critique. L'importance de cette pratique est bien développée dans Cl. Boff, *Théorie et pratique*, Paris, Cerf, 1990 (Cogitatio Fidei 157), chap. II.

mie/héréronomie⁶. Toutefois l'époque actuelle soulève de nouveaux problèmes, car ce n'est plus l'aliénation ou le non-sens qui menace le sujet actuellement, mais son *arbitrarité* totale. Comment rendre justice aux buts créateurs de l'individu tout en les intégrant d'une façon ou de l'autre dans un sens du bien commun, sans retomber dans l'aliénation étatique? Ne faudrait-il pas un nouveau sens de la communauté⁷, fondé sur un nouveau principe? Mais lequel?

Pour éclairer ce difficile questionnement, nous procéderons de la manière suivante. Une première démarche consistera à rechercher le sens que les philosophes, ces classiques de la culture⁸, ont donné à la liberté humaine depuis trois siècles. Nous en choisirons trois en raison de leur originalité et de leur importance. Une seconde démarche consistera à tenter une corrélation mutuellement critique entre l'interprétation séculière et l'interprétation chrétienne de la liberté. La prise de conscience d'une

6. Cf. W. Kasper, «Autonomie et théonomie. Le lieu du christianisme dans le monde moderne», dans *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990 (Cogitatio Fidei 158), p. 231-263.

7. Cette question de la communauté se pose dès lors qu'on prend au sérieux le problème actuel de la liberté. Cf. Leroy S. Rouner, *On Freedom*, p. 12. Pour Robert N. Bellah et al., il s'agit là d'une question cruciale pour l'avenir de l'Amérique que bien des personnes interrogées commencent à entrevoir. «They realize that though the processes of separation and individuation were necessary to free us from the tyrannical structures of the past, they must be balanced by a renewal of commitment and community if they are not to end in self-destruction or turn into their opposites. Such a renewal is indeed a world waiting to be born if we only had the courage to see it.» (*Habits of the Heart*, New York, Harper & Row, 1986, p. 177.)

8. La notion de «classique» vient de D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1989 (reprint of 1981), chap. 3. Par «classiques», il entend «those texts, events, images, persons, rituals and symbols which are assumed to disclose permanent possibilities of meaning and truth» (p. 68).

convergence significative nous permettra d'indiquer en conclusion les conditions requises pour que le discours religieux retrouve une pertinence dans la culture actuelle.

2. La liberté dans la compréhension actuelle de soi.

2.1 *Les discours sur la liberté.*

Il est possible d'aborder la question de la liberté à trois niveaux différents, qui ont chacun leur type propre de discours⁹. Une brève énumération nous permettra de mieux distinguer le niveau auquel nous allons nous intéresser.

Le premier discours est descriptif. C'est le niveau du langage ordinaire, où l'action dite «libre» apparaît comme une action voulue par un agent responsable. Pour cette philosophie, la liberté n'est pas une sorte d'entité, mais plutôt un caractère attaché à certaines actions humaines et que l'adjectif «libre» qualifie. Une analyse de ces actes effectuée à l'aide d'une grille praxéologique (qui fait quoi, où, quand, pourquoi, comment) fait ressortir la constellation sémantique de termes tels que «intention» et «mobile», «fin», «projet», «décision» et «agent responsable». Une action libre, c'est donc une action pleinement voulue, c'est-à-dire motivée, projetée et décidée par un agent à qui l'on peut dès lors imputer l'acte¹⁰.

Une analyse descriptive du moi se déterminant dans l'acte libre (la volonté autonome dans le langage kantien, ou mieux, la personne, car c'est elle, en fait, l'agent

9. Cette typologie vient de P. Ricoeur dans l'article «Liberté» de l'*Encyclopædia Universalis*, Paris, S.A., 1980, p. 979-985.

10. Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* I. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950.

responsable), fera ressortir pour sa part quatre aspects principaux: préférence, but, pouvoir et persévérance¹¹.

La *préférence* est la capacité d'évaluer les buts et les actions requises pour atteindre ceux-ci. Appelée souvent «libre-arbitre», la préférence est le choix d'un être conscient de soi optant entre plusieurs alternatives sur la base d'une norme reconnue, ce qui implique que l'objet choisi est de fait considéré comme bon ou correct. Cette norme indique la ou les valeurs auxquelles la personne cherche à demeurer fidèle en se déterminant elle-même. Le *but* est la fin que la personne a en vue lorsqu'elle choisit. Il peut être à plus ou moins long terme. Le *pouvoir* est l'effort que le sujet est capable de fournir pour accomplir l'acte voulu. Le dernier aspect, la *persévérance*, porte plus sur la personne que sur l'action. C'est le «conatus essendi» de Spinoza, le désir d'être qui pousse la personne à se réaliser. Kant parle pour sa part du «caractère» pour qualifier le principe unique à la source de l'ensemble de nos actes libres¹². Pour lui, chacun de nous a déterminé son caractère une fois pour toutes, et en dehors du temps. Notre liberté est ainsi fondée sur ce qu'on appelle aujourd'hui une «option fondamentale», et chacun de nos actes est l'effort actuel pour réaliser notre liberté en fidélité et en continuité avec ce caractère (bon ou mauvais) que nous nous sommes donnés¹³. Retenons de ce niveau spécialement l'idée que le Moi est un procès en devenir, pour lequel la liberté est un acte continu.

11. J'emprunte cette description à John E. Smith, «Freedom as Self-Determination», dans Leroy S. Rouser (ed), *On Freedom*, p. 89-95.

12. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. de Fr. Picavet, Paris, PUF, 1971, p. 104-106.

13. On trouve dans les classiques des personnages comme Socrate, Antigone ou Don Juan qui illustrent cette détermination. Ainsi quand le Commandeur invite Don Juan à changer sa vie de débauche et qu'il lui demande pour la dernière fois: «Décide», Don Juan répond: «J'ai déjà décidé. Je ne changerai pas.»

Si utile soit-elle, cette description phénoménologique et linguistique ne nous révèle qu'une facette de l'acte libre, en tant qu'action voulue par une personne consciente de soi. Elle appelle un *second niveau de réflexion*, celui de la réflexion *morale et politique*, où la *liberté sensée* est saisie cette fois comme cette valeur dont les exigences impératives poussent les humains à se donner des institutions et à se reconnaître des droits mutuels. Dans le passage de la moralité subjective à la liberté objective, la liberté se crée comme une seconde nature ainsi que l'exprime ce texte capital de Hegel: «Le domaine du droit est le spirituel en général; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.»¹⁴

Cette insistance de Hegel sur la *liberté réalisée* est ce qui le distingue des philosophes de la volonté ou de l'intention qui confondent, selon lui, la vraie liberté de l'esprit avec le libre-arbitre, «moyenne que la réflexion introduit entre la volonté simplement déterminée par les instincts naturels et la volonté libre en soi et pour soi»¹⁵, libre-arbitre qui n'est que «la volonté en tant que contradiction»¹⁶. La liberté réalisée exige cependant plus que la liberté intérieure de la personne, laquelle est souvent arbitraire. La volonté solitaire doit se mettre d'accord avec d'autres volontés pour qu'il y ait véritablement une nouvelle substance commune, objective. C'est dans le contrat que Hegel voit le point de départ de cette réalisa-

14. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940 (Idées 28), #4, p. 57.

15. *Idem*, #15, p. 67.

16. *Idem*, #15, p. 68.

tion de la liberté qui trouvera son sommet dans les institutions de la famille, de la société civile et de l'État. Le fait que les volontés libres reconnaissent des normes communes libère de l'arbitrarité et permet la création de cet empire rationnel où règne l'universel particularisé par chaque liberté réelle, effective.

Si l'État était pour Hegel le lieu concret de réalisation de la liberté, il est apparu par la suite que l'État pouvait devenir également une totalité oppressive et aliénante. Le problème de la relation entre la liberté individuelle et l'État se pose donc encore aujourd'hui¹⁷, avec cette grande différence toutefois que la reconnaissance d'un principe d'ordre nécessaire pour qu'il y ait accord des volontés demeure acquis. La grande méditation de Hegel sur la liberté permet de comprendre que la bonne volonté subjective n'est pas une liberté réelle tant qu'elle ne dispose pas des institutions sociales et politiques pour se réaliser. C'est pourquoi il importe de retenir de ce second niveau que la raison qui se veut elle-même aspire à se donner une réalité conforme à sa liberté; elle devient pratique dès lors qu'elle cherche non seulement à penser, mais surtout à transformer le monde.

Le troisième niveau procède d'une *réflexion fondamentale* sur la réalité elle-même dans sa constitution ontologique. La question ne porte plus sur la façon de réaliser la liberté dans le monde ou sur les obstacles inhérents à toute entreprise de libération. C'est la réalité dans son ensemble qui est questionnée afin de déterminer non seulement si la liberté est possible, mais encore comment elle est possible au sein d'une telle réalité. Des notions telles que «causalité», «contingence», «nécessité», «déterminisme», occupent ce discours ontologique.

17. Cf. F. Bergmann, «Freedom and the State», dans Leroy S. Rouner (ed), *On Freedom*, p. 96-107.

S'il y a plusieurs modes d'être, il importe de caractériser ce mode spécifique qu'est le mode d'être libre, et la tâche que le discours métaphysique se propose consiste à le développer en lien avec les deux discours précédents. Voyons comment ce discours se présente dans la pensée actuelle.

2.2 Liberté et métaphysique.

Le discours ontologique s'intéresse à la notion d'être libre sous un angle particulier: quel est cet «être» qui sous-tend l'acte libre? La pensée du fond ou du fondement de l'acte libre cherche à enraciner l'éthique d'une telle action dans la profondeur — ou la hauteur — d'où elle émerge. Cela est particulièrement clair chez certains auteurs que nous avons retenus: Kant, Schelling relu par Heidegger, et Levinas, sans oublier les philosophes du soupçon qui doivent toujours être présents à la pensée.

2.2.1 La liberté critique chez Kant

L'étude ontologique de la liberté commence par la constatation des limites et des conditions de cette liberté au sein de l'univers. Quelle est la constitution du monde et de cet existant particulier qu'est l'homme? La réponse à ces questions exige une réflexion première sur les conditions de possibilité de la connaissance humaine. Que puis-je savoir? Il revient à Kant d'avoir posé la question de la liberté en rapport avec la question de la raison, car le principe de l'autonomie de la raison va de pair avec l'examen critique de ses possibilités¹⁸. L'acceptation du soupçon cartésien ne lui révèle-t-il pas que la raison «se

18. La liberté chez Kant est un concept complexe. Cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969 (3e éd.), chap. V. «Sous un seul nom, il y a bien là, semble-t-il, deux espèces de liberté radicalement différentes.» (p. 368)

perd facilement au delà de ses limites, parmi des objets inaccessibles ou des concepts tout à fait contradictoires»¹⁹?

La philosophie de Kant est par excellence une philosophie de la finitude, ou mieux, une philosophie de la limite²⁰. Sa philosophie transcendantale s'appuie sur une méthode critique qui, après avoir précisé l'étendue de la connaissance humaine, dégage la tâche pratique confiée à la volonté libre pour se déterminer de façon autonome.

Cherchant le fondement même de l'homme, Kant va le trouver dans l'autonomie de la raison qu'il analysera sous deux aspects: la raison pure ou spéculative et la raison pratique. La raison est toutefois une dans ses divers usages, car «il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point théorique ou pratique, juge d'après des principes *a priori*» (CRPr,130). Or, c'est la raison pratique qui a la primauté sur la première, «puisque'en définitive tout intérêt est pratique et que l'intérêt même de la raison spéculative n'est que conditionné et qu'il est seulement complet dans l'usage pratique» (CRPr,131). Le principe de l'autonomie ne se révèle donc fondateur que de l'usage pratique de cette unique raison, ce qui revient finalement à reconnaître son caractère spécifiquement éthique²¹. Cette prédominance de l'éthique amène Kant à tenter une critique de la raison pratique, puisque c'est dans cet usage seulement de la raison que l'homme peut espérer étendre ses connaissances pratiques conformes au principe de l'autonomie de la volonté (CRPr,50-58), la-

19. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 13. Nous désignerons désormais cet ouvrage par les initiales: CRPr.

20. C'est sous cet angle que P. Ricoeur analyse la philosophie de Kant. Cf. «La liberté selon l'espérance», dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415.

21. Cf. J.-P. Kervegan, «Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1990). p. 37-55.

quelle extension permettra de connaître quelle action il me faut concrètement poser pour réaliser mon être. Kant vient ainsi de franchir un pas décisif par rapport à Descartes en reconnaissant que l'essence véritable du «moi» n'est pas «je pense», mais «j'agis», je me donne à moi-même une loi à partir de mon propre fond essentiel.

Si la nécessité existe dans le monde des phénomènes (la *Critique de la raison pure* en a analysé les conditions et les conséquences), il importe donc de savoir s'il existe aussi un espace où la liberté peut se déployer. Mais, en fait, qu'est-ce que la liberté? Est-il possible de savoir ce que contient un tel concept? Non, dit Kant. «Le concept de la liberté est la pierre d'achoppement de tous les *empiristes*, mais aussi la clé des principes pratiques les plus sublimes pour les moralistes *critiques*, qui comprennent par là la nécessité de procéder *rationnellement*» (CRPr,5-6). Cette affirmation se comprend aisément, du fait que la critique a montré que la liberté est une idée transcendante produite par la raison pure. Comme idée, nous pouvons la définir ainsi: «La faculté de commencer de *soi-même* un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps.»²² Étant donné qu'il est impossible de tirer de l'expérience sensible un tel concept, il faut admettre qu'il s'agit d'une idée transcendante pure, qui s'accorderait théoriquement avec la loi générale de la nécessité naturelle (CRP,397), mais dont le savoir théorique est inaccessible pour nous qui ne possédons pas une intuition intellectuelle divine. On ne peut donc *ni démontrer spéculativement la réalité de la liberté, ni même prouver sa possibilité* (CPR,407).

Un savoir aussi limité reçoit toutefois un traitement tout à fait différent dans l'usage pratique de la raison, où

22. *Critique de la raison pure*, trad. fr. de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1968 (6e éd.), p. 394. Nous désignerons désormais cet ouvrage par les initiales CRP.

la loi morale en moi est un fait indéniable, empirique (CRPr,31). Or la liberté de la volonté est la condition de possibilité de cette loi. Kant en conclut donc que la réalité de la liberté se trouve par le fait même démontrée et qu'elle forme dès lors «la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative. Tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité) se rattachent à se concept et acquièrent avec lui et par lui, de la consistance et de la réalité objective» (CRPr,1-2). Il est important de saisir ce rapport dialectique entre la liberté et la Loi. Pour Kant, la liberté est première tout en n'étant connue que par la médiation de la Loi, comme il le précise dans une note: «je rappellerai seulement, dit-il, que la liberté est sans doute la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté» (CRPr,2,n.2).

C'est donc en faisant concrètement l'expérience de la loi morale, et de mes échecs à suivre ses impératifs, que je découvre la réalité de ma liberté, laquelle n'a rien à voir avec une prétendue liberté psychologique (CRPr,5). La *causalité par liberté* crée une *nécessité rationnelle autonome*, car son mobile n'est pas un objet, si noble soit-il (Dieu, le bonheur, le prochain), mais l'obéissance au devoir déterminé à partir de la forme même de la loi qui invite à universaliser sa maxime d'agir de manière à rendre humain tout acte. «Que dans l'ordre des fins, l'homme (et avec lui tout être raisonnable) soit *une fin en soi*, c'est-à-dire qu'il ne puisse jamais être employé par personne (même pas par Dieu) simplement comme moyen sans être en même temps une fin pour lui-même; que par conséquent, l'*humanité* dans notre personne doive nous être *sacrée* pour nous-mêmes, c'est ce qui va de soi» (CRPr,141). L'éthique de Kant n'est pas subjective, comme on le croit souvent à tort, mais elle est intersubjective, en ce sens qu'elle lie la moralité à la raison commune à tous les être libres (CRPr,43). La liberté

postulée par Kant est cette manière d'exister libre parmi d'autres libertés.

Que deviennent l'idée de Dieu et de la religion dans cette philosophie humaniste et personnaliste? Kant les considère comme des postulats de la raison pure pratique. Elles se déduisent de son système sans s'imposer comme une nécessité spéculative analogue à la déduction cartésienne de l'existence de Dieu; celui-ci devenait nécessaire pour garantir la vérité de mes pensées. Pour Kant, il est «moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu» (CRPr,135). Toutefois Kant s'empresse d'ajouter que Dieu ne peut plus s'entendre dans son système comme «*un fondement de toute obligation en général*» (CRPr,135), puisque ce fondement repose exclusivement sur l'autonomie de la volonté. Il me faut donc poursuivre le souverain Bien et me rendre digne du bonheur (CRPr,139) que je ne puis qu'espérer. Kant prétend que son système s'accorde parfaitement avec la religion, spécialement le christianisme dont il retient surtout l'idée que l'exigence de sainteté «ne laisse à la créature qu'un progrès à l'infini; mais aussi par là même, la créature est autorisée à espérer une durée s'étendant à l'infini» (CRPr,137-138). Il est clair néanmoins que la religion ne doit jamais devenir une fin en soi et que sa finalité consiste dans le service de la promotion de l'humain²³.

Que retenir de la vision kantienne de la liberté pour notre questionnement? Cette idée que la liberté est *limitée par la raison* dans son usage théorique, mais que cette limite ne l'empêche pas de se réaliser, à moins, bien sûr, de vouloir fonder le comportement moral sur le savoir spéculatif. La raison pratique ouvre au sujet transcendantal «vide» (il n'est qu'une condition de possibilité) la

23. *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. fr. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, p. 221.

tâche de se positionner dans le temps pour se réaliser comme personne. Tout en étant *faillible*, car marqué par le *mal radical*²⁴, le sujet kantien est orienté vers l'avenir, vers un monde à humaniser, sans avoir besoin d'un Dieu consolateur pour donner sens à son existence. Il lui suffit d'agir moralement conformément à sa raison critique et c'est alors qu'au cœur de cet agir peut surgir l'espace de la foi, une foi anthropologique avant d'être religieuse. Kant en était tellement convaincu qu'il avoue avoir dû «abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*»²⁵. Ajoutons que la liberté est aussi conditionnée par une autre limite: celle du *pouvoir de la volonté*, lorsqu'elle découvre non seulement qu'elle ne connaît pas l'origine de la liberté mauvaise, mais qu'elle ne peut pas toujours réaliser le bien qu'elle voudrait. La liberté est en quelque sorte «prédéterminée», pour cette raison que chaque action est déterminée par des représentations ou d'autres causes qui reposent dans le passé et qui ne se trouvent plus en notre pouvoir au moment de l'action. La liberté découvre ainsi une *non-liberté intérieure* dont elle ne peut qu'*espérer* être délivrée un jour.

Pour éviter tout moralisme, la certitude morale a néanmoins besoin d'une réflexion plus profonde sur l'essence du fondement humain. D'où provient finalement la liberté, raison d'être de la loi morale? Peut-on se contenter de dire que c'est «le problème le plus insoluble à la raison

24. L'essai de Kant sur le mal radical a souvent été interprété dans un sens pessimiste («Essai sur le mal radical», dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1968). «Ce que l'*Essai sur le mal radical* nous apprend en effet sur la liberté, c'est que ce même pouvoir, que le devoir nous impute, est en réalité un non-pouvoir; le «penchant au mal» est devenu «nature mauvaise», bien que pourtant le mal ne soit qu'une manière d'être de la liberté qui lui vient de la liberté. La liberté a dès toujours mal choisi» (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 413).

25. Cet aveu se trouve dans la Préface de la seconde édition (1787) de la *Critique de la raison pure*, p. 24.

spéculative» (CRPr,29)? Et le mal, qui est inhérent à l'expérience de la liberté et qui est toujours «déjà-là», d'où provient-il? Ces difficultés traditionnelles sont tirées des rapports de la liberté avec l'existence d'un Dieu conçu comme cause première. Kant soutient avoir trouvé une solution valable en réservant la création divine au monde nouménal et en situant l'homme à la fois dans le monde nouménal (où il est soustrait au temps) et dans le monde des phénomènes où s'exerce sa causalité (CRPr,107-110). Cela signifie que l'essence intelligible de l'homme est en dehors de toute connexion causale, comme en dehors et au-delà du temps. L'acte libre jaillirait donc immédiatement de l'essence intelligible de l'homme²⁶. Mais alors l'homme pose-t-il le temps ou est-il posé par lui? La liberté intemporelle serait-elle ce qui est finalement destiné «à prendre temps»? Par ailleurs, quelle importance faut-il accorder à cette idée de la création par causalité que Kant a reçu sans critique de la théologie de son temps? Telles sont, entre autres, les questions auxquelles s'attaqueront les successeurs de Kant.

2.2.2 *La liberté du bien et du mal chez Schelling*

Les grands idéalistes allemands, successeurs de Kant, partagent tous la même préoccupation: donner à la philosophie un fondement absolu. Ils vont le trouver dans la conception kantienne du concept pensé jusqu'au bout. Et ce que Kant refusait, à savoir l'intuition intellectuelle de l'Absolu, ils le prendront comme point de départ d'une réflexion intellectuelle immanente au processus divin. La philosophie devient dès lors *savoir de l'Absolu*, savoir au sein duquel l'Absolu — ni «sujet» ni «objet» — advient à soi-même.

26. Sur ces problèmes kantien, voir l'excellente introduction de F. Alquié à la *Critique de la raison pratique*, p. VII-XXXIV.

En même temps que Fichte et Hegel, Schelling développe durant sa longue carrière le système de l'idéalisme transcendantal²⁷. Pour lui, l'exigence du système est inhérente à la pensée, comme Kant l'a démontré dans ses *Critiques* sans toutefois donner au système un fondement assuré, ce qui rend donc le résultat d'emblée problématique. Schelling est convaincu, d'une part, qu'il faut un système, c'est-à-dire un savoir articulé et cohérent sur la totalité dans son ensemble, et, d'autre part, qu'il faut un *système de la liberté*, puisque la liberté est le concept central de la pensée. Il en donnera des jalons dans ses *Recherches sur la liberté humaine* (1809) et il consacra les quarante-cinq années suivantes (sa «dernière» philosophie) à la fondation et à l'édification d'une œuvre structurée autour de ce système de la liberté. Il percevra au fur et à mesure de ses méditations silencieuses (il ne publia pratiquement plus rien de son vivant) des difficultés internes tellement grandes que finalement le projet «échoua». Cet échec n'a d'ailleurs rien de négatif. Selon Heidegger qui connut le même sort après *L'Être et le Temps*, toute philosophie annonciatrice d'un nouveau commencement doit nécessairement «échouer»... ²⁸

Pour comprendre la nouvelle problématique esquissée dans les *Recherches*, il importe de rappeler brièvement le parcours intellectuel suivi par le «premier» Schelling²⁹. Il faut remonter au *Stift* (séminaire protestant préparant au doctorat en théologie) de Tübingen pour saisir le projet

27. La pensée de Schelling est complexe. On consultera X. Tiliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, 2 tomes et J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.

28. M., HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. fr. de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 17.

29. Cf. l'introduction de Marc Richir aux *Recherches sur la liberté humaine*, trad. fr. de M. Richir, Paris, Payot, 1977, p. 42-73.

social qui unit des hommes comme Höderlin, Hegel, Schelling, Sinclair. Ces étudiants veulent transformer la culture. Tournés vers un idéal humanitaire d'éducation morale, ils se rallient autour de mots d'ordre comme «Église invisible», «Royaume de Dieu», etc³⁰. La fameuse «querelle du panthéisme» déclenchée par le livre de Jacobi sur Spinoza donne à Schelling l'occasion de réfléchir sur l'importance politique et religieuse de la question des rapports entre l'Absolu et le créé. Dès lors, toute philosophie devient pour lui pratique et la métaphysique se trouve réduite à la morale, c'est-à-dire un système dont le premier postulat est l'affirmation de la liberté subjective d'où surgit la création d'un monde hors du néant. On comprend le sens de la question qu'il se pose en 1796: «Pour un être moral, quelle doit être la conformation du monde?»³¹ Il construira par la suite tout un système de la nature, étendant la liberté à la nature qu'il voit comme un dynamisme en devenir perpétuel. Son idéal de bâtir une véritable «religion philosophique» apte à créer l'unité et l'égalité des esprits l'amènera enfin à produire une sorte d'ontothéologie-théogonie que l'on rencontre dans les *Recherches* et qui se déploiera plus tard dans les *Âges du monde*.

La question centrale des *Recherches* n'est plus l'opposition entre «nature et liberté» que Kant avait tant méditée, mais «l'opposition supérieure ou plutôt l'opposition proprement dite, celle de la nécessité et de la liberté, avec laquelle seul entre en considération le centre le plus intime de la philosophie», comme il le dit dans son avant-propos³². Pour Schelling, il est nécessaire de scruter à

30. Cf. M. Richir, o.c., p. 45.

31. Cité par M. Richir, o.c., p. 58.

32. *Recherches sur la liberté humaine*, p. 77. Nous désignerons désormais cet ouvrage par les initiales: Re.

nouveau l'essence de la liberté humaine, parce qu'il s'agit de «l'un des centres dominants du système» (Re,81) et que l'essence de l'homme ne peut se déterminer qu'à partir de ce centre. Son traité se propose de montrer la connexion de la liberté humaine avec l'ensemble de la vision systématique du monde. À ceux qui prétendent que «ce système ne peut jamais parvenir à la vue de l'entendement humain» (Re,82), Schelling rétorque que le philosophe est en consonance avec le principe divin: il «comprend avec le divin qui est en lui le dieu qui est hors de lui»³³. L'intuition intellectuelle de l'Absolu permettra donc de pousser ces recherches jusqu'au fondement même d'où jaillit la liberté humaine. La méditation de ce lourd et puissant traité (c'est de la «grande» métaphysique) nous fait découvrir que la liberté n'est pas le bien propre de l'homme; elle n'est pas non plus une simple propriété de l'homme. La liberté est une détermination de l'être lui-même et l'homme est plutôt le bien propre de la liberté dans laquelle il *est* et devient ce qu'il *est*³⁴. La réflexion sur l'essence de la liberté humaine devient la médiation centrale *par laquelle l'homme comprend son essence et situe son destin face à l'Absolu*. Essayons de résumer en gros le cheminement de la pensée de Schelling dans ses si profondes *Recherches*.

L'introduction du traité³⁵ commence par une longue discussion critique sur la question de la possibilité du système de la liberté. Le seul système rationnel possible

33. Re, 82. Cette prétention de pouvoir se placer dans une perspective descendante à partir de l'absolu constitue le cœur de la position idéaliste.

34. Cette explication vient de Heidegger, dont le commentaire des *Recherches* est indispensable (Schelling, p. 26). On trouve un bon résumé du traité dans la thèse de E. Brito, *La création chez Schelling*, Leuven, University Press, 1987, p. 131-161.

35. Selon Heidegger, cette introduction va de la page 84 à la page 104 (Schelling, p. 35).

est le panthéisme. Or le panthéisme, prétend Jacobi, est un fatalisme, incompatible par conséquent avec la liberté. Schelling réfute cette allégation de la façon suivante. Le panthéisme soulève la question centrale du déploiement essentiel de l'être. Il affirme à bon droit que «Dieu est tout», et qu'il est *immanent* à la création. Toutefois le «est» reliant Dieu au tout doit être compris de façon dialectique au sein d'une saine philosophie de l'identité. Le principe d'identité n'énonce pas une unité qui, tournant dans le cercle de l'uniformité ou de la «pareillette», serait statique et privée de vie. Il considère plutôt qu'il y a une identité au fond de toute proposition, que toutes les oppositions ne peuvent exister que sur une identité fondamentale. Le véritable concept de l'identité consiste à nier les différences qu'elle rend possibles et qui fonde la possibilité de ce divers. Dire, par exemple, que «le bien est le mal» revient à affirmer la présence du bien au cœur du mal. Il faut donc comprendre le «est» de façon productive, c'est-à-dire dialectique.

Or le principe de raison ou de fondement est, selon Schelling, une loi tout aussi originaire que celle de l'identité. «L'éternel doit donc aussi être raison, immédiatement» (Re,91). Ce dont il est raison dépend radicalement de lui. «Mais la dépendance ne supprime pas l'autonomie ni la liberté» (Re,91). Car le lien de dépendance qui unit les êtres à Dieu n'est pas une consécution mécanique, ni une émanation, mais «une auto-révélation de Dieu» (Re,92) dans l'autre. Le fondement créateur pose un être dépendant-indépendant de lui, de sorte que le concept d'une absoluité dérivée n'est nullement contradictoire et doit même être considéré comme le concept central de toute la philosophie. Le panthéisme bien compris affirmant que «Dieu est l'homme» exige ainsi l'affirmation de la liberté humaine, du moins la liberté formelle. L'erreur de Spinoza consiste à considérer Dieu et la réalité comme des choses, alors que Schelling propose de les voir comme volonté. «Il n'y a, dans la dernière et suprême instance,

absolument aucun autre être que le vouloir. Vouloir est être originaire [Urseyn]» (Re,93). Le vouloir est l'essence primordiale de l'être.

En considérant l'être comme liberté, vouloir, on n'a pas encore spécifié ce qui caractérise la liberté proprement humaine. Il s'agit d'un concept général tout aussi imprécis que la liberté formelle de l'idéalisme kantien. Il faut passer, dit Schelling, d'un concept général ou formel à un concept réel de la liberté humaine. «Mais le concept réel et vivant est qu'elle est un pouvoir du Bien et du Mal» (Re,98). *La question de l'essence de la liberté humaine se déplace en direction de la question de la possibilité et de la réalité du mal en l'homme.* La doctrine de la liberté rencontre ici, avoue-t-il, sa plus profonde difficulté qu'aucun système n'a jamais réussi à surmonter (Re,98). L'idéalisme comprend la liberté comme auto-détermination de la volonté bonne, mais le mal lui reste extérieur. Schelling comprend pour sa part la liberté comme un *pouvoir du bien et du mal*. Toutes les solutions destinées à concilier le mal avec le système panthéiste sont insuffisantes: ou bien elles rendent Dieu complice du mal, ou bien elles le déchargent complètement en rendant l'homme responsable du mal, ou bien elles font du mal un simple défaut, un manque d'être. À moins de rendre Dieu responsable du mal, il faut que la liberté ait «une racine indépendante de Dieu» (Re,100) tout en étant fondée en Dieu lui-même, sinon on se réfugie dans cette solution facile qu'est le dualisme. Que conclure, sinon qu'il faut ni plus ni moins *repenser Dieu* et cesser de le voir comme une abstraction ou un simple fondement moral. Dieu est quelque chose de plus réel. Il a en soi «des forces de mouvement tout autres et bien plus vivantes que celles que lui attribue l'indigente subtilité des idéalistes abstraits» (Re,103). La suite du traité analysera ces forces de mouvement où se fonde le mal.

La partie principale des *Recherches* développe une rigoureuse métaphysique du mal. Il s'agit en premier lieu

d'éclaircir la possibilité intrinsèque du mal. Pour y parvenir, Schelling prend comme point de départ une distinction fondamentale établie dans la philosophie de la nature de son temps: «La distinction entre l'essence pour autant qu'elle existe et l'essence pour autant qu'elle est simplement fondement de l'existence» (Re,104). Le *fond*, c'est la base, l'assise, le non-rationnel. *L'existence*, c'est ici le mouvement qui pousse l'essence à sortir de soi-même et à se manifester dans cette procession, c'est le sujet en acte. Cette distinction entre le fond et l'existence se trouve en Dieu lui-même. Dieu est *causa sui*, en ce sens qu'il a en lui-même le fondement de son existence. Mais alors que les philosophes ne font qu'admettre cette affirmation, il faut donner à ce fondement toute sa réalité: il est la nature en Dieu, le fondement de son existence. «Ce fondement de son existence, que Dieu a en soi, n'est pas Dieu considéré absolument, c'est-à-dire pour autant qu'il existe...; il est la *nature*-en Dieu; une essence qui est à la vérité inséparable de lui, mais pourtant différente de lui» (Re,105). Il y a donc un devenir éternel en Dieu, un mouvement réciproque entre le fond et l'existence d'où procède la création. Autrement dit, les êtres créés ont leur fondement dans ce qui, en Dieu, n'est pas Dieu lui-même, mais constitue le fondement de son existence. Ce fondement mystérieux, la base qui n'éclôt jamais et ne vient jamais à la lumière, c'est «la nostalgie que ressent l'Un éternel de s'enfanter soi-même» (Re,106-107). Cette essence désirante est désir d'unité, car elle veut enfanter Dieu; elle est aussi volonté d'entendement, car elle est chaotique en elle-même. Même après l'éternelle création du monde, elle demeure là, dans les ténèbres du fond. Telle est la réalité fondamentale qui demeure sous-jacente au devenir de tous les êtres. Toute naissance est naissance des ténèbres à la lumière, et si l'homme aspire de toutes ses forces à la lumière, c'est parce qu'il a conscience de la nuit profonde d'où il a été élevé à l'existence.

L'éternel engendrement divin est lui-même passage du fond désirant à la représentation réflexive par laquelle Dieu se regarde dans son image. À travers ce mouvement, Dieu ne se réalise encore qu'en lui-même. Cette représentation est en même temps *l'entendement* (le mot de la nostalgie) et *l'esprit* éternel qui sent en soi le verbe en même temps que la nostalgie. Mis en mouvement par *l'Amour* qu'il est lui-même, l'esprit énonce le Verbe, en sorte que l'entendement lié au désir originaire devient la volonté créatrice qui donne forme à la nature initialement sans règle³⁶. Le travail de création éternelle est un double mouvement. Le verbe imprimé dans la nature opère une séparation des forces, car c'est seulement ainsi qu'il peut déployer l'unité retenue inconsciemment. Mais le désir, éveillé par l'entendement, s'efforce maintenant de retenir l'éclair de vie saisi en elle, et de s'enfermer en lui-même pour que demeure toujours un fond. C'est au cœur de ce mouvement où le fond illuminé s'ouvre en clairière et cherche ensuite à revenir en soi que s'effectue le passage à l'être singulier. Le processus de création est une transfiguration lumineuse à chaque fois nouvelle du principe primitivement obscur. Le lien vivant qui surgit à partir de la profondeur du fond et qui unit ainsi le fond et l'existence, c'est *l'âme* comme centre des forces.

Il en résulte qu'il faut distinguer en chaque être un *double principe*. Le premier principe est celui par lequel les êtres sont séparés de Dieu, dans ce sens qu'ils sont simplement au sein du fond divin. Ce principe inconscient, obscur, constitue *la volonté propre de la créature* et c'est lui qui donne à chaque être son ipséité, son soi. Le second principe est l'entendement en tant que *volonté universelle* lumineuse. Au sein de la nature, la volonté particulière se soumet à la volonté universelle et se met

36. Cf Heidegger, *Schelling*, p. 204-237.

au service de l'espèce. Mais lorsque le principe ténébreux est transfiguré en lumière grâce à la séparation progressive de toutes les forces, nous avons l'esprit, union de la volonté propre qui veut l'ipséité et de la volonté universelle.

Seul l'homme a ce privilège d'être esprit. «En lui est l'abîme le plus profond et le ciel le plus élevé, c'est-à-dire les deux centres» (Re, 111). En Dieu, les deux principes sont indéfectiblement liés. Le fondement est éternellement soumis au principe lumineux. Mais ce lien est libre, divisible en l'homme: c'est ce qui fait la possibilité du mal. L'homme est cet être qui doit son ipséité à ce vouloir obscur enraciné dans le fond et qui peut, parce qu'il est esprit, se réaliser en dehors du centre où ce soi trouvait l'équilibre de ses forces. Le mal se fonde ainsi dans le fond indépendant de Dieu d'où a jailli l'ipséité de l'esprit créé qui s'est substitué ensuite à la volonté d'amour universel. Le *mal* n'est donc pas dans la volonté d'être soi ni dans la finitude comme telle, mais dans *la finitude centrée sur elle-même*. Autrement dit, il y a dans le mal quelque chose de positif — la volonté d'ipséité — qui devient «malicieux» lorsque cette volonté particulière se détache, renverse les principes et se pose faussement comme centre spirituel extérieur à l'unité du fond et de l'existence.

Si la dissociabilité des principes explique la possibilité du mal, elle n'explique pas comment le mal a pu brusquement sortir de la création comme principe général partout opposé au bien³⁷. La réalité effective du mal a une signification: elle montre que *rien ne peut se manifester que dans son contraire* et que l'homme, en tant qu'esprit créé, ne peut rester dans l'indécision. De même que le mal a été nécessaire à la révélation de Dieu comme Amour

37. Schelling aborde ce point à la page 121. Cf le commentaire de Heidegger, *Schelling*, p. 240-252.

unifiant, ainsi le mal comme pouvoir de dissociation a besoin de devenir effectif pour que le Bien devienne, lui aussi, effectif. Autant dire que, dans la création, il ne peut y avoir que du bien et du mal. Pour que l'homme passe de son indécision foncière à la décision existentielle, il faut qu'il y ait un fondement général de la tentation au Mal, «ne serait-ce que pour rendre vivants les deux principes en lui, c'est-à-dire pour le rendre conscient d'eux» (Re,121).

Ce penchant universel pour le Mal ne vient ni d'un principe mauvais ni d'un esprit créé déchu (le diable); il s'enracine dans les deux volontés principielles, la volonté du fondement et la volonté d'amour, dont le redoutable pouvoir de scission appartient à l'homme. La volonté du fond «irrite, déjà dans la première création, la volonté propre de la créature, afin que — dès lors que l'esprit s'entrouve en tant que volonté de l'amour — celui-ci trouve un élément qui lui résiste et en lequel il puisse se rendre effectivement réel» (Re,123). Notons que les deux volontés sont en fait une seule et même volonté double, jusqu'à ce que l'ipséité se retourne finalement contre l'amour. Le spectacle de la nature révèle comment cette excitation initiale conduit à la particularisation, aboutissant à la naissance de l'esprit où apparaît un second principe des ténèbres. «Ce principe est justement l'esprit du Mal éveillé dans la création par l'irritation du fondement naturel obscur» (Re,124), auquel l'esprit de l'amour oppose maintenant un idéal supérieur. De même que l'ipséité s'est appropriée le verbe lorsqu'elle s'est posée contre l'amour, de même le Verbe, prononcé dans le monde, doit assumer l'ipséité et devenir lui-même personnel. Ceci se produit dans la Révélation, qui comporte, selon Schelling, les mêmes étapes que la première manifestation de la nature, avec cette différence capitale que la manifestation du Mal et de l'Amour se produit maintenant dans le royaume de l'Histoire universelle (Re,125). Ainsi, le penchant universel au mal provient de l'attrac-

tion du fond éveillée dès le début de la révélation de Dieu. Il se communique à l'homme au début de son existence, sans aliéner pour autant la liberté humaine.

L'attraction permanente que le mal exerce sur l'homme l'amène à faire passer le *pouvoir* qu'il détient inconsciemment à un *vouloir concret*. Et c'est là que sa liberté se révèle vraiment. La liberté n'est pas seulement la capacité de vouloir l'une ou l'autre chose de façon arbitraire. Elle est la capacité de s'auto-déterminer, de se poser comme être singulier. Or ce pouvoir suit immédiatement de l'essence intelligible de l'homme, laquelle ne peut être déterminée de l'extérieur, «car est libre ce qui n'agit que conformément à la loi de sa propre essence»³⁸. Il s'ensuit donc que nécessité ontologique et liberté ne font qu'un et cette nécessité n'est rien d'autre que la liberté humaine. Mais alors on doit admettre que la décision propre par laquelle l'homme se détermine soi-même en vue de soi-même n'est pas temporelle: elle surgit en dehors du temps et coïncide avec la première création (Re, 134). En d'autres termes, cela signifie que *chacun de nous est effectivement celui qu'il a toujours été* et chaque action ne fait que révéler cette décision ontologique éternelle.

Faut-il parler alors de *prédestination*? Oui, dit Schelling, à condition de ne pas l'entendre au sens d'un décret divin. C'est tout le contraire: l'homme libre agit comme il a agi éternellement selon son essence. L'homme expérimente concrètement sa liberté lorsqu'il découvre, dans une illumination sur la totalité de son être propre, qu'il doit être en acte celui qu'il est selon son essence. Il découvre alors que sa liberté ne peut être qu'un pouvoir du bien et du mal, car le mal radical contracté dès sa naissance constitue une dimension de son être.

38. Re, 131. Sur le processus de singularisation du mal effectif, voir Heidegger, *Schelling*, p. 263-269.

Le mal se manifeste en l'homme lorsque celui-ci élève son ipséité au rang de volonté universelle et remplace l'amour par «le Dieu retourné»³⁹. Le péché développe alors son emprise sur la créature, dont la volonté ne se concentre plus que sur soi. À l'inverse, la volonté du Bien consiste à accorder consciemment les deux principes et à assujettir le principe ténébreux à la lumière. C'est dans la religiosité bien comprise que cet accord peut se réaliser (Re,139). Le mal est du même coup manifestation du bien, car l'homme conserve, malgré tous ses efforts pour se poser, le désir-passion du fond qui reste présent en lui comme un lointain souvenir. D'où cette souffrance intérieure ressentie par le pécheur.

On comprend maintenant la justesse de cette définition de la liberté humaine comme pouvoir du bien et du mal. Les deux sont indissociables: le bien est le mal, et le mal est le bien, car les deux contribuent à la détermination de soi. Schelling termine ses *Recherches* par une profonde réflexion sur l'auto-révélation de Dieu comme Amour et comme devenir mu essentiellement par l'amour. Dieu permet le mal, il permet à la volonté du fond d'exercer son efficace, afin que l'amour puisse se révéler et tout unifier en vue de la glorification divine. Car le fond primordial, le *fond sans fond* (*Urgrund*) de l'être est *désir amoureux*. L'esprit éternel, dit Schelling, «n'est pas encore le plus élevé; il n'est que l'esprit, c'est-à-dire le souffle de l'amour. Or c'est l'amour qui est le plus élevé. Il est ce qui était là avant même que le fondement et avant que l'existence (comme séparés) ne soient, mais il n'était pas encore en tant qu'amour, mais — comment devons-nous le désigner» (Re,153). La *fin de la création* sera la *parfaite actualisation de Dieu* et la restauration de toutes choses.

39. Re,137. Sur la figure du mal en l'homme, voir Heidegger, *Schelling*, p. 269-273.

L'unité universelle des esprits parfaitement centrés en Dieu sera une unité à la fois différenciée et réunifiée dans le mouvement de l'Amour.

Que conclure de cette vision grandiose de la liberté telle qu'exposée par Schelling dans ses *Recherches sur la liberté humaine*? Il importe de retenir *trois points* principaux. En premier lieu, on constate que Schelling «n'ébranle pas, mais ne fait que renforcer la position fondamentale de Kant sur la question de la liberté»⁴⁰. Il nous apprend que le savoir de la liberté relève de la raison pratique et que la liberté humaine se construit sur une dialectique du bien et du mal où la plénitude du oui est gagnée par la médiation d'une négation sur le non (la scission) initial porté par le désir du fond. Dans ses écrits postérieurs, la conception du rapport au fond évolue d'ailleurs pour devenir de plus en plus positive. Le fondement n'est plus seulement le chaos ténébreux qu'il faut domestiquer, mais le lieu fécond de germination d'où tout recommencement peut jaillir⁴¹. Le Schelling vieillissant devient de plus en plus poète et mystique. Il invite à la créativité, à la joie d'inventer son existence au jour le jour. La méditation de ce pouvoir-être qu'est la liberté l'amènera à dépasser la position transcendantale et même à sortir du système de l'identité⁴². La liberté que s'est donnée Schelling a donc triomphé de tous les systèmes clos et c'est ce qui donne de la valeur à son cheminement intellectuel. Bref, chaque existant est unique et doit réali-

40. Heidegger, *Schelling*, p. 179.

41. Cf. M. Maesschalck, «Liberté et fondement. De l'ontologie à la philosophie politique du fondement», dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989), p. 558.

42. La haute estime de Heidegger à l'égard de ce traité sur la liberté tient surtout à la nouveauté qui s'y annonce. «Schelling lui-même sort du système de l'identité», écrit-il (*Schelling*, p. 172).

ser sa particularité en l'orientant vers l'autre, porté par le dynamisme de l'Amour qui est l'union dans la différence.

En second lieu, on découvre que la liberté humaine s'enracine dans une *indécision* fondamentale qui précède toutes les décisions concrètes. Alors qu'elle est provoquée à l'invention par l'appel du fond, la liberté en travail de création doit se recueillir dans une sorte de ramassement de la temporalité sur elle-même avant de se relancer en ratifiant le don toujours offert de son existence. «On voit combien cette créativité avoisine la dynamique propre au pardon, parce que le pardon, en fait appartient à l'ordre de la créativité: le pardon rend la charité inventive; il renouvelle le rapport à l'histoire.»⁴³ Le temps et l'espace de la liberté humaine se déploient à partir d'un *rapport gracieux au fond divin*, en ce sens que la fond est un feu dévorant dont l'appel généreux invite l'ipséité égoïste à se laisser déterminer par l'amour. Le rapport créateur au fondement est source d'un dynamisme qui brise la répétition de la logique du Même afin de réécrire une histoire imprévisible. La vision hégélienne de l'histoire était ainsi réfutée par Schelling avant même qu'elle ne soit écrite et portée au savoir absolu!

En troisième lieu, la compréhension et la mise en œuvre d'un rapport créateur au fondement conduisent à une philosophie politique incompatible avec tous les totalitarismes étatiques. L'action humaine libre a besoin d'un espace ouvert pour que la communication entre les esprits puisse s'exercer; tout absolu, quel qu'il soit, ne peut qu'empêcher les libertés d'exercer leur créativité comme force historique de changement⁴⁴. En définitive,

43. M. MAESSCHALCK, art. cit., p. 565.

44. Cette philosophie politique du fondement attirera l'attention de plusieurs chercheurs, notamment E. Bloch, J. Moltmann, J. Habermas. Cf. M. Maesschalck, art. cit., p. 566-568.

la philosophie de la liberté inspirée par Schelling appelle une «déconstruction» de tous les systèmes que la philosophie de la différence se donnera pour tâche d'articuler.

2.2.3 Une liberté à hauteur de visage chez Levinas

Le thème de la liberté apparaît continuellement dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. *Difficile liberté*: tel est le titre qu'il a donné d'ailleurs à l'un de ses ouvrages⁴⁵. Parce que ce philosophe contemporain se propose de faire échec à toutes les systématisations au nom d'une rigoureuse pensée de l'*extériorité radicale*, il serait long et fort dangereux de tenter ne fût-ce qu'un résumé de ce discours d'un genre tout à fait particulier. En effet, le dire⁴⁶ de Levinas fait un usage constant de l'*hyperbole*, cette figure de style utilisant «la pratique systématique de l'*excès* dans l'argumentation philosophique»⁴⁷. Un tel usage constitue sans doute la stratégie la plus appropriée pour créer l'*effet de rupture* attaché à l'idée d'extériorité au sens d'une altérité absolue. Toutefois, une écriture aussi parlante, où l'auteur essaie de se rendre continuellement présent pour se défendre⁴⁸, oblige le lecteur à devenir interlocuteur et humain, car Levinas rejoint le «lieu du cœur» par une interpellation radicale sur la question de la liberté *humaine*. Si la liberté est l'acte d'auto-position d'un sujet, à quelle condition cette détermination de soi doit-elle correspondre pour être vraiment humaine?

Cette *interrogation éthique* suppose qu'on s'est donné la liberté de la question et qu'on ne se satisfait pas

45. *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963.

46. Pour Levinas, «le *dit* ne compte pas autant que le *dire* lui-même. Celui-ci m'importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur» (*Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982 (Livre de Poche 4018), p. 33.

47. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 389.

48. Levinas est très conscient du fait qu'une pensée comme la sienne doit toujours se dire et se dédire. D'où le genre littéraire dialogal de ses écrits.

d'une vie endormie sur une fausse quiétude. Dans un article intitulé: «De la déficience sans souci au sens nouveau», il cite en exergue cette phrase de Mikel Dufresne à qui il dédie son texte: «À cette strate où s'opère originellement la symbiose de l'homme et du monde, on décèlerait toujours, balbutiantes et ambiguës, les expressions de cette exigence selon laquelle l'homme est une tâche pour l'homme.»⁴⁹ La déficience humaine fait naître la possibilité d'un *fiasco humain* total, qui provient, selon lui, d'une réduction malheureuse de l'humanité à la tâche d'être. Comme si j'avais le droit de m'imposer parce que j'existe. «Nous nous demandons, dit-il, si l'humain, pensé à partir de l'ontologie comme liberté, comme volonté de puissance... est encore à la mesure de ce qui, dans la déficience humaine, frappe encore l'intelligence moderne.» (DD,83) Comme preuve de cette *faillite de l'intelligence moderne*, il donne deux exemples: la naissance des *totalitarismes* qui aboutiront à une folie comme Auschwitz, et la crise du sens engendrée par la *pensée déconstructionniste* (la dissémination), où il n'y a plus dans le monde qu'un jeu sans joueurs ni enjeu, un jeu arbitraire et irresponsable. «C'est la fin du monde dont les arsenaux nucléaires révèlent l'aspect populaire et angoissant. C'est peut-être jusque-là que mène le fiasco de l'humain» (DD,85).

L'expérience de ce désastre annonce la naissance d'une pensée autre que l'ontologie du Même. Mais pour se convertir à la pensée de l'Autre, de l'Infini, il faut dire adieu à la terre ferme du savoir rationnel et se lancer dans une aventure risquée. *De l'adieu... à-Dieu* (DD,87). Il faut se mettre en état de veille et remettre en question ses certitudes les plus évidentes. Ai-je finalement *le droit*

49. Cet article se retrouve dans le recueil intitulé *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 (2e éd.), p. 77-89. Nous désignerons désormais cet ouvrage par les initiales DD.

*d'être*⁵⁰? Quel est le sens de ma liberté? Le dire de Levinas veut mettre la liberté en question. Il s'agit dès lors d'écouter cet appel prophétique en se laissant porter par le mouvement des vagues que suggère le développement des thèmes chers à ce témoin de l'Autre⁵¹.

La *violence* sous toutes ses formes (intellectuelle, morale, physique) est un fait tellement évident, tellement répandu qu'il oblige à se demander «si l'on n'est pas dupe de la morale»⁵². Ainsi commence la préface de *Totalité et Infini*. Pourquoi se soucier de l'autre quand la violence guerrière suspend la morale, la rend même dérisoire? La politique est fondée sur une raison pour qui domine le concept de *totalité*, concept clé de la philosophie occidentale. La philosophie de l'être — l'ontologie — est une philosophie de la puissance et de l'injustice, car elle donne priorité à l'être sur l'étant. Levinas se propose de renverser cette priorité au nom d'une eschatologie prophétique bien comprise. Loin d'être divination ou fuite en avant, l'eschatologie a ceci de particulier qu'elle met en relation avec l'être par delà la totalité ou l'histoire, relation avec un surplus toujours extérieur à la totalité, «comme si un autre concept — le concept de l'*infini* — devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité» (TI,XI). D'où le titre: *Totalité et Infini*.

50. Il semble que cette question soit celle que médite Levinas en ce moment (*Éthique et Infini*, p. 120).

51. J'emprunte cette image à J. Derrida dont l'essai sur la pensée de Levinas est un excellent commentaire («Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (Point 100), p. 117-228; ici, p. 124, note 1). On consultera aussi l'introduction de A. Peperzak, «Une introduction à la lecture de «Totalité et Infini»», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), p. 191-218.

52. *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. IX. Nous désignons désormais cet ouvrage par les initiales: TI.

La vision eschatologique projette en avant dans un «au-delà» où les êtres se situent hors de l'histoire et face au jugement. Une telle perspective donne du poids à chaque instant, car elle oblige à se décider pendant qu'il est encore temps. L'éthique est l'optique qui prend cette vision spécifique au sérieux. Bien qu'il soit impossible de démontrer les vérités eschatologiques, on peut, à l'aide de la méthode transcendantale, remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la transcendance apparaît dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance sera développé de façon rigoureuse par le terme d'infini. Levinas ne craint pas d'affirmer l'empirisme de sa démarche: «la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence» (TI,XIII), dit-il. Mais au nom de quoi faut-il opposer la vision eschatologique à la pensée de la totalité? Une telle protestation ne vient pas d'un individu anxieux de son salut ou de sa propre particularité. Elle veut prendre la défense de toute subjectivité au nom de l'Autre et elle va montrer que cette position est fondée dans l'idée de l'infini. L'art de Levinas consiste à raconter comment l'idée de l'infini se produit dans l'expérience de la relation du Même avec l'Autre. Contrairement à l'entreprise de Heidegger, il ne s'agit pas d'un dévoilement, mais d'un événement de pensée dont l'ultime signification est métaphysique. Se dépayser pour entrer dans l'extériorité radicale. Laisser Dieu être Dieu. Une pensée aussi fondamentale dépasse l'opposition théorie-pratique (TI,XVII), explique-t-il.

En choisissant le mot «*métaphysique*» pour caractériser sa démarche, Levinas annonce sa critique de l'ontologie heideggerienne et de son projet de dépassement de la métaphysique conçue comme onto-théologie. Il entend au contraire réaliser l'intention la plus profonde de la métaphysique *sans retourner à la vision d'un Dieu consolateur ou cause du monde*, mais en étant tourné «vers l'«ailleurs», et l'«autrement», et l'«autre» (TI,3). Alors que la philosophie moderne retourne aux Dieux de la

Grèce, comme Heidegger et Nietzsche, Levinas veut renouer avec ses sources juives en méditant philosophiquement la foi au Très-Haut. Seul l'athéisme métaphysique (TI,50) est conciliable avec une telle recherche.

Mais qu'est-ce que la métaphysique? La *métaphysique* est *désir de l'invisible, désir de l'absolument Autre, désir pur* (TI,3). Ce désir porte sur un autre où le désiré ne fait que creuser une faim inassouvissable. La distance ainsi produite est un éloignement radical, que l'on ne peut ni anticiper, ni penser au préalable, mais seulement entendre. L'altérité est «entendue comme altérité d'autrui et comme celle du Très-Haut. La dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique» (TI,4-5). La plupart des humains sont certes plus centrés sur leurs besoins que sur l'invisible, mais la liberté humaine consiste justement à savoir que la liberté est menacée par son insouciance même. Une telle prise de conscience retarde l'instant de la trahison où l'homme devient inhumain.

Pour le métaphysicien, il est clair que le mouvement d'ouverture vers la transcendance — la *transascendance* — se manifeste par une entrée dans la manière d'exister de l'être extérieur. Le Moi reste Moi dans son égoïsme. Il reste chez soi et c'est là qu'il s'identifie. La relation à l'autre advient comme relation avec l'Étranger qui trouble le Moi tout en le laissant impuissant, car le Moi n'a pas de pouvoir sur l'Étranger: celui-ci reste dans son lieu propre, comme le Moi. Où donc s'établit ce rapport entre deux êtres qui vont rester différents? C'est dans le langage que s'établit une relation de face-à-face incompatible avec tout effort de catégorisation. L'altérité se constitue à partir du Moi et la pensée de cette relation est un parler, dont la religion est le lien (TI,10). Le nouveau discours métaphysique diffère de la négativité par laquelle on montre, comme chez Hegel, comment la conscience insatisfaite s'affronte à l'autre et le surmonte. Il se distingue aussi du discours analogique qui pense l'autre par un passage à la limite. Il est antérieur au discours ontologique dont il

conteste la liberté au nom de l'Autre. «On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui, éthique.» (TI,13) Levinas critique la conception rationnelle de la liberté, qui identifie la liberté avec le fait de ne rien recevoir d'autrui. On veut assurer l'autarcie du moi en le maintenant contre l'autre, voire en le niant. Au principe de l'autonomie rationnelle, Levinas oppose le *principe de l'hétéronomie* accordant au rapport éthique une *priorité* sur le rapport à l'être. Il prend soin d'ajouter que ce rapport «n'est pas contre la vérité, il va vers l'être dans son extériorité absolue et accomplit l'intention même qui anime la marche à la vérité» (TI,18).

Nous venons de parcourir plusieurs thèmes associés à la critique impitoyable de Levinas. En rejetant le narcissisme de la pensée occidentale pour se tourner vers autrui comme mise en question de la liberté autonome, la pensée de l'extériorité fait voir que, loin de détruire le moi, cette ouverture accomplit sa liberté humanisante. La métaphysique de Levinas est une construction rigoureuse montrant que la *séparation* constitue le *concept clé* à partir duquel on peut décrire le mieux l'essence de la personne humaine. Elle rejette toute idée de participation avec l'Infini et toute idée d'explication extérieure de l'ipséité. L'*intériorité* devient la manière unique pour le réel d'exister comme une pluralité. En se posant comme sujet, le Moi opère une rupture tellement grande que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence, en dehors de Dieu avec lequel il peut éventuellement renouer des liens par la croyance. C'est l'idée d'une création *ex nihilo* qui rend possible une liberté aussi radicale, une existence sabbatique (TI,78). L'*athéisme* est cette séparation créationnelle rompant toute participation (TI,29). Alors que les philosophes essaient à tort de comprendre l'existence humaine en prenant comme toile de fond l'histoire universelle, Levinas propose de tenter cette même compréhension à partir du *secret intérieur* où se joue le destin de la personne. Il procède en deux temps.

La première étape consiste à analyser la *structure formelle* de ce qu'il appelle l'idée de l'Infini. Il emprunte à Descartes la situation où le *Cogito* entretient avec l'Infini une relation unique: la pensée découvre que *son contenu dépasse son idée*. Si le contenu déborde la capacité de la pensée, cela signifie que cette pensée vient d'ailleurs et qu'il est impossible de l'objectiver ou de se l'approprier conceptuellement. Et pourtant l'Absolu se manifeste. Il faut donc en conclure que la manifestation de l'Absolu le rend présent tout en l'absolvant de la relation où il se présente.

Après avoir dessiné les traits de cette structure, Levinas se demande dans *quelle expérience concrète* elle peut se réaliser. Il trouve la réponse dans la *présence en face du visage humain* dont il fait une saisissante analyse (TI,161-225). Pour lui, l'accès au visage est d'emblée éthique. Le visage dépasse la simple perception et fait éclater toute objectivation. Le visage parle, il s'exprime et m'invite à une relation. Tout en étant infiniment pauvre, il m'interdit de tuer. «Visage» est donc le mot choisi par Levinas pour indiquer l'altérité d'autrui m'interdisant d'exercer toute violence à son égard. Dans le face-à-face humain, le visage est une *épiphanie* de la transcendance. «L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère. La compréhension de cette misère et de cette faim instaure la proximité même de l'Autre.» (TI,174) La lumière du visage humain ouvre l'accès à la dimension du divin, car son épiphanie consiste à nous solliciter dans ce visage à la fois pauvre et ferme, comme si un maître me donnait un ordre. C'est pourquoi il y a dans l'accès au visage une ouverture à l'élévation, à la *hauteur*. Dieu est ainsi accessible dans la justice tout en restant inconnaisable. Même la relation à autrui ne me donne pas prise sur Dieu, car autrui n'est pas médiateur entre Dieu et moi. «Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément

par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle.» (TI,51) La relation éthique est le paradigme de la relation religieuse.

Il s'ensuit que l'existence pour soi n'est pas le dernier mot et que l'existence d'Autrui ne heurte pas la liberté, comme le pensait Sartre, mais l'investit ou encore l'élève en sollicitant ma responsabilité et en suscitant ma bonté. Quand le visage me parle dans le face-à-face, il appelle ma réponse et j'en suis immédiatement responsable. Une telle responsabilité est irrécusable, objective, lorsque l'Autre s'impose dans son dénuement. La relation intersubjective est asymétrique, en ce sens que je suis responsable d'autrui sans rien attendre de retour. Et Levinas ajoute ces paroles pleines de gravité : «La volonté est libre d'assumer cette responsabilité dans le sens qu'elle voudra, elle n'est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même, elle n'est pas libre d'ignorer le monde sensé où le visage d'autrui l'a introduite.» (TI,194) La seule limite à l'interpellation d'autrui, c'est la justice m'enjoignant de tenir compte de la présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde). La *socialité* découle donc des exigences de l'intersubjectivité et, comme Hegel l'a si bien démontré, elle suppose des institutions pour permettre à la liberté de se réaliser.

La liberté responsable ouvre un espace de plus en plus grand à l'appel d'autrui, obligeant sans cesse le Moi à se vider comme bonté et à marcher sur la terre de la bonté. Pour Levinas, le fait d'être ainsi interpellé dans le visage d'autrui confirme *l'élection du Moi* : ne pas pouvoir être remplacé par un autre, ne pas pouvoir se dérober, voilà le Moi libre. «Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité, appelée au dépassement moral au delà des lois — et qui est dès lors dans la vérité parce qu'elle dépasse les limites de son être. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme.» (TI,224) La vraie liberté appelle au-delà de l'essence et elle conduit à la dépossession volontaire du Moi au profit de l'Autre.

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas aborde longuement le thème de la responsabilité morale. *Suis-je responsable de l'Autre*? La réponse ne fait aucun doute pour qui entend vivre une existence prenant l'eschatologie au sérieux. Il s'agit de montrer comment on peut concrètement passer à l'autre de l'être. «Non pas être autrement, mais autrement qu'être.»⁵³ Or, qui dit «être», dit intéressement, désir d'être, de se poser comme moi autonome. Il s'agit de découvrir comment il est possible, voire nécessaire, de vivre subjectivement de façon dés-intéressée. Après une analyse serrée de la relation entre essence et subjectivité, il apparaît que la *responsabilité pour autrui* est une structure fondamentale, essentielle, de la subjectivité. Lorsque l'autre pose son regard sur moi et se fait proche, je deviens responsable de lui, même sans aucun engagement préalable de ma part. Je deviens «otage», de telle sorte que «l'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui. Dans la responsabilité d'Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif» (AE,143), d'un Soi-même devenant le *substitut de l'Autre*. Ainsi je deviens même responsable de la responsabilité d'autrui et le Moi fait alors place au Soi. «Le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté.» (AE,151) Comment nommer cette nouvelle existence pour autrui? «Au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi.» (AE,150) La substitution fait naître *une forme de liberté au delà de la liberté finie* dont parlent les philosophies ontologiques: «un mode de liberté, ontologiquement impossible, rompt l'indéchirable essence» (AE,160). Cette charge est la su-

53. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 3. Nous désignerons désormais cet ouvrage par les initiales AE.

prême dignité de l'être humain. La liberté investie de façon diaconale fait éclater l'intériorité et, en témoignant de l'Infini, manifeste sa Gloire.

Ce thème du *témoignage* revient fréquemment dans le dernier livre publié de Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. L'existence responsable est mue par l'idéal de la *sainteté* qui, au-delà de toute pensée égoïste, consiste à répondre: «me voici» au prochain auquel je suis livré. Dans ce «je», c'est le sujet qui «se dénoyaute comme dénuclée» (DD,119) et qui, en ne finissant pas de se vider de lui-même, accomplit une «fission du sujet» (DD,120). Dans cette prise de parole responsable, je suis témoignage, en ce sens que «l'infini n'est pas "devant" moi; c'est moi qui l'exprime, mais précisément en donnant signe de la donation du signe, du "pour-l'autre" — où je me dés-intéresse» (DD,122). Le Très-Haut se manifeste donc dans ce mouvement par lequel, se faisant Désir, il m'ordonne à l'autre en se retirant dans sa sainteté. Et sa Gloire s'annonce dans ce discours religieux préalable à tout discours religieux: celui où je réponds «me voici» en annonçant la paix, c'est-à-dire ma responsabilité pour autrui. Une telle existence est-elle pure folie, un nouvel esclavage lié à une utopie messianique? Levinas reconnaît que le fait de placer l'éthique en-deçà de la liberté est un choix risqué. «Pauvre subjectivité, éthique privée de liberté! À moins que ce ne soit là que le traumatisme d'une fission du soi dans une aventure courue avec Dieu ou par Dieu.» (DD,127)

En conclusion, il est clair que le discours hyperbolique de Levinas mériterait d'être nuancé. Recueillons néanmoins certains éléments particulièrement importants pour notre recherche sur la liberté. 1) Dans ses premiers écrits, Levinas a réfléchi sur la question du fondement de l'existence. Il l'appelle l'«il y a», ce qui correspond à peu près au «fond sans fond» de Schelling et au «es gibt» de Heidegger. Il s'est aperçu que, pour sortir de ce fond, le Moi devait dans un premier temps se poser dans son

ipséité, puis, dans un deuxième temps, se dé-poser pour exister-avec et finalement exister-pour-autrui. C'est dans ce mouvement qu'il remet la liberté en question. 2) La liberté humaine est, selon lui, une liberté responsable allant jusqu'à la substitution. Le Moi fait alors place au Soi passif livré en otage. 3) L'idée de Dieu est liée à l'engagement éthique. Cette idée survient en moi au cœur de l'expérience de la rencontre face-à-face avec autrui. Pour Levinas, cet événement est une véritable révélation, qui survient gratuitement dans un sujet qui n'en a pas besoin et qui n'a aucune nostalgie du fond. Ce besoin luxueux est le Désir. Le Désirable échappe au désir en m'ordonnant à l'autre. Il reste toujours «il». 4) La liberté humaine est faillible et tiraillée par ses penchants. C'est pourquoi la liberté humaine réside dans l'avenir. Être libre, c'est avoir du temps pour prévenir sa chute dans l'inhumanité. 5) L'homme appartient à la signification même de l'Infini. Alors que Kant faisait du respect pour la loi un impératif catégorique, c'est le respect de l'homme qui devient ici un impératif radical. Toute religion institutionnelle qui ne va pas dans ce sens passe à côté de l'Infini. 6) Comme Nietzsche l'avait bien vu, le Dieu moral conçu comme le fondement d'une éthique de l'interdiction et de la condamnation est bien mort. Le véritable Dieu est au-delà du besoin de consolation; loin de vouloir me protéger, il me livre aux dangers d'une vie digne d'être appelée humaine en me confiant à l'Autre. Un sain athéisme métaphysique est dès lors nécessaire pour retrouver un vrai sens de Dieu et de la liberté. 7) Enfin la bonté, la générosité, le respect, motivent à eux seuls le mouvement du Même vers l'autre, sans exigence de réciprocité. Ce qui semble indiquer que l'au-delà de l'Être est le Bien.

3. Interprétation théologique de la compréhension actuelle de la liberté humaine

Après avoir relu quelques classiques de la philosophie moderne et contemporaine, nous constatons à quel point

la liberté est le concept central de notre époque. Ce concept pratique a guidé la praxis humaine qui, en retour, a permis à la théorie de mieux s'articuler en ouvrant un nouveau mode d'être. Essayons de *ressaisir le sens* que nos contemporains ont donné à la liberté.

La liberté fait d'abord référence à une *expérience humaine limite*. Par «limite», nous entendons, avec D. Tracy, une expérience significative dont l'horizon constitue une préoccupation fondamentale et qui, de ce fait, porte une ressemblance de famille avec la catégorie de «religion»⁵⁴. Depuis trois siècles, l'Occident s'est préoccupée viscéralement de liberté. Sa culture s'est imprégnée de ce concept et le mouvement de son histoire a été axé sur la mise en place institutionnelle d'un nouveau mode d'être, le *mode d'être libre*. La pensée moderne a exalté l'autonomie du sujet et en a fait un principe premier, tant sur le plan de la raison théorique que sur le plan de la raison pratique. Un mouvement d'émancipation et de sécularisation s'en est suivi, remettant en question les religions établies et le discours hétéronome qu'elles véhiculaient. La «mort de Dieu» a libéré le sujet de vieilles craintes et de faux espoirs, et l'a contraint à se déterminer autrement que par rapport au monde d'en haut.

C'est alors qu'une nouvelle compréhension de soi est apparue. On a compris le sujet comme un acte d'auto-position déterminé à partir de la loi de sa propre raison (Kant) ou à partir de son fond essentiel (Schelling). Le *monde ouvert* par l'interprétation de cette expérience pointait en direction d'un *projet éthico-humaniste* (Kant, Schelling) allant jusqu'à la *substitution* de soi au profit de l'Autre (Levinas). Le Moi autonome a fait place peu à peu au Soi passif et otage de l'Autre. Bref, on a vu l'émergence d'un nouveau sujet au-delà du sujet éclaté des

54. *Blessed Rage for Order*. The New Pluralism in Theology, San Francisco, Harper & Row, 1988 (4^e édition), p. 93.

post-modernes: le *sujet-en-devenir-en-jugement*, un Moi si conscient de sa responsabilité à l'égard du prochain qu'il se charge volontairement de lui et qu'il passe à l'accusatif. Le nouveau Moi en émergence, c'est le Soi déterminé par le prochain qu'il aime «comme soi-même». Cette liberté investie suppose une double foi humaine: confiance dans le fond généreux de l'être et la foi intersubjective sans laquelle il serait impossible de s'ouvrir à l'Autre et de construire avec lui des solidarités.

Loin d'être absolue, la liberté humaine est apparue comme limitée par le penchant au *mal* qui alourdit la volonté. La liberté humaine est une liberté du bien et du mal. Dès lors, il est devenu clair que la liberté ne pouvait réaliser par elle-même ce qu'elle souhaitait et qu'elle ne pouvait qu'aspirer à une *régénération* dans le monde à venir. C'est dire que la liberté comprise par les trois classiques que nous avons lus est *une liberté selon l'espérance*, en ce sens que la liberté reconnaît tellement ses limites qu'elle attend le monde eschatologique où elle sera restaurée. Quant au mal à l'œuvre dans le monde, il est moins la violation d'un interdit qu'une exigence rationnelle de totalisation, de systématisation, qui pousse à construire des institutions et des systèmes où le particulier est contraint de se sacrifier au profit de la généralité. La malice du mal se rencontre dès lors surtout dans ces grandes entreprises de totalisation que sont *l'Église* et *l'État*⁵⁵, trop portées à oublier que leur seule finalité est de défendre la liberté. C'est pourquoi le philosophe se fait prophète en dénonçant toute volonté de collectivisme asservissant au profit d'une volonté de service à l'égard d'autrui. La parole prophétique a souvent été mal inter-

55. Cf P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 414. On trouve des dénonciations aussi radicales chez N. Berdiaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris, DDB, 1990.

prétée. Il ne faut donc pas s'étonner du fait que le processus d'émancipation ait été longtemps vu comme un mouvement diabolique destiné à faire disparaître Dieu et la religion. On a constaté au contraire que la pensée de l'extériorité la plus radicale permettait de penser Dieu autrement. L'athéisme métaphysique est une condition indispensable pour épurer la foi de toute idée mythique de participation au cosmos divin, dans le but de retrouver un Dieu «inutile» dont l'acte de révélation est un acte gratuit, un don luxueux, une véritable grâce.

Expérience-limite, la liberté comme discours est aussi un *langage-limite* qui oblige l'homme à penser de façon essentielle, voire, comme le veut Levinas, à penser au-delà de l'essence. Les philosophes que nous avons relus affirment que la liberté n'est pas seulement le bien propre de l'homme, mais que l'homme est plutôt le bien propre de la liberté. Parler de la liberté humaine, c'est donc parler de l'essence de l'homme et du mystère de son existence. L'homme est ainsi convoqué à entendre à nouveau le récit de ses origines et de sa fin. L'écoute de ce dire lui révèle que la séparation est nécessaire à son ipséité et que sa finitude, loin d'être tragique, lui ouvre la possibilité de se déterminer humainement, c'est-à-dire éthiquement. Mais avant de pouvoir construire une éthique fondatrice de certaines valeurs, il est nécessaire de faire silence et d'écouter ce qui se dit en lui lorsqu'il regarde le visage d'Autrui.

Quelle sorte d'éthique est rendue possible sur la base de cette relation existentielle à l'Autre? Une éthique antérieure à la morale de l'obligation, qui serait une sorte de condition d'accueil, de reconnaissance et de discernement de l'Autre. Une *pré-éthique* du vouloir rectifié par le respect, dans la ligne de Kant, ou rectifié par l'amour, dans la ligne de Schelling. Une *méta-éthique* du Désir de l'Autre, dans la ligne de Levinas. Fait significatif, nos trois philosophes nous conduisent à entendre la même question: pourquoi ressentons-nous une certaine respon-

sabilité à vivre humainement, c'est-à-dire pour le Bien, alors même que nous sommes incapables de démontrer rationnellement pourquoi nous devrions être éthiques? Cette expérience, que Kant considérerait comme un fait empirique indéniable, suggère la création d'un nouveau discours éthique qui montrerait que l'appel à la liberté responsable est une parole antérieure au commandement adressé à la volonté, une parole intérieure s'adressant à mon effort pour exister, une invitation à se rendre digne d'être humain. Peut-être cette «poétique» de la volonté dont parlait P. Ricoeur⁵⁶.

Expérience-limite, langage-limite, la liberté est enfin une *dimension-limite* ouvrant sur la *Hauteur* manifestée dans le visage. La symbolique de la profondeur, chère à Jung et Tillich, fait place à la symbolique du jugement dont le face-à-face dessine les traits essentiels. La liberté arbitraire n'est qu'un leurre. La vraie liberté est éveil à la responsabilité et à la prise en charge de son propre devenir. Dès lors, la liberté ne peut se comprendre que sur *l'horizon du temps*. Mais qu'est-ce que le temps? Heidegger termine sa longue méditation sur *l'Être et le temps* par une question: «Le *temps* lui-même ne se manifeste-t-il pas comme l'horizon de l'*Être*?» Être libre, c'est donc d'abord et avant tout «être» conformément à son essence éternelle. C'est aussi avoir du temps pour se décider maintenant en prévenant sa propre déchéance sous la menace ultime de la mort. Le temps de la liberté est celui

56. On sait que la Poétique, dernière partie de la philosophie de la volonté de Ricoeur, doit traiter de la libération de la volonté: elle devrait montrer les conditions de réfection d'une liberté aliénée par le mal. Un tel projet s'oriente vers un discours ontologique que Ricoeur s'avoue obligé de taire. «Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne *sait* pas et ne *peut* pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui... ou mes ancêtres... ou Dieu... ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.» (*Soi-même comme un autre*, p. 409)

du pardon, ce recommencement de l'instant qui permet au sujet d'absoudre son passé et de faire jaillir du neuf. Le temps de la liberté est aussi celui de la patience à l'égard de sa propre résistance dans l'être et de la vigilance par rapport aux signes de l'Infini. Mais l'infini du temps exige enfin la libération du temps, c'est-à-dire le temps achevé, messianique, qui empêchera à jamais le mal de se manifester dans le bien. Le temps du triomphe pur. La liberté soucieuse de la justice et respectueuse du secret intérieur pose l'idée limite d'un jugement où interviendra Celui qui voit l'invisible et voit sans être vu.

Maintenant que nous comprenons mieux, grâce aux classiques que nous avons médités, cet être-au-monde possible et plein de sens qu'est l'être-au-monde libre, il nous resterait à tenter une *corrélation mutuellement critique* entre les sens présents dans cette situation humaine limite et les sens présents dans la tradition chrétienne⁵⁷. Cela reviendrait à essayer de nommer chrétiennement le sens de la dynamique inhérente à la liberté comme praxis théorique. Contentons-nous d'indiquer les grandes *convergences de sens* entre l'interprétation séculière et l'interprétation chrétienne de la liberté.

3.1 La liberté fait référence à une situation humaine limite. Elle rejoint la préoccupation la plus fondamentale de la personne, puisqu'elle concerne son essence même. Être libre, c'est en effet plonger jusqu'à la profondeur de son être et réaliser existentiellement son essence éternelle en regardant en avant à la hauteur du visage d'autrui. Si, comme l'a bien montré Paul Tillich, la religion est la dimension existentielle de la profondeur, il est clair que la liberté est d'essence religieuse et que la liberté respon-

57. Cette méthode, inspirée par P. Tillich, a été développée par D. Tracy (*Blessed Rage for Order*, San Francisco, Harper & Row, 1988, chap. 3). Elle constitue le centre du modèle révisionniste qu'il propose.

sabilisée est une *expérience «religieuse» séculière* particulièrement significative.

3.2 La liberté est une expérience historique d'ouverture allant de la position du Moi autonome à la déposition libre d'un Soi éveillé à l'Autre. Cette croissance est nommée par Jésus le *règne ou le royaume de Dieu*. Dans ses paraboles et par son comportement d'accueil à l'égard des pauvres et des pécheurs, Jésus propose un nouveau mode d'être dans le monde, le mode d'être libre pour l'autre. Il fonde cette possibilité sur la foi au Dieu vivant qui s'approche lorsque le Moi s'ouvre au prochain. Il appelle à l'urgence de la décision: la fin des temps est proche et la liberté est sommée de s'exercer pour ou contre cette interpellation. Il lutte contre le mal tout en indiquant que l'ivraie croît avec le bon grain et que les deux ne seront définitivement séparés que lors du jugement eschatologique. Jésus appelle à la responsabilité envers le prochain. Bref, il est clair que la dynamique de la liberté dans le sens ouvert par nos «classiques» rejoint la dynamique du Royaume telle que prêchée par Jésus.

3.3 La liberté humaine se comprend comme une liberté selon l'espérance. Elle sait que son vouloir limite son pouvoir et qu'elle ne se réalisera vraiment que dans le temps messianique. Cela rejoint l'interprétation paulinienne de la liberté chrétienne. Pour Paul, la vocation chrétienne est un appel à la liberté. Mais la chair lutte contre l'esprit, le Moi est divisé et la liberté libérée est celle où le chrétien, sous la mouvance de l'Esprit de Dieu, abandonne son existence à Dieu dans le Christ, meurt à lui-même et se donne à autrui dans la charité, en espérant une liberté qui ne viendra que lors de la transformation finale.

3.4 La liberté humaine se comprend comme le lieu de la révélation de l'Infini brillant sur le visage d'autrui. Cela rejoint aussi l'interprétation paulinienne de l'expérience chrétienne. Paul dit que Dieu «a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire

qui rayonne sur le visage du Christ» (2Co 4,6). La grâce n'est pas une chose, mais le don que Dieu fait de lui-même en se révélant comme le Dieu donneur de vie. Dieu se montre dans le mouvement où il s'absente pour confier le pauvre à la responsabilité du frère.

3.5 La liberté humaine se comprend comme le lieu où la personne réalise existentiellement son essence éternelle. C'est ainsi que la tradition chrétienne a compris *le mystère de Jésus le Christ*. Jésus est la personne qui a accordé existentiellement les deux principes, ipséité et amour universel, et cela de façon parfaite. Il a réalisé son essence éternelle de Fils et sa liberté a consisté dans l'accomplissement pratique de la nécessité de son être. Il s'est donné jusqu'à la mort, il a été ouverture totale sans rien garder pour lui-même. Il s'est chargé de nos fautes, il s'est substitué à toute l'humanité. Bref, il a été l'homme libre par excellence tout en étant parfaitement obéissant. Il apparaît donc comme *le paradigme de la personne libre* dans le sens ouvert par les prophètes contemporains de la liberté⁵⁸.

En résumé, il existe une nette convergence de sens entre l'interprétation séculière et l'interprétation chrétienne dans leur effort pour faire advenir un nouveau mode d'être, le mode d'être libre pour autrui. Une telle convergence n'empêche pas certaines *précisions critiques mutuelles* de se faire jour.

58. Trois types de christologies sont particulièrement pertinentes pour développer cette conception de Jésus le Christ comme paradigme de liberté dans un monde pluraliste: la vision du Christ comme voie de transformation spirituelle de J. Cobb (*Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1975); la christologie représentative de David Tracy (*Blessed Rage for Order*, chapitre 9, et *The Analogical Imagination*, Part II); enfin la christologie pneumatique de Paul (C. Ménard, *L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez saint Paul*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987).

L'interprétation séculière rappelle d'abord à l'interprétation chrétienne que cet advenir exige que l'on prenne au sérieux la mort d'un Dieu punisseur/consolateur, d'un Dieu cause du monde. La séparation absolue entre le fini et l'Infini oblige que l'on se donne une nouvelle théologie de la création axée sur une autonomie consciente de ses responsabilités envers autrui, pour que naisse une existence créatrice porteuse de solidarités réelles. Elle rappelle aussi que toute volonté de totalisation est «démoniaque» et elle met en garde l'Église contre ses propres tendances au système. Le respect du particulier exige que l'on se donne des structures communautaires où l'intersubjectivité permettra à chaque personne d'être reconnue dans sa différence. Il revient à l'Église universelle d'être espace et semence de liberté. *L'interprétation séculière* rappelle enfin que le seul discours pertinent dans notre monde pluraliste et séculier est un discours éthique de type mystico-prophétique, à savoir un discours tourné vers l'à-venir d'une liberté investie, capable de dire: «me voici» au prochain. Le vrai témoin de Dieu n'est pas celui qui dit: «Seigneur, Seigneur», mais celui qui assume cette réponse par laquelle il se reconnaît gardien de son frère. La Gloire de Dieu, c'est l'homme vivant pour l'Autre qu'il aime comme soi-même.

En revanche, *l'interprétation chrétienne* rappelle à l'interprétation séculière que le don que Dieu fait de lui-même en se révélant suppose une capacité d'accueil qui permet au Même de reconnaître l'appel de l'Autre. Cette capacité est exigée comme condition de possibilité de la révélation. Qu'on l'appelle «existential surnaturel» ou «désir naturel», il n'empêche qu'en séparant l'être créé de lui-même pour l'amener à se poser de façon autonome, Dieu met dans son cœur ce que Schelling et Levinas appellent le «Désir» et que la tradition chrétienne appelle «amour». Le fond de l'être n'est pas un chaos menaçant et destructeur. Ce fond sans fond, c'est l'amour cherchant à se dire et à se poser dans l'existence. Dieu est amour et

l'amour est le fond divin d'où tout jaillit. Si l'amour est l'union dans la différence, cela signifie que l'amour appelle la réciprocité non comme exigence, mais comme acte de préférence. L'insistance si forte de Levinas sur l'asymétrie de la responsabilité mériterait d'être compensée par la réciprocité de l'amour.

L'interprétation chrétienne rappelle en outre que la liberté selon l'espérance n'est pas un acte de foi totalement coupé de l'expérience actuelle. Le moralisme dans lequel risquerait de tomber une vision eschatologique trop axée sur la justice peut être compensé par la sérénité qu'apporte l'expérience de l'Esprit-Saint. Ce n'est pas pour rien que Paul certifie si souvent que la victoire finale nous est garantie par ce gage qu'est la présence de l'Esprit dans les cœurs (2 Co 1,22). Entre le temps de la liberté et le temps eschatologique, messianique, il y a le temps de l'Esprit, le temps du salut dont l'Esprit garantit l'espérance de la justice (Ga 5,5). L'Esprit de vie fait tendre sans cesse vers la fin dans la confiance totale. Rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu. Cette assurance de la victoire finale ne peut venir que de la proclamation chrétienne⁵⁹.

Conclusion

À part certaines institutions où «le retour des certitudes» se fait sentir, notre époque vit une remise en question générale de ses certitudes. La menace nucléaire, les manipulations génétiques, les destructions écologiques, associées à une critique radicale de tous les systèmes, en un mot, les désastres qui concernent l'ensemble de la planète,

59. E. Schillebeeckx affirme avec raison que la position de Levinas ne lui permet pas de savoir avec certitude si le bien triomphera du mal. Mais il a tort d'affirmer que cela conduit à une aporie (*Church. The Human Story of God*, New York, Crossroad, p. 92-98). Le philosophe ne peut justement aller plus loin, comme l'affirme si bien Paul Ricoeur (n. 56).

tout cela fait naître une nouvelle conscience qui a ceci de caractéristique qu'elle ramène l'homme aux questions fondamentales qu'il ne se posait plus depuis que la techno-science avait pris toute la place. Que puis-savoir? Que dois-je faire? Que puis-je espérer? Finalement, suis-je responsable de mon frère? La pensée requestionne l'essence de l'homme pour trouver sens à sa liberté. Elle découvre la possibilité d'un nouveau projet consistant, non pas à limiter sa liberté — ce qui ne ferait que susciter un nouveau besoin de libération — mais à investir positivement cette liberté arbitraire dans le sens de la diaconie humaine.

Trois philosophes ont exposé leur conception de la liberté en se situant dans des perspectives philosophiques tout à fait différentes. Philosophie critique et transcendantale chez Kant; philosophie de l'identité chez Schelling; philosophie de l'extériorité et de la différence absolue chez Levinas. Et pourtant nous avons constaté des convergences significatives entre ces trois pensées. Les trois discours pointent en direction d'une prise en charge de la tâche d'homme au profit de la personne. Les trois montrent que la liberté ne jaillit pas du Moi et qu'elle est un don, un pardon, un temps de possible recommencement. Les trois reconnaissent la nécessité de poser un au-delà de la liberté.

Après avoir confronté les sens ouverts par l'interprétation séculière et les sens ouverts par la tradition chrétienne, nous sommes à même de constater des convergences nous permettant d'affirmer ce qui suit. La liberté est le lieu par excellence où se joue la relation entre Dieu et l'homme. Ce lieu est immédiat, puisqu'il constitue le passage de l'essence humaine à son existence. Ce lieu est néanmoins médiatisé par la parole sans laquelle la liberté ne pourrait se réaliser: Verbe éternel dans l'engendrement divin et créationnel; parole humaine dans le face-à-face. Ce lieu permet aux cœurs purs et sincères de «voir» Dieu lorsqu'il brille sur le visage d'autrui. Puisque le salut est

la réalisation totale de l'être humain et que la liberté est l'espace/temps de cette réalisation, il s'ensuit que la liberté est médiation de salut et que cette médiation est universelle, en ce sens qu'aucun être créé ne pourrait exister sans elle. En d'autres termes, *la liberté est la médiation séculière que prend la volonté salvifique universelle de Dieu.*

Comprendre la liberté humaine comme médiation de salut, cela oblige le discours religieux à se décentrer pour se mettre au service d'une liberté investie concrètement. Le langage religieux sur le salut n'est en effet compréhensible aujourd'hui que s'il prend cette forme diaconale⁶⁰. L'ancien discours moralisant doit faire place à une interpellation mystico-prophétique dont la tâche consiste à ramener l'homme au lieu pré-éthique où la Parole a été semée: le cœur, là où l'Amour cherche à se manifester. Nietzsche avait raison lorsqu'il disait qu'il faut aller au-delà du bien et du mal. Cet au-delà, c'est l'humain, dépassement de l'inhumain en direction du divin. La Hauteur.

Dans le contexte nord-américain, il pourrait sembler que le dépassement de l'individualisme est loin d'être acquis. Quel sens y-a-t-il à parler de solidarité et d'engagement social quand la compétition et la course au succès individuel demeurent omniprésentes? Pour R. Bellah et son équipe, une réappropriation des traditions biblique et républicaine pourrait transformer la culture américaine et reconstruire un monde social désarticulé. Mais il faudra auparavant que nous acceptions notre essentielle pauvreté comme un don, ajoutent-ils. Le partage de notre bien-être matériel en découlera. Le rôle de la sociologie est de devenir une philosophie publique destinée à faire la «critique de la critique» et à susciter une discussion publique

60. On trouve des vues analogues dans l'article de H. Küng, «Vers une éthique universelle des religions du monde. Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel», dans *Concilium* 228 (1990), p. 121-139.

sur le devenir de la société⁶¹. Les théologiens «de gauche» réunis à Détroit en 1975 partageaient cette vision. Dieu appelle les chrétiens nord-américains à une conversion personnelle et sociale. Quant à la théologie, elle doit devenir une entreprise critique au service de l'émancipation humaine. Un programme de recherche-action en théologie politique était dès lors mis sur pied à la fin de la conférence comme moyen au service de cette tâche libératrice⁶². Trop peu de théologiens ont pris part à leur entreprise, soit par ignorance, soit par un manque de confiance dans cette capacité qu'a la raison humaine de se remettre en question, de critiquer ses illusions et de changer ses valeurs. Je suis pour ma part convaincu que *le futur de notre liberté*, une liberté pour tous et non seulement pour les privilégiés du système, dépend en bonne partie d'un agir social suscitant la communication et la discussion critique entre les personnes. Notre théologie doit devenir de plus en plus publique, si elle veut prendre part à la conversation⁶³.

61. Je résume ici les conclusions de *Habits of the Heart*, chap. 11.

62. «The Christian Left at Detroit». Voilà le titre que Gregory Baum donnait à son analyse de la conférence (*Theology in the Americas*, p. 399-429). Le programme de recherche était intitulé: «Contextualization of North American Theology» (p. 433-436).

63. Il faut lire à ce sujet les stimulantes «réflexions sur la situation et les tâches actuelles de la théologie systématique» que Walter Kasper place en avant-propos à son dernier recueil d'articles, *La théologie et l'Eglise* (p. 7-27). Influencé par Schelling, Kasper croit nécessaire de faire de la liberté le point de départ de la réflexion théologique, car «elle est le noyau de la philosophie de l'histoire des temps modernes» (p. 20). Il propose, comme nouveau paradigme théologique, une «théologie de la liberté historiquement existante et responsable» (p. 21), une théologie orientée vers la pratique et ayant une «responsabilité publique» (p. 21). Le pluralisme est pour lui le contexte actuel auquel doit se confronter la tâche théologique (p. 24). Il est enfin fermement convaincu que l'irrationalisme est une situation dangereuse et que le théologien doit «prendre à nouveau la défense, aujourd'hui, de la rationalité qui est inhérente à la religion et à la réalité» (p. 26). Inutile de dire à quel point cet avant-propos rejoint les positions développées dans la présente communication.

Les nouvelles certitudes ne viendront pas d'un nouveau discours sur Dieu. Elles naîtront de pratiques diverses de solidarité avec autrui, témoignage rendu au Dieu vivant qui révélera son visage et sa Gloire en se retirant. «Me voici!» Telle est la forme que prend aujourd'hui l'inspiration divine lorsqu'elle écrit dans les cœurs en libérant la parole d'engagement.

Pour la reconstitution d'espaces publics dans l'Église

Hannah Arendt et le problème
de la liberté politique

Robert Mager

Kant a eu beau insister sur «l'impuissance de la raison à parvenir au savoir, surtout s'agissant de Dieu, la Liberté et l'Immortalité — à son avis les objets suprêmes de pensée»¹, on n'en trouve pas moins dans la tradition chrétienne une très ample matière sur ces sujets, si ample, en fait, qu'un collectif théologique sur le thème de la liberté pourrait puiser à même cette source toute son inspiration. Ce serait là se priver cependant des contributions de nombre de personnes qui, à la faveur d'expériences récentes et dans des champs de pensée divers, ont relancé la réflexion sur cet ancien thème.

Il s'agira ici de prêter l'oreille à l'une d'entre elles, Hannah Arendt. Comme l'a remarqué W.F. Allen: «Tant les fervents que les lecteurs occasionnels d'Arendt se rendent vite compte que sa raison d'être est la liberté.»²

-
1. *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, 1965, p. 539, cité dans HANNAH ARENDT, *La vie de l'esprit. I: La pensée*, Paris, PUF, 1987, p. 83.
 2. ALLEN, W. F., «Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom», dans *Philosophy and Social Criticism* 9/2 (1982), p. 179.

Cette œuvre forte et controversée occupe une place à part dans l'histoire récente de la théorie politique, de par son érudition, l'ampleur de ses analyses et l'originalité de ses positions. Arendt s'est particulièrement intéressée à l'évolution politique de l'Occident, et au rôle historique que le christianisme a joué dans cette évolution; elle est néanmoins encore peu connue des milieux théologiques.

Ce travail présentera d'abord Hannah Arendt et esquissera son horizon de pensée. Il exposera ensuite la manière dont Arendt conçoit la liberté. Quelques difficultés de cette conception seront alors indiquées. Ce travail critique est mené ailleurs par plusieurs auteurs et il ne saurait être question de le développer outre mesure ici. Dans la perspective de cet ouvrage, il s'agira plutôt d'éprouver la fécondité de cette conception pour une problématique particulière parmi d'autres possibles, celle de l'exercice de la liberté dans l'Église.

1. HANNAH ARENDT ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

1.1 Penser l'événement

«Penser l'événement». Ce titre d'un recueil d'articles de Hannah Arendt³ est une formule heureuse pouvant servir de carte de présentation.

Arendt a consacré toute sa vie à la *pensée*. Juive allemande née à Hanovre en 1906, elle s'intéresse très tôt à la culture grecque antique et s'oriente vers la philosophie. Elle étudie avec Husserl, Bultmann, Heidegger, Jaspers. Elle se familiarise alors avec les courants philosophiques modernes, principalement la phénoménologie et l'existentialisme. Sa thèse porte sur le concept d'amour

3. *Penser l'événement* (Claude HABIB, dir.), [s.l.], Belin, 1989, 268 p.

chez saint Augustin⁴. Mais en 1933, elle quitte l'Allemagne et la sympathie pour le fascisme qu'elle voit se manifester chez certains philosophes. Elle arrive aux États-Unis en 1941; sa réflexion privilégie désormais les problèmes de théorie politique. Au début des années soixante-dix, elle revient au discours philosophique, travaillant alors à une œuvre sur la vie de l'esprit dont elle ne complètera que les deux premières parties⁵. Elle meurt brusquement en 1975.

Un itinéraire de pensée, donc, mais une pensée qu'Arendt consacre à l'événement politique, non pas pour situer celui-ci dans un processus historique, mais bien plutôt pour en éprouver l'impact sur l'histoire. Arendt dénonce comme une illusion l'impression que donne toujours l'histoire de «suivre son cours», un cours qui serait déterminé d'avance par quelque destinée ou nécessité intérieure. Contrairement à la nature, l'histoire se présente comme une réalité pleine d'événements: «la raison de cette fréquence est simplement que les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant»⁶. Toute l'œuvre d'Arendt s'élève contre le déterminisme en politique pour défendre la capacité humaine d'agir. En un siècle où, sous le règne des sciences du doute, rien ne semble mieux enterré que la notion de liberté, Arendt nous met au défi de «penser ce que nous faisons»⁷.

4. La version française devrait être parue à l'automne 1990, à Paris, aux éditions Tierce.

5. *La vie de l'esprit*. Tome I: *La pensée*, Paris, PUF, 1987, 244 p.; tome II: *Le vouloir*, Paris, PUF, 1983, 270 p. L'original a été publié en 1978.

6. *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, (Folio/essais 113), Paris, Gallimard, 1989, p. 221. L'original date de 1961.

7. *Condition de l'homme moderne* (Agora 24), Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 38. L'original date de 1958.

1.2 L'illusion de la nécessité

Selon Arendt, l'illusion d'une histoire qui semble toujours «suivre son cours» vient de ce que l'histoire n'est pas écrite par les acteurs de la scène des affaires humaines, mais bien par les spectateurs. Seuls les spectateurs peuvent voir le déroulement de l'ensemble; à distance, l'action semble justement se «dérouler» selon un plan bien défini. Arendt écrit:

Dans la perspective de la mémoire, c'est-à-dire envisagé rétrospectivement, l'acte librement accompli, devenu inséparable de la réalité dans laquelle nous vivons. [...] «Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation.»⁸

Ceux qui écrivent l'histoire tendent à voir de la nécessité là où la liberté des acteurs avait prévalu; du point de vue des acteurs, cette apparence de nécessité est une illusion.

Entre ceux qui font l'événement et ceux qui écrivent l'histoire, entre les acteurs politiques et les spectateurs philosophes, une tension existe, qui tient essentiellement à la nature radicalement différente de leur activité. «L'action, dans laquelle un Nous est sans cesse occupé à remanier le monde de tous, forme le contraste le plus aigu possible avec la besogne solitaire de pensée qui œuvre dans un dialogue entre moi et moi-même.»⁹ Cette tension s'est manifestée dès l'antiquité classique, lorsque les philosophes ont rompu avec la vie politique des cités grecques. Platon et ses successeurs se sont détournés de la vie publique (la *bios politikos*) et de la contingence des affaires humaines pour exalter une vie de pensée (la *bios theoretikos*) consacrée à la contemplation des vérités éter-

8. *Le vouloir*, p. 46, citant Bergson.

9. *Le vouloir*, p. 229.

nelles. Arendt soutient que la tradition philosophique occidentale et la tradition de pensée politique qui en dépend se sont édifiées sur ce rejet du politique, et ce jusqu'à aujourd'hui.

Arendt dénoncera toujours la tendance de la philosophie à mépriser le politique, son «incapacité génétique» à comprendre tout ce qui appartient à ce domaine¹⁰. Se refusant à être dite «philosophe», elle qualifie sa propre démarche de «théorie politique», c'est-à-dire «une théorie conçue en vue de l'action politique»¹¹. Il y a ici un paradoxe qui sous-tend toute son œuvre et qui est à la source de plusieurs difficultés. Ainsi, comment penser l'événement si la pensée théorique ne comprend que la nécessité et si l'événement, réalité contingente par excellence, relève d'une dynamique de liberté¹²?

1.3 Action, liberté et natalité

Chez Arendt, le problème de la liberté est donc lié à son refus du déterminisme dans le domaine des affaires humaines. En disant de l'être humain qu'il est libre, Arendt entend fondamentalement qu'il est capable de faire surgir

10. Voir *Le vouloir*, p. 50.

11. *Le vouloir*, p. 246. Pour son refus d'être dite «philosophe», voir «Seule demeure la langue maternelle», dans *Esprit* (1985 — no 42), p. 19-20.

12. Cette difficulté conduira Arendt à distinguer la pensée et le jugement, cette dernière faculté ayant précisément pour rôle d'apprécier le sens de l'action particulière. Voir à ce propos R. BEINER, «Hannah Arendt on Judging», dans H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Beiner, dir.), Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 89-156. Voir également, du même auteur, «Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», dans Z. PELCZYNSKI, et J. GRAY (dir.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, The Athlone Press, 1984, p. 364-366, ainsi que I. HONOHAN, «Hannah Arendt's Concept of Freedom», dans *Irish Philosophical Journal* 4 (1987) p. 56-58.

du neuf dans un espace politique où tout semble réglé par la nécessité¹³.

Cette opposition entre liberté et nécessité qui sous-tend toute sa pensée politique, Arendt la fonde dans une anthropologie de l'action. Selon Arendt, l'être humain n'est pas un être simplement naturel. Les cycles récurrents de la nature sont brisés chaque fois qu'un être humain naît. Avec chaque naissance est introduit dans le monde un être nouveau, un être en outre capable de répondre à sa propre naissance en agissant, en faisant surgir du neuf dans le monde, si bien que «l'action constitue la réponse de l'homme au fait d'être né»¹⁴. Arendt cite toujours à ce sujet une phrase de Saint Augustin: «Afin donc que [le commencement] fût, un homme a été créé avant que tout autre ne fût.» Elle commente en disant:

La création de l'homme avait pour intention de rendre possible un commencement [...]. La capacité même de commencement s'enracine dans la naissance et aucunement dans la créativité, non pas dans un don, mais dans le fait que des êtres humains, de nouveaux hommes, viennent au monde, sans cesse, en naissant¹⁵.

Dans ce passage, la «capacité de commencement» est la liberté; Arendt parle ailleurs de l'action dans les mêmes termes, jusqu'à écrire qu'«être libre et agir ne font

13. Cette conception de la liberté comme «spontanéité» et comme réalité opposée à la nécessité est dérivée de Kant. Voir à ce sujet R. BEINER, «Action, Natality and Citizenship [...]», p. 357-361. Aux yeux d'Arendt, la conception hégélienne du mouvement historique en termes de dialectique de la Liberté et de la Nécessité apparaissait comme «peut-être le plus terrible et, humainement parlant, le moins supportable des paradoxes du corps entier de la pensée moderne» (*Essai sur la révolution*, [Tel 93], Paris, Gallimard, 1985, p. 75. L'original date de 1963).

14. *Du mensonge à la violence*, (Agora 37), Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 182. L'original date de 1972.

15. *Le vouloir*, p. 246-247.

qu'un»¹⁶. Or, dans la pensée d'Arendt, action et parole sont deux activités politiques inséparables:

Si l'action en tant que commencement * correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité [distinctness], elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux¹⁷.

Mais la pluralité n'a de sens que parce que la naissance de chaque être humain signifie un nouveau commencement: pluralité, natalité, parole, action et liberté font donc système, chaque élément renvoyant aux autres. Et ce système fonde la dimension politique de l'être humain. Celui-ci, du point de vue politique, n'est donc pas d'abord un «mortel», comme pour la philosophie, mais bien un «naissanciel»¹⁸.

2. LA LIBERTÉ COMME RÉALITÉ ESSENTIELLEMENT POLITIQUE

C'est donc à partir de préoccupations politiques qu'Arendt se penche sur la question de la liberté, et qu'elle lie celle-ci à la faculté humaine d'action. Mais Arendt ne suggère pas simplement que la liberté peut exister en politique; elle soutient que la liberté est une réalité essentiellement politique. Selon elle, le phénomène de la liberté

16. *La crise de la culture*, p. 198. Ricoeur remarque que le recours au thème de la natalité est embarrassant, en ce qu'Arendt définit «la natalité par son rapport à l'action et non l'inverse». Il ajoute cependant: «Nous approchons ici d'une sorte de point aveugle où la question de l'indémontrable ne peut pas ne pas se poser, point aveugle pointé par la métaphore, et plus que la métaphore, de la natalité.» (P. RICOEUR, «Pouvoir et violence», dans M. ABENSOUR et al. [dir.], *Ontologie et politique. Actes du Colloque HANNAH ARENDT [Littérales II]*, Paris, Tierce, 1989, p. 147.)

17. *Condition de l'homme moderne*, p. 234-235.

18. *Le vouloir*, p. 131. Voir aussi *Condition de l'homme moderne*, p. 43.

n'appartient pas du tout au domaine de la pensée; la tradition philosophique

a faussé, au lieu de la clarifier, l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection¹⁹.

Arendt attire l'attention sur un fait connu mais négligé, à savoir que «dans l'antiquité grecque aussi bien que romaine, la liberté fut un concept exclusivement politique, et même la quintessence de la cité et de la citoyenneté»²⁰. Vivre en cité, c'était pour les Grecs vivre en hommes libres (*eleutheroi*). Par contraste, le thème de la liberté est absent de toute la philosophie grecque ancienne. Cette absence s'explique par le fait que la démarche philosophique s'est démarquée très tôt de l'expérience de la *polis*:

La liberté, centre même de la politique telle que les Grecs la comprenaient, fut une idée qui presque par définition ne put entrer dans le cadre de la philosophie grecque. Ce fut seulement quand les premiers chrétiens, et spécialement saint Paul, découvrirent un genre de liberté qui n'avait aucun rapport avec la politique que le concept de liberté put entrer dans l'histoire de la philosophie. La liberté devint l'un des problèmes majeurs de la philosophie quand elle fut expérimentée comme quelque chose qui se produisait dans le rapport entre moi et moi-même, et hors du rapport entre les hommes. Le libre arbitre et la liberté devinrent des notions synonymes²¹.

Il faudra revenir sur ce passage d'une notion politique à une notion philosophique de la liberté, et sur l'influence du christianisme sur ce développement. Mais il

19. *La crise de la culture*, p. 189.

20. *Id.*, p. 204.

21. *Id.*, p. 205.

faut d'abord examiner la manière dont Arendt voit l'expérience politique originelle de la liberté, telle qu'elle la trouve dans la cité grecque.

2.1 L'expérience de la cité grecque

Dans la pensée d'Arendt, la cité grecque sert de modèle théorique pour une revalorisation du politique²². La vie de la cité était fondée sur un strict équilibre entre deux domaines d'existence, le domaine privé (ou familial) et le domaine public (ou politique). Du domaine privé relevaient toutes les questions vitales: nourriture, vêtements, logement, progéniture. La satisfaction des nécessités vitales étant assurée au foyer, le maître de maison pouvait aller sur la place et prendre part à la vie politique de la cité. La liberté reposait donc sur la libération de la nécessité et sur un espace public partagé avec d'autres humains, «un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et par l'action»²³, cherchant à atteindre une excellence que pourraient immortaliser les poètes.

Ce qui caractérisait cette forme d'organisation politique, c'était l'*isonomie*, c'est-à-dire l'égalité des citoyens sur la scène publique. La liberté était conçue

comme un mode d'organisation politique selon lequel les citoyens vivaient ensemble dans des conditions de non-règne [*no-rule*], sans division entre gouvernants et gouvernés [*rulers and ruled*]. Cette notion de non-règne s'exprimait par le mot d'*isonomie*. L'*isonomie* se distinguait des

22. Il s'agit bien ici d'un modèle. La force des arguments historiques d'Arendt ne consiste pas essentiellement en leur exactitude, souvent déficiente; elle tient plutôt à leur fécondité pour l'analyse des problèmes politiques. Arendt aurait aimé cette phrase de l'historien M.-D. Chenu: «Ce que je cherche dans l'histoire, ce n'est pas une documentation, c'est une inspiration.» (J. DUQUESNE, *Jacques Duquesne interroge le P. Chenu. Un théologien en liberté*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 63.)

23. *La crise de la culture*, p. 192.

autres formes de gouvernements énumérées par les Anciens par ceci que la notion de règne (l'«-archie» [...] dans monarchie et oligarchie, ou la «-cracie» [...] dans démocratie) en était absolument absente. La *polis* était censée être une «isonomie», non une démocratie. Le mot «démocratie», qui signifiait même alors le règne de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulaient dire: ce que vous appelez le non-règne n'est en fait qu'un autre type de règne, le pire des gouvernements, le règne du *demos*²⁴.

La liberté des citoyens correspondait ainsi à leur égalité dans le domaine politique, une égalité qui contrastait avec l'inégalité des rapports dans le domaine privé, dominé par le maître de maison. L'égalité politique n'était donc pas une égalité naturelle, mais bien

l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs. L'isonomie garantissait [...] l'égalité, non point parce que tous les hommes sont nés ou créés égaux, mais, au contraire, parce que les * hommes, par nature [...], ne sont pas égaux et qu'ils ont besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui [...] les rend égaux. L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées. [...] L'égalité, l'isonomie, était l'attribut de la *polis*, non des hommes, qui recevaient l'égalité par le fait de la citoyenneté, non par droit de naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature de l'Homme [...]; elles étaient [...] artificielles, filles de la convention, produits de l'effort humain, qualité du monde issu de la main de l'Homme²⁵.

L'égalité était le fait de la *polis* où n'existaient «ni sujet ni chef»; l'inégalité régnait dans la famille. Certes, l'égalité de la *polis*

24. *Essai sur la révolution*, p. 39; traduction largement retouchée.

25. *Id.*, p. 39-40.

supposait l'existence d'hommes «inégaux» qui, en fait, constituaient toujours la majorité de la population d'une cité. Par conséquent, l'égalité, loin d'être liée à la justice, comme aux temps modernes, était l'essence même de la liberté: on était libre si l'on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement ni soumission²⁶.

2.2 La défaite de l'action libre et l'émergence du gouvernement

La vie libre consistait donc dans l'exercice en public de l'action et de la parole. Arendt souligne que cette liberté ne pouvait jamais être illimitée, étant concrètement circonscrite dans les limites d'un espace politique bien défini²⁷. En outre, la liberté souffrait des limites de l'action elle-même. D'une part, l'action posée se répercute dans un réseau de relations humaines où elle suscite des réactions tout à fait imprévisibles. D'autre part, l'action est irréversible; elle ne peut être défaite à la manière de l'œuvre de l'artisan.

Ce sont là des raisons suffisantes pour se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et pour dédaigner la faculté de liberté qui, en produisant le réseau des relations humaines, en empêche apparemment si bien le producteur que ce dernier semble subir ce qu'il fait, en être la victime beaucoup plus que l'auteur et l'agent. En d'autres termes, nulle part, ni dans le travail soumis à la nécessité de la vie ni dans la fabrication dépendante d'un matériau donné, l'homme n'apparaît moins libre que dans les facultés dont l'essence même est la liberté et dans le domaine qui ne doit son existence qu'à l'homme²⁸.

L'action n'est pas souveraine, ce qui a conduit certains à dénoncer la liberté politique comme n'étant pas

26. *Condition de l'homme moderne*, p. 70-71.

27. Voir *Essai sur la révolution*, p. 407-408, et *Le vouloir*, p. 230.

28. *Condition de l'homme moderne*, p. 298-299.

viable. Mais on assimile alors la liberté à la souveraineté, assimilation qui «a toujours été admise sans discussion par la pensée politique comme par la philosophie»²⁹. Et comme la souveraineté contredit la condition humaine de pluralité, on en conclut que la liberté politique est impossible, et qu'il faut chercher à fonder le politique sur une base plus sûre que l'action.

Selon Arendt, c'est ce besoin d'assurance qui a entraîné le glissement d'un politique fondé sur l'action concertée des citoyens vers un politique axé sur l'idée de gouvernement, glissement déjà bien affirmé chez Platon.

Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évaison définitive de la politique. La caractéristique de toutes ces évasions est le concept de gouvernement, autrement dit l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir. Le lieu commun que l'on trouve déjà dans Platon et dans Aristote, que toute communauté politique est faite de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés, repose sur la méfiance envers l'action plutôt que sur le mépris des hommes: il vient d'un désir sincère de trouver un substitut à l'action plutôt que d'une irresponsable ou tyrannique volonté de puissance³⁰.

Cette substitution du gouvernement à l'action permettrait d'introduire dans la sphère politique la logique rassurante de la fabrication. La politique devint une technique que quiconque maîtrisait pouvait exercer; l'élément personnel était ainsi éliminé. Or qui dit technique dit

29. *Condition de l'homme moderne*, p. 299.

30. *Id.*, p. 285.

logique de la fin et des moyens. Depuis Platon, tout le vocabulaire de la philosophie politique témoigne de la substitution ancienne de la fabrication à l'action et de l'omniprésence du schème de la fin et des moyens. Or Arendt estime que «[t]ant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne * d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues»³¹.

En évacuant l'action du domaine politique, c'est ce domaine lui-même que l'on vidait de sa substance:

Les calamités de l'action viennent toutes de la condition humaine de pluralité, qui est la condition *sine qua non* de cet espace d'apparence qu'est le domaine public. C'est pourquoi vouloir se débarrasser de cette pluralité équivaut toujours à vouloir supprimer le domaine public³².

L'espace public commença alors à se modeler sur le domaine privé: rapports de domination, inégalité des membres, accent sur l'économie. Il en résulta une lente disparition de la distinction elle-même entre le public et le privé, et leur remplacement par un unique domaine, le domaine social. D'un point de vue politique, le domaine social est une réalité hybride où la distinction entre ce qui concerne les nécessités de la vie et ce qui relève de la liberté publique n'est plus assurée. Selon Arendt, l'évolution politique de l'Occident a été essentiellement caractérisée par cette expansion du domaine social et par la diminution concomitante des possibilités de participation à la vie publique. De cette évolution sont caractéristiques non seulement les régimes totalitaires modernes, mais également l'avènement des grandes bureaucraties.

Dans un régime totalement bureaucratisé, on ne trouve plus personne avec qui il soit possible de discuter, à qui on puisse soumettre des revendications, ou sur qui la pression

31. *Condition de l'homme moderne*, p. 293-294.

32. *Id.*, p. 283.

du pouvoir puisse avoir prise. La bureaucratie est une forme de gouvernement où chacun est entièrement privé de la liberté politique et du pouvoir d'agir. En effet, le règne de l'Anonyme [*the rule by Nobody*] ne constitue pas un non-règne (*no-rule*), et quand tous se trouvent également privés de pouvoir, nous sommes devant une tyrannie sans tyran. [...*] La transformation du système politique en administration, ou des républiques en bureaucraties, et la désastreuse réduction du champ de l'action publique dont elle s'accompagne se sont poursuivies tout au long des temps modernes par un développement incessant et complexe: au cours des cent dernières années, le processus s'est fortement accéléré avec l'avènement de la bureaucratie des partis³³.

L'expérience de la liberté politique telle qu'elle apparaît dans la cité grecque s'est retrouvée à l'arrière plan de la tradition de philosophie politique occidentale et ce, jusqu'à aujourd'hui. L'histoire n'en a pas moins connu des révolutions modernes.

2.3 République et citoyenneté

Dans l'*Essai sur la révolution*, Arendt montre comment les mouvements révolutionnaires modernes, ceux du 18^e siècle notamment, ont renoué avec l'expérience de la liberté politique, et comment cette expérience se présentait comme un problème, celui de «l'établissement de la liberté, * c'est-à-dire l'établissement d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître»³⁴. La libération, et les *libertés civiles* qui en résultent, consti-

33. *Du mensonge à la violence*, p. 181-182; traduction corrigée. Dans ce passage, le terme «pouvoir» réfère à l'action concertée des citoyens. À ce propos, voir R. MAGER, «Et si le "pouvoir" n'était pas affaire de domination? Introduction aux débats actuels et au sens de la notion dans la pensée politique de Hannah Arendt», dans *Approches* 19 (nov. 1990), p. 35-59.

34. *Essai sur la révolution*, p. 181.

tuent un moment nécessaire de ce processus, mais elles ne suffisent pas à garantir une *liberté de participation*. Selon Arendt, il importe de ne pas «confondre droits civils et liberté politique, ou d'identifier ces préliminaires au gouvernement civilisé et la substance même d'une république libre³⁵». «L'élaboration des constitutions, en tant qu'elle définit les balises qui régleront le jeu politique, et la mise en place des gouvernements, sont les étapes décisives de cette entreprise de fondation³⁶.» En fin de volume, Arendt affirme sa confiance en un projet politique républicain reposant sur un système de conseils d'arrondissement (*councils*) permettant la participation directe des citoyens à la vie publique³⁷.

Arendt lie donc l'expérience humaine de la liberté à celle d'une vie collective organisée.

Elle établit clairement que l'exercice de la citoyenneté est un besoin fondamental de l'être humain, et qu'aucune conception de la liberté politique ne peut être signifiante sans un solide ancrage dans la citoyenneté³⁸.

35. *Essai sur la révolution*, p. 322. Elle note également qu'«il n'y a rien de plus habituel, encore de nos jours, que de confondre l'enfantement de la libération avec la fondation de la liberté» (*Idem*, p. 434). En dénonçant cette confusion, Arendt ne s'intéresse pas pour autant à la distinction entre les termes anglais *liberty* et *freedom*, contrairement à ce que soutient H.F. PITKIN dans «Are Freedom and Liberty Twins?», dans *Political Theory* 16 (1988), p. 523-552. L'analyse que Pitkin fait de la pensée d'Arendt est abusivement déterminée par sa propre hypothèse, celle de la nécessité de cette distinction.

36. *Essai sur la révolution*, p. 347.

37. Alors que l'on reproche souvent à Arendt ses références à la cité grecque, Ricoeur observe que «les repères historiques d'Arendt ne sont pas principalement grecs ou latins, mais modernes, voire contemporains»: révolutions du 18^e s., irruptions de pouvoir populaire au 20^e s. en Russie, en Hongrie, en Tchécoslovaquie («Pouvoir et violence», p. 144). Si Arendt porte une attention particulière à la *polis*, c'est qu'elle estime que l'expérience du politique est alors apparue avec une «clarté classique» (*La crise de la culture*, p. 214).

38. R. BEINER, «Action, Natality and Citizenship [...]», p. 370.

La citoyenneté n'est pas n'importe quelle forme de vie collective. La vie en commun ne garantit pas d'elle-même la liberté. Là où il n'y a pas de corps politique (la société tribale, la famille), les actions des êtres humains sont réglées par la nécessité; là où il n'y a pas de vie publique politiquement garantie (le despotisme), «la liberté n'a pas de réalité mondaine». Elle peut certes habiter l'obscurité du cœur humain mais n'est alors pas démontrable. «La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose.»³⁹

2.4 Remarques critiques

Cette conception de la liberté politique est problématique à plusieurs égards, tant du point de vue d'une critique interne que d'une critique externe. On se limitera ici à deux problèmes qu'une critique interne fait ressortir, celui du contenu de la notion de liberté et celui du lien entre la liberté et l'esprit humain.

2.4.1 contenu de la notion

Arendt situe essentiellement la liberté dans la spontanéité de l'acte. Elle en parle cependant en d'autres termes. Or la cohérence de l'ensemble ne saute pas aux yeux.

Un passage de l'essai intitulé «Qu'est-ce que la liberté?» est caractéristique à cet égard⁴⁰. Arendt reconnaît d'abord que l'action est toujours déterminée par des motifs et des desseins, mais qu'elle est libre «dans la mesure où elle peut les transcender»⁴¹. La reconnaissance du but est affaire de jugement et relève de l'entendement; l'amorce de l'action est affaire de force ou de faiblesse et

39. *La crise de la culture*, p. 193.

40. *Id.*, p. 186-222.

41. *Id.*, p. 197.

dépend de la volonté; l'action libre procède plutôt de «principes», concept qu'Arendt emprunte à Montesquieu⁴². Le principe, à la différence du but, est inépuisable et, à la différence du motif, est universel. Il ne se manifeste cependant que dans l'action. Arendt énumère des principes: l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité, la distinction ou l'excellence, la crainte, la méfiance et la haine. Elle ajoute:

La liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés; l'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. Les hommes sont libres — d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté — aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après; en effet, être libre et agir ne font qu'un⁴³.

La première difficulté vient de ce que le lien entre liberté et action est difficile à établir. Quand Arendt écrit: «être libre et agir ne font qu'un», elle laisse entendre une identité des deux termes, même si elle désigne d'abord la coïncidence de l'action et de l'apparition de la liberté. Quelques années plus tard, une distance apparaît entre action et liberté: «Agir et commencer * de faire sont deux choses différentes, mais il existe entre elles des rapports fort étroits.»⁴⁴ Les liens vont peu à peu se distendre. Dans *Le vouloir*, Arendt acquiesce apparemment à la remarque de Bergson selon laquelle les actions libres sont exceptionnelles. Elle ajoute: «Les habitudes suffisent à la plupart de nos actions, tout comme les préjugés suffisent à la plupart de nos jugements quotidiens.»⁴⁵ Plus loin, elle voit

42. *La crise de la culture*, p. 197-198.

43. *Id.*, p. 198.

44. *Du mensonge à la violence*, p. 182-183.

45. *Le vouloir*, p. 48.

dans le passage de la volonté à l'action une manière d'échapper à la liberté⁴⁶.

Une autre difficulté de ce passage vient de l'incise «ou son contraire»⁴⁷. S'agit-il ici de la nécessité, qu'Arendt oppose généralement à la liberté, et donc d'une non-liberté, ou d'une réalité autre qui soit à mettre en relation avec l'apparition des principes «négatifs» qu'Arendt inclut dans sa liste, à savoir la crainte, la méfiance et la haine? Le contexte suggère plutôt la seconde interprétation, qu'il faut peut-être mettre au compte d'une recherche constante chez Arendt, celle de rendre compte politiquement de la «malfaisance». Le texte laisse cependant ouverte la question de savoir ce qu'est exactement ce «contraire».

La suite de ce passage recèle une autre difficulté. Arendt «illustre» alors son concept de liberté politique par celui de *virtù* chez Machiavel, cette virtuosité qui est «l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*»⁴⁸. L'«excellence» est l'un des principes énumérés plus haut; il pourrait s'agir précisément ici d'une illustration où Arendt montrerait l'actualisation d'un principe particulier dans l'action libre. Mais Arendt semble plutôt entrevoir une véritable équivalence entre liberté et virtuosité⁴⁹. En faisant appel à ce thème de la virtuosité, Arendt montre que l'excellence de l'action est ce qui permet à

46. *Le vouloir*, p. 165-166.

47. Cette allusion à un «contraire de la liberté» apparaît à deux autres endroits dans *La crise de la culture* (p. 188 et 192) et, à ma connaissance, nulle part ailleurs.

48. *La crise de la culture*, p. 198.

49. Elle dit ainsi de la *polis* qu'elle vise à constituer «un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître» (*La crise de la culture*, p. 201; je souligne). Elle parle plus loin de la virtuosité comme de «l'idéal de la liberté» (p. 212). Voir encore p. 220.

celle-ci d'être remarquée et d'entrer dans la mémoire collective, acquérant ainsi une durée qui pallie à la brièveté de l'acte lui-même. Mais, d'une part, Arendt ne dit pas comment ce thème se conjugue à celui de la spontanéité⁵⁰. D'autre part, la manifestation des principes, à laquelle Arendt associe l'apparition de la liberté, est-elle nécessairement «excellente»? Le concept de virtuosité doit-il servir à «quantifier» cette manifestation, distinguant entre des actions plus ou moins libres? On ne trouve pas de réponse à ces questions chez Arendt.

Arendt parle de la liberté politique en d'autres termes encore. Dans *Le système totalitaire*, elle équivaut à la liberté de mouvement⁵¹. Dans *l'Essai sur la révolution*, elle approuve implicitement la conception des philosophes des Lumières selon laquelle la liberté

était une réalité matérielle et tangible, une création des hommes dont les hommes devaient jouir, plutôt qu'un don ou une capacité; c'était l'espace public dégagé par la main de l'homme, la place du marché qui, pour l'Antiquité, était l'endroit où la liberté apparaissait, aux yeux de tous⁵².

La liberté est ici définie par l'espace politique; plus loin, ce sera par l'idée de participation: «la liberté politique, généralement, signifie le droit "d'être co-partageant au gouvernement", ou ne signifie rien»⁵³. Une autre définition encore est celle qu'Arendt emprunte à Montes-

50. Certes, en faisant surgir ce qui n'existait pas auparavant, l'action libre se fait «inouïe», un adjectif qui, comme d'autres, conjugue la nouveauté à l'excellence. L'excellence se mesurerait alors à la part d'innovation que recèle un acte, distincte de la part d'«habitude». C'est ainsi qu'Arendt oppose l'espace politique à l'espace social moderne, le premier étant ouvert à l'action et le second poussant au conformisme. Mais Arendt ne parle pas explicitement d'un tel lien entre nouveauté et excellence.

51. *Le système totalitaire*, (Points/politique 53), Paris, Seuil, 1979, p. 223.

52. *Essai sur la révolution*, p. 179. Même idée en p. 181.

53. *Id.*, p. 322. Voir également p. 42.

quieu: la liberté politique est alors définie en termes de sûreté⁵⁴. Il y a enfin l'équivalence entre liberté et égalité⁵⁵.

Arendt parle donc de la liberté politique en des termes divers: spontanéité, action, virtuosité, liberté de mouvement, espace politique, participation, sûreté et égalité. S'agit-il donc d'un concept dont elle ne parviendrait pas à tracer les contours? Mais elle écrit:

La liberté [...] n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine * politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir, ou l'égalité; la liberté [...] est réellement la condition du fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action⁵⁶.

Ce passage donne à penser que la liberté est non seulement l'élément-clé du domaine politique, mais encore la manière même dont se structure ce domaine. La liberté serait donc davantage un schème qu'un thème; elle tracerait une logique propre au champ politique. Cette logique est essentiellement axée sur ce qu'Arendt appelle habituellement la «spontanéité» et parfois l'«initiative»; ce dernier terme dit bien l'*initium*, cette dimension de commencement qu'Arendt évoque toujours au sujet de la liberté et ce, dans toute son œuvre⁵⁷.

54. «La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté» (*Le vouloir*, p. 228). Il est remarquable que cette citation soit rapportée ici favorablement, alors qu'Arendt récuse la même conception de la liberté en termes de sûreté et la même citation dans *La crise de la culture*, p. 194, note 9.

55. Voir *supra*, point 2.1.

56. *La crise de la culture*, p. 189-190.

57. Beiner a remarqué que les premier et dernier ouvrages d'Arendt à écrits en anglais (*Les origines du totalitarisme* et *Le vouloir*) se terminent avec le passage où Augustin parle de l'être humain comme commencement («Action, Natality and Citizenship [...]», p. 372, note 8). Par ailleurs,

2.4.2 La liberté et l'esprit humain

La critique interne fait ressortir un autre problème, celui de l'évolution de la pensée d'Arendt quant au lien entre la liberté et l'esprit humain. Avant son ouvrage *La vie de l'esprit*, Arendt faisait de la liberté une réalité fondamentalement politique, et de la liberté philosophique une expérience «dérivée», dont elle ne parlait que défavorablement. Cette distinction n'apparaît plus aussi nettement dans le dernier ouvrage, et le ton avec lequel la liberté intérieure est envisagée change sensiblement.

Dans *La crise de la culture*, l'insistance sur l'apparition phénoménale de la liberté est déjà tempérée par quelques remarques sur l'existence d'un don (ou d'une faculté) de liberté. Elle écrit de cette faculté qu'elle est

la pure capacité de commencer qui anime et inspire toutes les activités humaines et qui est la source cachée de la production de toutes les grandes et belles choses. Mais aussi longtemps que cette source demeure cachée, la liberté n'est pas une réalité du monde, tangible; c'est-à-dire qu'elle n'est pas politique. Parce que la source de la liberté demeure présente, même quand la vie politique s'est pétrifiée et que l'action politique est impuissante à interrompre les processus automatiques, la liberté peut aussi facilement

Beiner présente une synthèse séduisante où il soutient qu'Arendt centre son concept de liberté politique sur l'idée de révélation (*disclosure*). Il invoque les propos d'Arendt sur la manifestation des principes et sur la révélation de l'identité de l'agent dans l'action (p. 354-355). Mais si Arendt rapporte effectivement la question des principes à la liberté, le terme employé est cependant celui de «manifestation»; elle n'emploie le terme «révélation» qu'au sujet de la révélation de l'agent dans l'acte, une dimension essentielle à l'action mais qu'Arendt ne lie pas explicitement à la liberté (Voir *Condition de l'homme moderne*, p. 231ss). En outre, Beiner suggère que, pour Arendt, la liberté dépend du degré de virtuosité de l'acte; or il a été vu plus haut qu'Arendt présente la liberté comme cette virtuosité même. Enfin, Beiner laisse de côté la question du «contraire de la liberté» et évite de mentionner les principes «négatifs» énumérés par Arendt.

être prise pour un phénomène essentiellement non politique; dans de telles circonstances, la liberté n'est pas expérimentée comme un mode d'être avec son propre genre * de «vertu» et de virtuosité, mais comme un don suprême que seul l'homme, parmi toutes les créatures terrestres, semble avoir reçu, dont nous pouvons trouver des traces et des signes dans presque toutes ses activités et qui ne se développe néanmoins que lorsque l'action a créé son propre espace mondain où il peut, pour ainsi dire, sortir de l'ombre, et faire son apparition⁵⁸.

Dans *La vie de l'esprit*, Arendt s'intéresse à cette «source cachée». Elle cherche à éclairer ses liens avec les trois facultés de l'esprit que sont la pensée, la volonté et le jugement. La pensée se révèle trop portée vers les réalités éternelles et nécessaires pour être de connivence avec la contingence qu'une faculté de commencer implique. Arendt se tourne donc vers la volonté, pour découvrir que celle-ci est intrinsèquement liée à la liberté:

Ou bien la volonté est l'organe de la spontanéité libre et brise tous les enchaînements de motivations causales qui pourraient l'entraver, ou bien elle n'est qu'illusion. [...] En d'autres termes, on ne peut pas traiter du travail de la volonté sans aborder le problème de la liberté⁵⁹.

Dès lors, le terme «spontanéité», qu'Arendt utilisait habituellement pour parler de la liberté politique, est utilisé indifféremment pour parler de la liberté ou de la volonté: «La liberté de spontanéité est inséparable de la condition humaine. L'organe mental en est la Volonté.»⁶⁰

Il y a donc ici une volte-face par rapport à la volonté, volte-face dont les commentateurs atténuent générale-

58. *La crise de la culture*, p. 219-220.

59. *La pensée*, p. 239.

60. *La volonté*, p. 132.

ment la portée⁶¹. Mais il est remarquable que ce déplacement marque non seulement le lien entre liberté et volonté, mais également la manière dont Arendt conçoit la liberté elle-même. Ainsi, le passage de *Le vouloir* où Arendt revient à la question de la liberté politique est problématique à plusieurs égards⁶². Elle reprend sa distinction entre liberté philosophique et liberté politique, alors que la réflexion sur la liberté de la volonté qui animait tout le volume orientait plutôt vers une conception unifiée de la liberté comme réalité manifeste dans l'action mais enracinée dans la volonté. En outre, la manière dont Arendt parle de la liberté politique tranche avec le discours de *La crise de la culture* et de *l'Essai sur la révolution*: d'une part, il n'y a qu'une allusion à la question des principes; d'autre part, le lien entre pouvoir et liberté est affirmé, mais le pouvoir ne désigne plus ici l'action concertée, et la liberté visée est la liberté de mouvement. Enfin, la liberté est rapportée à la vie de la cité qui organise la pluralité humaine, mais la distinction entre le public et le privé, si centrale pour *Condition de l'homme moderne*, n'apparaît pas ici nettement: Arendt met le consentement et l'obéissance sur un même continuum et parle de la famille comme d'une forme primitive de vie collective.

À la fin de son examen de la faculté de volonté, Arendt en conclut à une «impasse» sur la question de la liberté. La volonté n'est libre que tant qu'elle reste dans

61. Voir W.F. ALLEN, «Hannah Arendt: Existential Phenomenology [...]», p. 180, et surtout M.G. TLABA, *Hannah Arendt's Conception of Freedom: the Will and Action as Locus of Freedom*, (manuscrit), Université d'Ottawa, 1985, 286 p.; la thèse de Tlaba est centrée sur l'idée que «her attempt to show the interdependence of political and philosophical freedom marks her theory of freedom as both logically coherent and incomparable» (p. 226). C'est là, à mon sens, sous-estimer les ruptures.

62. *Le vouloir*, p. 228-247.

l'indécision, et l'action ne semble pouvoir produire du neuf qu'en «renouvelant» de l'ancien.

Cette impasse, si c'en est une, ne peut être dégagée qu'en faisant appel à une autre faculté mentale, aussi mystérieuse que la faculté de commencement, celle de Jugement, dont l'analyse devrait au moins nous révéler ce qui est en jeu dans nos plaisirs et nos déplaisirs⁶³.

Arendt écrivit ces lignes quelques jours avant de mourir. Elle entrevoyait une résolution de l'impasse dans l'analyse de la faculté de Jugement. Une analyse minutieuse de l'œuvre d'Arendt a permis à R. Beiner d'esquisser ce qui s'annonçait:

Arendt met de l'avant la liberté de réfléchir, la liberté de comprendre le point de vue de personnes situées différemment de soi, la liberté d'examiner le monde commun dans une perspective qui n'est pas la sienne propre. Une telle liberté de réflexion est l'une des conditions fondamentales pour agir de concert avec d'autres personnes (puisque pour agir avec elles il me faut comprendre la manière dont elles envisagent la situation commune). Mais une telle liberté offre également un autre type de citoyenneté, passablement différent de celui de l'acteur: c'est celui du spectateur intéressé [*concerned*] qui exerce sa citoyenneté en observant ce qui se déroule sur la scène publique et en réfléchissant à ce qu'il voit. [...*] Ainsi, la liberté de l'action publique est en quelque sorte enracinée dans la liberté de l'imagination ou la «mentalité élargie» s'exerçant dans le jugement⁶⁴.

Il y a ici une «réconciliation» avec la personne du spectateur, accusée auparavant de fausser la lecture des événements en y projetant de la nécessité. Il est remarquable que la longue fréquentation du problème de la liberté humaine ait finalement conduit Arendt à magnifier la

63. *Le vouloir*, p. 247.

64. R. BEINER, «Action, Natality and Citizenship [...]», p. 365-366.

liberté de ce spectateur attentif à l'action politique: n'est-ce pas là le rôle qu'elle avait elle-même joué toute sa vie?

Cette esquisse de la pensée d'Arendt sur la question de la liberté met en lumière un parcours qui part d'une analyse de la liberté politique comme phénomène et aboutit à la célébration de la liberté du spectateur politique. La critique interne suggère que ce parcours comporte des virages, des détours et des impasses. Cependant, à travers les écrits, c'est toujours une revalorisation du politique qui est poursuivie, et la demeure de la liberté qui est recherchée. L'œuvre se déroule sous le signe d'une «pensée de l'événement», et elle tend tout entière vers une résolution de la tension entre ces deux termes. Arendt montre éloquemment que l'être humain ne peut être vraiment libre que s'il lui est permis d'être citoyen d'un espace politique. Elle suggère que cette citoyenneté peut s'exercer soit sous le mode de l'action, soit sous celui du jugement. Mais elle n'aura pas pu expliciter la situation du *concerned spectator* qui était finalement la sienne, ni éclairer sans équivoque le lieu propre de cette liberté qui lui tenait tant à cœur, faute de temps, certes, mais peut-être aussi preuve de plus, s'il en faut encore une, que le plus proche de soi est souvent le plus lointain.

3. LIBERTÉ POLITIQUE ET CHRISTIANISME

Quel(s) rapport(s) y a-t-il ou peut-il y avoir entre la logique de la liberté politique telle que la présente Arendt, et le christianisme? La présente étude suggère deux pistes de réflexion. La première est tracée par les propos mêmes d'Arendt sur le rôle du christianisme dans l'effacement de la tradition classique de la liberté politique, et dans l'émergence de conceptions de la liberté explicitement anti-politiques. Selon Arendt, des préoccupations essentielles au christianisme ont orienté celui-ci vers la logique du domaine privé, pour le malheur du domaine politique en

général. La seconde piste de réflexion effectue un retour critique sur la première, pour demander si ce penchant historique du christianisme pour le domaine privé est inexorable, ou s'il n'y a pas dans la tradition chrétienne présente et ancienne les bases d'une véritable dimension publique où pourrait à l'avenir se déployer une liberté politique authentique.

3.1 Le christianisme et l'effacement de la liberté politique

Les réflexions d'Arendt sur le rôle du christianisme dans l'évolution historique de l'idée de liberté sont de deux ordres.

D'une part, selon elle, le facteur décisif de cette évolution est l'apparition du concept de «volonté» en christianisme. À ce concept sera très tôt associée l'idée d'une liberté toute intérieure à l'être humain, indépendante de sa condition dans le monde. Ce thème de la volonté libre, c'est-à-dire du libre-arbitre, sera amplement développé par Augustin, et marquera de manière décisive toute la pensée chrétienne sur le thème de la liberté.

D'autre part, le christianisme allait opérer un renversement capital dans la vision du monde de l'époque: alors que pour les grecs les êtres humains étaient mortels et le monde immortel, les chrétiens annonçaient le caractère éphémère du monde et l'immortalité des croyants. Arendt écrit:

Historiquement, il est plus que probable que la victoire du christianisme dans le monde antique a été due pour une bonne part à ce renversement qui apportait l'espérance à ceux qui savaient leur monde condamné, espérance à vrai dire inouïe puisque le message leur promettait une immortalité qu'ils n'avaient jamais osé espérer. Ce renversement ne pouvait être que désastreux pour l'honneur et la dignité de la politique. L'activité politique que, jusqu'alors, avait animée surtout l'aspiration à l'immortalité en ce monde, sombra dans les bas-fonds d'une activité soumise à la

nécessité, destinée d'une part à remédier aux conséquences du péché et de l'autre à pourvoir aux besoins et intérêts légitimes de la vie terrestre. L'aspiration à l'immortalité passa désormais pour vanité; l'espèce de gloire que le monde peut conférer à l'homme devint illusion, puisque le monde était encore plus périssable que l'homme, et la quête * d'immortalité en ce monde perdit tout son sens puisque la vie elle-même était immortelle⁶⁵.

Le domaine politique ne pouvant s'édifier que sur l'horizon du monde, la perte de cet horizon signifiait pour la politique l'effondrement de ses fondements et son asservissement aux questions ayant relevé jusqu'alors du domaine privé, c'est-à-dire la vie et ses nécessités. Le processus qui se dessine alors est celui d'un envahissement du public par le privé, phénomène qu'Arendt identifie comme signifiant l'apparition et l'expansion du domaine «social», un domaine où l'économie est la préoccupation centrale. Le renversement opéré par le christianisme renforcera le règne de la contemplation au sommet des activités humaines, fruit de la victoire de la philosophie sur le politique. Ce n'est qu'avec la modernité que la *vita activa* reprendra ses anciens droits, mais c'est alors pour voir la vie, et l'activité de travail qui lui correspond, accéder au sommet des préoccupations de la société.

3.1.1 Prédominance de la logique du privé dans l'Église

En disqualifiant le monde, les chrétiens s'interdisaient du même coup la dimension politique de l'existence humaine. Leur existence collective ne pouvait dès lors s'articuler qu'à partir de la logique du privé. Cette logique se manifeste dans l'importance pour le christianisme primitif des catégories familiales et vitales: les relations frater-

65. *Condition de l'homme moderne*, p. 391-392.

nelles, les repas partagés, l'autorité paternelle, la mort, etc.

Le caractère non politique, non public, de la communauté chrétienne était déjà défini dans la notion de *corpus*, cette communauté devant être un «corps» dont tous les membres seraient comme des frères. On modela la vie commune sur les relations familiales parce que ces dernières étaient notoirement apolitiques et même antipolitiques. Aucun domaine public ne s'était jamais instauré entre les membres d'une famille; aucun ne naîtrait probablement de la vie commune des chrétiens si cette vie n'avait d'autre loi que le principe de la charité⁶⁶.

L'évolution historique allait accentuer de plus en plus les traits antipolitiques de l'Église; qu'il suffise ici d'évoquer le passage des communautés à taille humaine aux foules, la disparition des mécanismes de discernement et de décision collectifs, l'uniformisation de la liturgie et du droit, ainsi que le renforcement progressif d'un gouvernement autonome par rapport à sa base. Il en résulta une Église où la pluralité est gommée, et où les espaces politiques sont soit dissous soit réservés aux clercs.

Cette logique du privé éclaire encore le penchant de l'Église pour le secret, l'uniformité, la répétition, le conformisme et le couple commandement/obéissance. Inversement, elle explique son aversion pour la parole publique, pour la diversité des manières de penser et d'agir, pour l'innovation, pour les initiatives personnelles ainsi que pour la collaboration dans l'action⁶⁷.

66. *Condition de l'homme moderne*, p. 50ss et 93-94.

67. À première vue, les initiatives personnelles et les actions concertées à l'origine de plusieurs communautés religieuses paraissent contredire cette aversion du christianisme pour l'action libre. Mais l'examen de ces entreprises de fondation révèle que nombre d'entre elles sont nées en marge des structures ecclésiales et que plusieurs ne visaient pas au départ l'adoption de la vie religieuse comme cadre de vie. Cette adoption a souvent signifié la «mise au pas» de l'action concertée par l'autorité

La dimension «outre-mondaine» (*otherworldly*) du christianisme éclaire enfin la réaction de l'Église des derniers siècles contre l'évolution de la modernité; cette réaction s'explique non seulement par le long mariage du christianisme avec le monde médiéval mais également, et peut-être principalement, par une aversion envers toute évolution en soi, un monde chrétiennement in-signifiant n'ayant rien de mieux à offrir qu'une stabilité propice à l'activité humaine la plus haute, celle de contemplation.

3.1.2 *Des concepts de liberté anti-politiques*

L'expérience chrétienne étant «outre-mondaine», on peut comprendre que le christianisme, de connivence avec la philosophie, ne se soit donné que des concepts de liberté apolitiques (comme celui du libre-arbitre) ou anti-politiques. Alors que la liberté du citoyen était liée à l'existence de lois garantissant l'espace politique, la liberté chrétienne signifia d'abord le fruit d'une libération de la Loi et de tout ce qu'elle connotait (notamment le péché et la mort). J. Blunck écrit ainsi que l'idée de liberté dans le Nouveau Testament n'a aucune connotation politique⁶⁸.

On retrouve tout au long de l'histoire de l'Église d'autres formes de cette idée de la liberté comme fruit de la libération, telles la *libertas ecclesiae* du XI^e siècle ou la liberté religieuse promue à Vatican II. Dans ces deux cas, la liberté est largement envisagée en opposition au politique, celui-ci menaçant d'exercer une domination indue sur un domaine qui lui serait étranger. Arendt fait égale-

ecclésiale et son enracinement dans la logique du privé, évolution inévitable dans la mesure où la vie religieuse se définissait, et se définit encore aujourd'hui, en fonction du Royaume. Il est également significatif que plusieurs fondateurs, et surtout des fondatrices, aient été écartés lors de ce processus d'institutionnalisation de leur action.

68. J. BLUNCK, art. «Freedom», dans *The New International Dictionary of New Testament Theology*, I (1975), p. 717.

ment allusion à une liberté chrétienne conçue comme une abstention de la participation à la vie politique; cette idée est «inconnue à Rome et à Athènes» et est, politiquement, «peut-être la part la plus significative de notre héritage chrétien»⁶⁹. L'utilisation, en christianisme, du terme «liberté» correspond donc généralement à ce que l'on appelle couramment les «libertés négatives» (*liberties*), fruits d'une libération, qui sont certes nécessaires à l'établissement d'une liberté politique de participation mais ne sauraient à elles seules la fonder ou se substituer à elle.

3.2 Une redécouverte de la liberté politique en christianisme

La prédominance de la logique du privé en christianisme est-elle inexorable? Est-elle liée à son «essence» de manière telle qu'il faille faire son deuil d'une liberté politique dans l'Église?

Cette dernière question n'est pas innocente; elle évoque évidemment l'évolution récente de l'Église. Que l'on songe à la redécouverte du sacerdoce baptismal, à l'ecclésiologie du peuple de Dieu, à la promotion du *sensus fidelium*, aux nouveaux ministères, aux conseils pastoraux. Cette évolution trace un chemin que plusieurs voudraient voir se prolonger dans une véritable co-responsabilité, une participation aux décisions, une «démocratisation» des structures, une égalité intégrale des sexes, une libération de la parole publique. Ces requêtes sont diversement thématisées mais elles relèvent toutes de la logique du politique. Ce qui se dessine dans l'Église, malgré toutes les résistances, c'est la reconstitution d'espaces publics.

69. *Essai sur la révolution*, p. 415.

3.2.1 *La reconstitution d'espaces publics dans l'Église*

Tous les éléments structurants du domaine politique se retrouvent dans l'évolution actuelle. Il s'agit notamment d'établir l'égalité des membres dans l'Église, une égalité fondée non pas sur la «nature humaine» mais bien sur un acte, à savoir le don que le Christ a fait de sa vie «pour la multitude». Cette égalité est en vue d'une participation de tous et toutes à la vie de l'Église. Ceci implique, d'une part, que les pratiques communautaires, liturgiques, missionnaires et théologiques soient de part en part marquées par la pluralité des baptisés et que ces pratiques soient élaborées, mises en œuvre et évaluées en commun, dans l'échange entre plusieurs que la parole permet. La participation de tous implique d'autre part que les pratiques chrétiennes soient envisagées sous le mode de l'action et non sur celui du conformisme, et qu'elles soient ainsi ouvertes aux initiatives individuelles et concertées. Elle implique une responsabilité authentique, responsabilité qui s'exerce de manière privilégiée dans le discernement et la prise de décision collective⁷⁰. Le gouvernement

70. N. Greinacher écrivait déjà en 1971: «Nous ne pouvons pas parler de la co-responsabilité des membres de la communauté, si nous ne leur donnons pas le droit et la possibilité de prendre part aux décisions.» («Communautés libres de toute domination», dans *Concilium* [mars 1971 — no 63] p. 77.) Greinacher décrit ces communautés libres en termes d'espaces publics et privés: «Si l'on prend au sérieux l'énoncé théologique qui dit que tous les membres de l'Église sont responsables de la vie de l'Église et que la promesse de l'Esprit du Christ a été faite à toute l'Église, il faut alors que la communauté garantisse de façon exemplaire le caractère public de tout ce qui se fait en son sein. Ainsi l'on coupe court à toute politique secrète de cabinet. On ne peut plus de nos jours demander au fidèle de ratifier ce que le ministre a décidé en son âme et conscience. Le fidèle veut et doit participer réellement aux décisions sur tous les problèmes de la vie de l'Église. Mais on ne peut respecter le caractère public de la vie communautaire que s'il existe, dans la communauté, de fortes structures de communication.» (p. 78) Selon Greinacher, il faudra alors veiller à ce que des personnes ou des petits groupes ne manipulent

d'une Église de participation ne pourrait plus reposer sur le seul facteur de l'autorité⁷¹; il comporterait également une multiplicité d'espaces d'action concertée à la base (dans le langage d'Arendt: une multiplicité de pouvoirs).

3.2.2 *Le problème de la légitimité*

Mais un tel modèle d'organisation est-il légitime en christianisme? À en croire de nombreux théologiens, les fondements mêmes de la foi chrétienne interdiraient à l'Église de fonder son organisation sur la participation directe des membres. Que ce débat thématiquement axé sur une «démocratisation» de l'Église ait rapidement soulevé des enjeux christologiques, pneumatologiques et sotériologiques, cela est à prime abord surprenant. Mais dans la mesure où une modification des «structures» signifie une transformation des conditions mêmes de l'expérience de foi, il n'y a pas une question théologique qui ne soit relancée par la perspective d'une reconstitution des espaces publics dans l'Église. J'irais même plus loin: la tempête théologique qui fait rage dans tous les domaines depuis quelques décennies a peut-être son épiscentre dans cette question d'une réémergence du politique dans l'Église.

l'ensemble sous une apparence de démocratie. «En outre la communauté devra respecter la vie privée de ses membres. [...] Car seule cette vie privée garantit la vie publique au sein de l'Église et vice versa.» (p. 78)

71. Dans *Du mensonge à la violence*, suite aux révoltes étudiantes de 1968-1969, Arendt écrit: «Peut-être doit-on à plus qu'une singularité [*oddity*] le fait que la crise la plus grave qui touche l'Église en tant qu'institution coïncide avec la crise la plus grave de toute l'histoire de l'université — seule institution laïque à être encore fondée sur l'autorité.» Cette double crise ne peut-elle être attribuée «à la désintégration en chaîne du noyau atomique de l'«obéissance» dont la stabilité était considérée comme immuable», ainsi que le remarquait Heinrich Böll à propos de la crise que connaissent les Églises. Voir «Es wird immer später», dans *Antwort an Sacharov*, Zurich, 1969 (p. 146, note 1).

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, la question de la légitimité de cette réémergence reste entière. Elle comporte l'exigence d'une réinterprétation de la tradition chrétienne. Il s'agirait alors de mettre en lumière des aspects méconnus de cette tradition chrétienne. Il s'agirait alors de mettre en lumière des aspects méconnus de cette tradition, sous forme d'expériences oubliées ou de potentialités jamais encore actualisées. Par exemple, Arendt a à cœur de montrer que Jésus était un homme d'action, et que son enseignement portait essentiellement sur comment agir avec Dieu et avec les autres. Cet accent sur l'action fera place chez Paul à un accent sur la foi, celle-ci étant plutôt de l'ordre de la contemplation⁷². Dans le même sens, on pourrait soutenir qu'un espace public de coopération, de débat et de prise de décision collective existait dans l'Église des premiers siècles, malgré l'envahissement de la logique du privé. Le processus de réinterprétation porterait ainsi sur une foule de questions fondamentales; l'importance qu'Arendt accorde à la dimension «outre-mondaine» du christianisme et à la disqualification du politique qui s'ensuit, enjoint toutefois de commencer par la question du rapport de l'Église au monde.

3.2.3 *L'Église et le monde*

Pour que l'Église puisse comporter en son sein des espaces publics d'action et de parole, il lui faut nécessairement l'horizon du monde. Arendt va plus loin encore: la distinction entre public et privé perd tout fondement lorsque s'effrite la propriété privée, c'est-à-dire lorsque les citoyens ne sont plus enracinés dans un lieu précis du monde. Est-il alors sensé de parler de public et de privé

72. Voir *Condition de l'homme moderne*, p. 42, 301-310. Arendt voit notamment dans la doctrine du pardon enseignée par Jésus une ressource exceptionnelle pour l'expérience de l'action.

dans l'Église, alors que celle-ci est fondée non pas sur un même espace de monde mais bien sur l'adhésion à une même foi? Cette question se redouble de l'opposition au monde qui a marqué la presque totalité de l'histoire de l'Église.

Il est indéniable que le christianisme, historiquement, a été une réalité essentiellement «outre-mondaine». L'opposition au monde s'est très tôt accompagnée de l'affirmation d'un «autre monde»; si les chrétiens sont des pèlerins sur la terre, s'ils ne l'habitent qu'en étrangers, c'est qu'ils ont une patrie céleste, la Jérusalem d'en haut, lieu d'appartenance de l'Église consommée et du Royaume. Les intérêts des chrétiens, leur cœur, leur vraie vie sont ailleurs.

Mais cette interprétation spatialisante de l'eschatologie est-elle bien la seule que permette le christianisme? L'accomplissement du Règne de Dieu n'était-il pas conçu à l'origine dans des catégories temporelles, comme accomplissement des temps et consommation de ce monde-ci? Si le Royaume n'est pas de ce monde, *ex mundo*, c'est qu'il n'en provient pas, mais il est bien pour ce monde, «au milieu de nous»⁷³. L'expérience qui a provoqué le passage d'une conception temporelle à une conception spatiale du Royaume de Dieu est celle du retard de la Parousie, retard qu'il fallait concilier avec la foi en un accomplissement des espérances eschatologiques. On vit d'abord dans ce retard l'indication d'un temps de conversion (cf. 2 *Pi* 3,9), mais l'interprétation spatialisante du Royaume permit une meilleure résolution du problème. Dès l'Évangile de Jean, la Parousie n'est plus à l'avant-scène de l'espérance chrétienne, et cet effacement allait s'accroître avec le temps. Corrélativement, le monde

73. Voir *Jn* 18,36 et *Lc* 17,21.

présent perdit toute signification dans l'économie du salut. La vie «ici-bas» devint un long prélude à la vie dans l'«au-delà» et le monde présent ne fut plus qu'une «ombre». Être chrétien, c'était croire en l'autre monde, croire au ciel, et la vie chrétienne était largement axée sur la gestion de l'accès au ciel (accès obtenu au baptême, mis en péril par le péché, retrouvé dans la pénitence, assuré par les derniers sacrements, accéléré par les prières et les messes, reconnu par la béatification, etc.)

Une prise de distance envers cette conception spatiale du Royaume est en train de s'opérer aujourd'hui, et elle n'est pas étrangère aux requêtes ayant trait à la reconstitution d'espaces publics dans l'Église. En effet, dire du Royaume qu'il est «en croissance», «à bâtir», ou «à préparer», c'est le rapporter au monde présent. Le Royaume n'est plus conçu comme un ailleurs mais comme un autrement, ce n'est plus un autre monde mais bien un monde autre. Ce déplacement est crucial, en ce qu'il remet le monde à l'horizon de l'Église et en fait le lieu propre de son existence, non pas, cependant, comme un simple donné factuel mais bien plutôt comme un espace d'action. L'Église vit sur l'horizon d'un monde autre, qu'elle appelle le Royaume, et qui est le monde présent en tant que celui-ci est habité et transformé de l'intérieur par l'action conjointe de l'Esprit et des croyants. Le Royaume est cette altérité du monde vers laquelle toute l'existence de l'Église tend, qui la détermine et qui lui donne sens aujourd'hui.

On ne voit pas très bien quelle incidence la conception du Royaume comme «ailleurs» pouvait bien avoir sur la gestion du monde présent; or si le Royaume est conçu comme une autre manière d'être monde, s'il n'est plus un ailleurs mais bien un autrement, on comprend qu'il remette en question le monde présent, qu'il ne soit pas, autrement dit, un «plus tard» mais bien un «déjà» et un «désormais» qui inquiètent, qui dérangent, qui mettent en mouvement. Ce «monde autre» auquel l'Église croit et

auquel elle aspire, tient lieu, dès lors, d'horizon mondain pouvant fonder sa dimension publique. L'Église n'est pas seulement le rassemblement dans la charité de ceux qui partagent une même foi; elle est fondée également sur l'espérance dans le Royaume, une espérance qu'elle nourrit en se donnant des lieux collectifs de prière et d'action. Le monde autre auquel l'Église aspire permet la constitution d'espaces publics pour l'inter-action de l'Esprit de Dieu et des êtres humains, pour un agir ensemble qui est la définition même de la liberté politique selon Arendt.

4. CONCLUSION

Les perspectives d'Arendt sur la liberté comme phénomène politique offrent un cadre théorique pour l'interprétation de l'évolution récente de l'Église. Elles permettent de voir dans la diversité des requêtes actuelles une logique d'ensemble allant dans le sens de la reconstitution d'espaces publics pour l'action et la parole des baptisés. Cette reconstitution signifierait une modification des conditions de l'expérience de foi, qui aurait des conséquences certaines sur nos schèmes chrétiens de pensée. La transformation de notre rapport au monde serait un élément décisif de cette évolution.

Dans le film de Gabriel Axel intitulé *Le festin de Babette*, Babette, après avoir fait preuve d'une excellence inouïe dans la confection d'un repas, exprime sa vision d'artiste dans une courte phrase: «Dans ce monde où nous vivons, rien n'est impossible.» Le jour où le christianisme verra dans cette phrase l'expression de son espérance même, il aura renoué avec l'expérience de la liberté politique.

La liberté dans le champ bioéthique

Une histoire à suivre pour la théologie

Hubert Doucet

La bioéthique peut être considérée, en Amérique du Nord tout au moins, comme un des lieux d'expression privilégiés du renouveau d'intérêt pour les questions éthiques. Que l'on pense ici au foisonnement des publications dans le domaine, à la mise sur pied de centres spécialisés, à la multiplication des colloques consacrés à l'éthique des soins de santé et surtout, dans notre milieu, à l'intérêt suscité par l'établissement de comités d'éthique clinique. La bioéthique est sans doute, depuis près de vingt-cinq ans maintenant, la forme contemporaine d'éthique qui non seulement s'est le plus rapidement institutionnalisée mais aussi qui a mieux fait reconnaître son droit de cité.

Dans ce contexte, il me semble intéressant de relire l'histoire récente de la bioéthique en relation avec le thème proposé pour ce congrès. Trois raisons m'invitent à faire cette relecture. La première raison tient au fait que le mouvement bioéthique est né d'une affirmation de liberté contre l'impuissance des théologies et des philosophies morales de l'époque et la toute puissance de la technoscience sur la vie humaine. En second lieu, il m'apparaît que l'histoire de la bioéthique, avec ses différentes phases que l'on peut déjà sérier, trouve sa clé d'interpré-

tation dans une lecture de la liberté spécifique à chaque phase. Enfin, troisièmement, cette approche aide à comprendre pourquoi la contribution spécifiquement théologique à la bioéthique fluctue fortement selon les différentes phases.

L'histoire de la bioéthique américaine — c'est d'elle dont je parlerai — est une histoire en trois mouvements. Le premier mouvement s'exprime dans le thème de la libération. Il sera suivi par celui de la liberté absolue de choix. À l'aube des années 1990, nous entrons dans une troisième étape dont le leitmotiv est la limite. C'est autour de ces trois mouvements que je construirai ma présentation. Pour chaque mouvement, j'essaierai de montrer non seulement le rôle déterminant de la liberté mais aussi le sens particulier qu'elle y prend. Cette démarche nous permettra de cerner la place de la théologie pour chaque période.

La libération

Au milieu des années 1960, dans le bouillonnement que connaît alors la société américaine, a lieu un début de prise de conscience des problèmes que soulève l'extraordinaire entreprise de transformation humaine qu'est la biomédecine. C'est l'époque où Christian Barnard réussit la première transplantation cardiaque chez un être humain. L'opinion publique américaine apprend, à sa grande déception, que les expérimentations sur les enfants, les Noirs, les handicapés et les prisonniers font fi des règles minimales établies à Nuremberg en 1947 et à Helsinki en 1964. Un large débat public est alors mené à partir du Congrès¹. Les nouvelles prouesses techniques suscitent

1. Cf. Dorothy NELKIN, «Les aspects controversés de la recherche biomédicale sur le sujet humain», dans *Médecine et expérimentation*, Cahiers de bioéthique 4, Québec, Presses de l'Université Laval, 1982, p. 83-96.

de profondes inquiétudes et d'intenses réflexions tant sur la nature de la vie et de la mort que sur la responsabilité des scientifiques par rapport à celle de toute la collectivité. À la même époque, les Américains discutent avec âpreté des droits humains et de la justice sociale. Les questions de santé sont inséparables des conditions sociales d'existence et ne peuvent se réduire à la rencontre clinique entre le médecin et son patient². Tel est le contexte à l'origine de la bioéthique.

Ce contexte fait naître la question suivante: comment faire face aux défis nouveaux? Les différents acteurs à l'origine de la bioéthique répondent par une double affirmation de liberté. Il faut se libérer, d'une part, des discours moraux courants, qu'ils soient philosophiques ou religieux, car ils ne sont ni crédibles ni signifiants. D'autre part, le discours issu des pratiques scientifiques est aussi aliénant: celles-ci engagent la communauté humaine dans des voies dont les conséquences risquent de restreindre de plus en plus la liberté humaine au nom même du progrès.

Les discours moraux, philosophiques ou théologiques, n'éclairent plus les choix fondamentaux qui s'imposent. Il faut donc s'en libérer. Stephen Toulmin a montré, dans une excellente analyse intitulée «How Medicine Saved the Life of Ethics», que durant les soixante premières années du siècle, la discussion philosophique sur les questions éthiques a été, aux États-Unis et dans les pays de langue anglaise, centrée non pas sur la substance même des questions mais sur les classifications analytiques. L'objectif était de déterminer ce qui relevait du domaine éthique et non d'orienter l'action. Cette approche, ajoute-t-il, est à l'origine de profondes frustra-

2. Cf. Mark SIEGLER, «Bioethics: A Critical Consideration», dans *Église et Théologie*, 13 (1982), p. 297-298.

tions chez les personnes en quête de fondements moraux. Celles-ci se tournaient en vain vers les philosophes³.

Malgré leur puissance d'affirmation, les discours des morales religieuses ne valent guère mieux. À cette époque, c'est surtout le catholicisme qui fait école, le protestantisme s'intéressant peu à l'éthique médicale. Il y avait bien eu en 1954 la publication du livre de Joseph Fletcher intitulé *Morals and Medicine*. Ce livre était sans doute différent de tout ce qui se publiait alors, s'il peut même être considéré comme un précurseur en bioéthique, ce livre ne faisait cependant pas autorité au milieu des années 1960. La morale médicale catholique règne encore en maître. En 1968, Paul VI publie l'encyclique *Humanae Vitæ* dans laquelle, malgré la position majoritaire d'une commission papale, il répète l'opposition traditionnelle de l'Église catholique à la contraception artificielle, cette prise de position sert d'élément déclencheur à la transformation de l'éthique. Pour des hommes comme Daniel Callahan, fondateur du Hastings Center et André Hellegers, premier directeur du Kennedy Institute of Ethics, l'incapacité de Paul VI de se départir du concept statique de loi naturelle dépasse la question de la contraception. Elle est le symbole d'un problème beaucoup plus profond, celui de l'impuissance de la morale à s'immerger dans le présent. LeRoy Walters soutient que l'encyclique de Paul VI sert de bougie d'allumage au démarrage d'un nouveau type de réflexion éthique⁴.

Mettre en cause les discours moraux ne signifie pas s'en remettre naïvement à l'autorité des nouveaux clercs

3. Cf. Stephen TOULMIN, «How Medicine Saved the Life of Ethics», dans *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, Summer 1982, p. 736-750.

4. Cf. LeRoy WALTERS, «Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965-1975», dans E.E. SHELPS, ed., *Theology and Bioethics*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1985, p. 3-8.

que sont les scientifiques. Au contraire. Les pratiques scientifiques peuvent être profondément déshumanisantes. Les prouesses techniques dans le domaine de la santé soulèvent des inquiétudes nombreuses, notamment sur la place de l'expérimentation humaine en thérapie. Les exemples suivants sont révélateurs du climat de l'époque:

En 1963, aux fins d'une étude, des chercheurs injectèrent des cellules cancéreuses vivantes à des personnes âgées pour éprouver leur résistance épidémiologique au cancer. Dans un autre essai, des scientifiques privèrent de pénicilline les syphilitiques d'un groupe témoin participant à une étude longitudinale sur les effets de médicaments⁵.

La découverte de telles affaires évoquant les expériences nazies provoque une large prise de conscience des implications morales de la recherche clinique. La nécessité d'agir devient d'autant plus forte que le principal chercheur dans l'étude des cellules cancéreuses injectées à des personnes âgées est élu, quelques mois après l'annonce publique des faits, président de l'Association américaine pour la recherche sur le cancer⁶.

À la même époque, le débat sur l'eugénisme refait surface. Des personnes, en particulier celles qui souffrent de handicap mental, sont stérilisées sans leur consentement. Des services de consultation en génétique sont mis sur pied et le diagnostic prénatal commence à transformer la notion d'avortement thérapeutique. Parce que les personnes handicapées mentalement sont stérilisées sans leur consentement et que le diagnostic prénatal conduit à avorter les fœtus souffrant de handicaps physiques ou mentaux, une question surgit: la technologie fera-t-elle perdre aux femmes et aux hommes leur liberté de reproduction?

5. Cf. NELKIN, «Les aspects controversés de la recherche...», p. 92.

6. Cf. W.J. WINSLADE, et J.W. ROSS, *Choosing Life or Death*, New York, Free Press, 1986, p. 207.

L'intégrité de la culture est ici en cause comme dans bien d'autres secteurs de pointe dans le domaine de la santé⁷.

La bioéthique naît d'une prise de conscience de l'impuissance de la morale et de la toute-puissance de la science dans le domaine biomédical et de l'absence de ponts entre les deux. Ne faut-il pas se libérer de l'une et de l'autre en construisant une voie alternative? La nouvelle entreprise intellectuelle qui cherche alors à naître vise à libérer la morale de sa gangue individuelle ou inter-individuelle pour porter le débat au plan des exigences de responsabilité à l'égard de toute la communauté humaine d'aujourd'hui et de demain. Pour y parvenir, s'impose une critique des méthodes et de l'usage de la science, non cependant une attitude antiscientifique. Intégrer de façon responsable les progrès biomédicaux à l'ensemble de la vie sociale exige une bonne intelligence de la dynamique de la science et un souci profond de la personne humaine intégralement et totalement considérée.

De tels objectifs ne peuvent être atteints qu'à travers une approche systémique. De fait, à l'origine même de la bioéthique, des lieux se développent, hors de la dominance ecclésiastique, pour faciliter la recherche et le dialogue entre biologie, médecine et éthique théologique⁸. Je mentionne ici la théologie plutôt que la philosophie en raison même de l'histoire. Peut-être serait-il plus précis de parler de religion au sens où les quelques philosophes initialement engagés dans l'aventure viennent d'horizons

7. Cf. Tristram H. ENGELHARDT, «Why New Technology Is More Problematic Than Old Technology», dans W.B. BONDESON et al., *New Knowledge in the Biomedical Sciences*, D. Heidel, Dordrecht, 1982, p. 179.

8. Cf. An interview with Daniel Callahan, «Beyond Individualism: Bioethics and the Common Good», dans *Second Opinion*, 9, november 1988, p. 52-69.

religieux déterminés⁹. Ces personnes cherchent à créer un nouveau type de réflexion qui intégrerait sciences biomédicales et valeurs humaines, d'où le mot bio-éthique qui est alors créé.

Les théologiens protestants sont au cœur de ce qui deviendra la bioéthique. Les noms de Joseph Fletcher, Paul Ramsay, James Childress et James Gustafson viennent immédiatement à l'esprit. Les penseurs protestants auront une influence déterminante pour établir l'ordre du jour de la bioéthique comme l'a remarqué Robert Veatch¹⁰. C'est ce qui explique que la libération qui est alors cherchée donne une place prépondérante à l'autonomie et à la liberté de choix. Une telle forme de libération aurait été impensable dans une culture dominée par le catholicisme. Dès 1968, les catholiques s'engagent dans ce mouvement. En 1969, Daniel Callahan, alors philosophe très lié à l'Église catholique, fonde le Hastings Center et, en 1971, André Hellegers, gynécologue catholique et membre de la Commission pontificale sur le contrôle des naissances, devient le premier directeur du Kennedy Institute of Ethics qui, au cœur de l'Université Georgetown, se veut un centre œcuménique.

C'est dire que dans les premières années, le mouvement bioéthique rassemble quelques théologiens, méde-

9. Cf. WALTERS, «Religion and the Renaissance of Medical Ethics in the United States: 1965-1975», p. 12. On trouvera dans deux textes que j'ai écrits sur le sujet quelques données bibliographiques: Hubert DOUCET, «La bioéthique comme processus de régulation sociale; la contribution de la théologie», dans M.H. PARIZEAU, dir., *Bioéthique, méthodes et fondements*, Montréal, ACFAS, 1989, p. 77-79; Hubert DOUCET, «Bioethics and the Practice of Christian Faith», dans J. CROTEAU, dir., *Défis présents et à venir de l'université catholique/Present and Future Challenges Facing Catholic Universities*, Ottawa, Saint Paul University, 1990, p. 221-223.

10. Robert M. VEATCH, «Medical Ethics: An Introduction», dans R. M. VEATCH, *Medical Ethics*, Boston, Jones and Bartlett Publishers, 1989, p. 15.

cins et scientifiques qui cherchent à dialoguer sur la place de la science biomédicale dans le devenir de l'humanité¹¹.

L'autodétermination

Si au départ le dialogue bioéthique s'instaure principalement entre scientifiques, médecins et penseurs issus de la tradition chrétienne, peu à peu les philosophes s'intéressent à la question, retrouvant même, au dire de Stephen Toulmin, une raison d'exister dans la communauté¹². L'entrée des philosophes permettra à la bioéthique d'atteindre un objectif qui l'habitait dès le départ mais qui n'arrivait pas toujours à s'exprimer clairement. Il s'agit ici de sa dimension séculière. Née du refus d'une morale religieuse dogmatique, la bioéthique devient peu à peu une entreprise fondée sur le pluralisme philosophique et religieux caractéristique de la modernité, ce qui fait dire à Tristram Engelhardt qu'elle est «une petite fille des lumières»¹³.

Les questions soulevées par le mouvement bioéthique répondent à des attentes de la collectivité car les débats passent bientôt du domaine théorique et spéculatif à celui du juridique et du politique. Les juristes deviennent largement impliqués dans les débats, soit dans les cours de justice, soit dans les comités d'éthique qui naissent alors, soit dans les commissions d'enquête mises sur pied par les organismes gouvernementaux. Les institutions politiques s'engagent donc dans les débats éthiques.

11. Cf. WALTERS, «Religion and the Renaissance of Medical Ethics...», p. 8-14; Charles CURRAN, «Moral Theology and Dialogue with Biomedicine and Bioethics», dans *Studia Moralia*, v.23, 1985, p. 58; CALLAHAN, «Beyond Individualism», p. 155.

12. TOULMIN, «How Medicine Saved the Life of Ethics», p. 750.

13. Tristram H. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 5.

Quelle place occupe la liberté dans cette nouvelle bioéthique définie maintenant comme une entreprise séculière et juridico-politique? Autant du côté de l'expérimentation que de la clinique, la liberté prend la première place. Elle s'exprime fondamentalement dans le droit des patients à l'auto-détermination mais aussi dans le droit du médecin d'utiliser toutes les ressources disponibles pour bien servir les attentes du malade. Cette orientation était déjà présente dans la tradition protestante comme j'y ai fait allusion; elle va s'amplifier avec l'arrivée des philosophes de tradition libérale et séculière et des juristes intéressés aux droits constitutionnels et politiques.

Les maîtres mots qui reviennent tout au cours de cette seconde étape sont autonomie, droits du malade, consentement éclairé, droit à la vérité. Tout ce vocabulaire est étranger à la tradition hippocratique. Celle-ci fait du médecin le maître bienveillant qui en raison de son savoir est en mesure de déterminer le meilleur intérêt de son malade. Le serment d'Hippocrate exprime bien ce point de vue: «Je dirigerai le régime des malades à leur avantage suivant mes forces et mon jugement.» Les sources de la nouvelle approche sont l'histoire moderne du droit et la philosophie des lumières. Les philosophies du 18^e siècle et les déclarations des droits ont particulièrement mis en relief la place souveraine de l'individu s'affirmant contre les pouvoirs qui tentent de le contrôler. L'individu est son propre maître.

L'expression de cette philosophie est déjà présente dans le code de Nuremberg. Ce document ne représente pas les vues de la profession médicale elle-même, contrairement à la plupart des codes de déontologie déjà en existence. Le Code de Nuremberg fonde la protection du sujet de recherche sur le consentement éclairé donné par le sujet lui-même. Jusqu'ici, le professionnel, parce que préoccupé du meilleur intérêt du sujet, pouvait décider d'engager quelqu'un dans une recherche sans le consentement de ce dernier. Vers la fin des années 1950, les

tribunaux américains commencent à reconnaître le consentement éclairé, en raison des conséquences des développements technologiques. Des procédures expérimentales peuvent créer plus de mal que de bien, mettant ainsi en cause le privilège thérapeutique¹⁴.

Cette philosophie de l'autonomie et du consentement est définitivement reconnue avec les travaux de la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* (1973-1978). Robert M. Veatch caractérise ainsi cette commission: «Le travail de la commission fut une première. En effet, celle-ci développa une analyse formelle des principes éthiques qui sous-tendent l'aspect éthique des décisions médicales. Le travail réalisé par un groupe nommé par le gouvernement représentait le point de vue d'un corps séculier non professionnel. Cette Commission, créée par la loi, fut le premier regroupement séculier en éthique médicale dont la majorité des membres n'était pas des professionnels de la santé.»¹⁵

Le *Belmont Report*, l'un des nombreux documents de cette Commission, précise les principes fondamentaux d'éthique en recherche biomédicale impliquant les sujets humains. Le premier principe mentionné, le plus fondamental, est celui du respect des personnes. «Le principe du respect des personnes se divise donc en deux exigences morales distinctes: reconnaître l'autonomie et protéger ceux dont l'autonomie est diminuée.»¹⁶ De ce principe découle son application: le consentement éclairé.

14. Cf. Jay KATZ, *The Silent World of Doctor and Patient*, New York, The Free Press, 1984, p. 59-80.

15. NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, «Le Rapport Belmont. Principes d'éthique et lignes directrices pour la recherche faisant appel à des sujets humains», dans *Médecine et expérimentation*, p. 236-237.

16. NATIONAL COMMISSION, «Le Rapport Belmont», dans *Médecine et expérimentation*, p. 242-245.

À la suite des travaux de la *National Commission* fut créée la *President's Commission on the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*. Le mandat de celle-ci est plus large que celui de la *National Commission*: y sont abordés des thèmes comme la mort, la génétique, la distribution des ressources, etc. La première étude de la Commission a porté sur les implications éthiques et légales du consentement éclairé dans la relation patient/professionnel de la santé. Le consentement éclairé qui est au cœur de la rencontre clinique trouve sa pierre angulaire dans le respect de l'autodétermination du patient. Le principe exige de respecter les choix du malade, même si celui-ci ne prend pas nécessairement la meilleure décision. N'est-il pas le responsable ultime de sa vie¹⁷?

La philosophie mise de l'avant par les deux Commissions américaines vient remplacer celle d'Hippocrate qui fondait, jusqu'à ce moment, l'éthique médicale occidentale. Les œuvres majeures écrites en éthique médicale reprennent toutes le même thème. Que l'on pense ici à Beauchamp et Childress dont les *Principles of Biomedical Ethics*¹⁸ sont devenus un classique, à Veatch avec son volume *A Theory of Medical Ethics*¹⁹ et surtout à Tristram

-
17. Cf. PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Making Health Care Decisions*, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1982, p. 44-51; PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1983, p. 244-245.
 18. Tom BEAUCHAMP and James CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 1979, 314 p. Une troisième édition est parue en 1990.
 19. Robert M. VEATCH, *A Theory of Medical Ethics*, New York, Basic Books Inc., 1981, 387 p.

Engelhardt qui publie en 1986 l'œuvre théorique la plus élaborée sur la question, *The Foundations of Bioethics*²⁰. Mais davantage encore, il faut mentionner les nombreux disciples. En effet, à parcourir les multiples volumes américains consacrés à l'éthique des soins de santé, l'observateur se rend immédiatement compte que les œuvres majeures ont créé leurs commentateurs. Il y a, aux États-Unis, toute une scolastique qui s'est développée autour du thème de l'autodétermination.

Dans les débats qui ont alors cours à propos de l'autonomie, deux problèmes sont particulièrement discutés. Le premier concerne la relation de l'autonomie avec les deux autres principes retenus par les Commissions américaines, celui de la bienveillance ou responsabilité professionnelle et celui de la justice. Toute une casuistique va alors se développer. Les études de cas si populaires dans les publications américaines vont trouver ici leur terreau naturel. Il y a comme deux lignes de fond qui président aux discussions de cas. Une première, de nature plutôt clinique, met l'accent sur le fait même d'être malade, état qui oblige à s'en remettre à un autre. Le fait d'être malade rend la personne dépendante et toutes sortes de pressions s'exercent sur elle. La personne malade pourrait avoir une autonomie réduite. C'est pourquoi il importe de préciser les facteurs qui vont permettre au médecin de déterminer la réelle autonomie du malade²¹. L'autre

20. ENGELHARDT, *The foundations of Bioethics*, 398 p.

21. Cf. Terrence F. ACKERMAN, «Why Doctors Should Intervene», dans *Hastings Center Report*, 12 August 1982, p. 14-17; D.L. JACKSON, and S. YOUNGNER, «Patient Autonomy and "Death with Dignity"», dans *The New England Journal of Medicine*, 301, 23 August 1979, p. 404-408; Edmund D. PELLEGRINO, «Toward a Reconstruction of Medical Morality: The Primacy of the Act of Profession and the Fact of Illness», dans *The Journal of Medicine and Philosophy*, 4, 1979, p. 44-45; Mark SIEGLER, «Critical Illness: the Limits of Autonomy», dans *The Hastings Center Report*, 7, October 1977, p. 12-15.

courant, d'inspiration philosophique et juridique, insiste pour reconnaître la priorité absolue de l'auto-détermination. Tristram Engelhardt est l'auteur qui va pousser le plus loin la réflexion sur la primauté de l'autonomie dans un contexte pluraliste et sécularisé. Seule l'autonomie est constitutive d'une éthique séculière; la bienveillance bien que centrale demeure de l'ordre de l'exhortation²².

Le second problème que soulève la priorité reconnue à l'autonomie est celui de la transformation de la nature même de la médecine. Prise en charge par les juristes et les philosophes, la réflexion bioéthique n'est pas nourrie de la pratique médicale quotidienne. C'est pourquoi la rencontre clinique est maintenant pensée sous forme d'un modèle contractuel où deux individus égaux se font face plutôt que sur celui d'un modèle de rencontre entre deux personnes qui sont engagées dans une action commune. Le modèle contractuel, dira Mark Siegler, permet de réguler les interactions entre étrangers. Il correspond aux relations bureaucratiques qui sont celles des institutions et des organisations impersonnelles. Il ajoute que le modèle contractuel fondé sur l'autonomie est opposé au type de préoccupations qui animaient les théologiens à l'origine de la bioéthique²³.

Dans un sens, cette dernière remarque me paraît tout à fait juste. En effet, au cours de cette seconde étape du mouvement bioéthique, où l'autonomie de l'individu s'affirme comme le critère de la prise de décision, la théologie va s'effacer. Les commentateurs sont unanimes à ce propos. James Gustafson a résumé de façon fort humoristique la situation. «En réponse à un ami (qui est un philosophe distingué) me demandant l'origine du mot "éthicien", j'ai répondu de manière péjorative: un éthicien est un ancien

22. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, p. 70.

23. SIEGLER, «Bioethics: A Critical Consideration», p. 308.

théologien qui n'a pas les références professionnelles nécessaires pour être en philosophie morale.»²⁴

Plusieurs raisons peuvent expliquer cet effacement de la théologie dans le dialogue bioéthique²⁵. La nature interdisciplinaire de l'entreprise peut en être une. Le contexte séculier du développement de la bioéthique peut en être une autre. On peut aussi se demander, c'est une explication que je n'ai pas retrouvée chez les auteurs américains, si le théologien, dans les discussions de cas qui pullulent à ce moment, a vraiment une contribution originale à apporter. La discussion porte, en effet, non pas tant sur le sens de telle ou telle demande que ferait un patient — ce serait se comporter de façon paternaliste —, mais sur la vérification de sa compétence à faire cette requête et sur les implications que celle-ci aurait sur les autres patients, l'institution ou la société. Derrière une telle vision, il y a un préalable fondamental, tout au moins implicite: le système de santé américain est fondé sur le droit des individus à recevoir des soins selon les besoins qu'ils déterminent eux-mêmes. À l'intérieur de cette vision, radicalement individualiste, le rôle de la théologie ne paraît pas évident.

La théologie a eu une contribution déterminante en mettant en cause toute une vision de la biomédecine. Ce

-
24. James M. GUSTAFSON, «Theology Confronts Technology and the Life Sciences», dans S.E. LAMMERS and A. VERVHEY, eds., *On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics*, Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans, 1987, p. 35; voir aussi Lisa S. CAHILL, «Can Theology Have a Role in "Public" Bioethical Discourse?», dans *The Hastings Center Report*, 20, July/August 1990, p. 10; D. CALLAHAN, «Religion and the Secularization of Bioethics», dans *The Hastings Center Report Supplement*, 20, July/August 1990, p. 3; Leon R. KASS «Practicing Ethics: Where's The Action», dans *The Hastings Center Report*, 20, January/February 1990, p. 6-7.
25. CURRAN, «Moral Theology in Dialogue with Biomedicine and Bioethics», p. 76.

fut la première étape de la bioéthique. Dans la seconde étape, au moment où l'ensemble des théologiens acceptent la philosophie du système de santé et l'éthique qui en découle, la tâche de la théologie apparaît fortement réduite. Richard McCormick a bien résumé le sentiment général:

En allant chez des voisins, nous sommes parfois reçus avec un signe de bienvenue spéciale: «Attention au chien». Plusieurs personnes croient qu'il en va de même lorsqu'un théologien discute d'aspects éthiques en biomédecine. Les théologiens peuvent mordre. Peut-être pas. Au pire, ils paraissent extrêmement dangereux. Au mieux, ils sont sans malice, c'est-à-dire inutiles²⁶.

La prise de conscience de la limite

La seconde étape a mis en relief le droit à l'autodétermination. Cette philosophie est fondée sur une double prémisses. La première affirme que les besoins individuels en matière de santé peuvent ou doivent être satisfaits. À prendre les choses de côté, on sait que les besoins sont illimités, d'autant plus qu'en raison du pluralisme, la société ne peut intervenir dans la définition de ces besoins. La seconde prémisse affirme que ces besoins peuvent être satisfaits grâce à un système de santé fondé sur une science dynamique et appuyé sur une organisation efficace. De ce côté, l'ignorance médico-scientifique est la seule limite²⁷.

Toute la problématique que j'ai décrite, dans la seconde étape, est en train d'être dépassée. La préoccupation qui habite les penseurs et les praticiens américains dans le domaine de la santé est actuellement celle des

26. Richard McCORMICK, «Theology and Bioethics», dans *The Hastings Center*, 19, March-April 1989, p. 5.

27. Cf. Daniel CALLAHAN, *What Kind of Life, The Limits of Medical Progress*, New York, Simon and Schuster, 1990, p. 17-102.

ressources limitées. C'est à de multiples niveaux que se pose la question de la limite. Je ne peux y insister ici. Je voudrais cependant mentionner deux points qui peuvent aider à comprendre la problématique de la limite.

Premièrement, il faut remarquer la transformation du langage et sa signification. De l'autonomie, du droit aux services, de la conquête de la maladie, du progrès indéfini, le vocabulaire est passé à équilibre des budgets, coupures budgétaires, ressources limitées, rationalisation, rationnement, évaluation des technologies, relation coûts/bénéfices, distribution des ressources. Le *New England Journal of Medicine* ouvre régulièrement ses pages à des articles portant sur le cul-de-sac du système de santé et les moyens de le transformer. Les volumes les plus lus dans le domaine de l'éthique portent des titres comme *Setting the Limits, Am I my Parents' Keeper?, What Kind of Life, Rationing Health Care*.

Le thème de la limite des ressources n'est pas entièrement nouveau. Au début de la mise en œuvre d'une nouvelle technologie, il y a toujours eu des problèmes de pénurie. Les transplantations d'organes posent un problème semblable. La solution a toujours été la même: augmentons la ressource. Dans les années 1990, cette approche ne vaut plus. En effet, il ne s'agit plus de savoir comment distribuer telle ou telle technologie mais de savoir si existent les moyens de l'utiliser. Si, en 1970, il s'agissait de voir comment dépasser la limite, en 1990, la question est la suivante: quels choix doivent être faits compte tenu des limites? La question de la limite fait renaître des questions que l'on pensait évacuées: le sens de la vie, de la mort et de la santé.

Un second point doit être mentionné pour comprendre le nouvel état d'esprit de la décennie qui commence. La technologie peut avoir des conséquences désastreuses. L'exemple du vieillissement et de la mort est ici éclairant. Le rêve biomédical de prolonger l'espérance de vie est «une aventure économique extraordinairement dispen-

dieuse, dévorant nos ressources à un taux rapide et croissant, annulant les progrès que nous faisons.» Callahan poursuit en disant: «Sauf peut-être les soins que nous dispensons aux personnes mourantes, nous avons été lents à reconnaître, ou à concéder, les coûts humains élevés que ce progrès nous fait payer.»²⁸ L'acceptation grandissante de l'euthanasie active et du suicide assisté montre la peur croissante de vieillir et de mourir en compagnie de la médecine moderne. La société américaine sait peut-être comment prolonger la vie mais elle n'a pas développé la même habilité à faire face aux conséquences du vieillissement de ses membres. Vaincre la mort a généré beaucoup de misère individuelle et de distorsion sociale. Le rêve du progrès indéfini a des conséquences imprévues.

Des questions nouvelles surgissent de cette expérience de la limite. Elles portent non seulement sur le sens de la vie et de la mort mais aussi sur les finalités du système de santé, sur la responsabilité à l'égard des plus vulnérables, sur le sens d'une médecine dont les conséquences de son progrès sont de multiplier les malades chroniques. Toute une série de questions métaphysiques reviennent à l'ordre du jour. Ces questions, en raison du contexte nouveau, ne pourront être abordées correctement sans un renouvellement du regard sur ce que veut dire vivre ensemble.

Ces questions, la bioéthique qui s'est développée dans les années 1970 et 1980 n'a pu vraiment les regarder en face. Celle-ci cherchait à rejoindre un quelconque dénominateur commun. Pour y parvenir, elle faisait appel à «une neutralité objective (i.e. «de nulle part» pour reprendre l'expression de Thomas Nagel) et à un universalisme rationaliste sans attache culturelle (méfiant à l'é-

28. CALLAHAN, *What Kind of Life*, p. 252.

gard des émotions et des particularités des communautés humaines»²⁹.

Le vide du discours philosophique et la profondeur des questions portant sur le sens de la vie et des fondements de l'organisation du système de santé remettent à l'ordre du jour les préoccupations théologiques. Les publications sur la relation de la théologie et la bioéthique se multiplient. Est-ce le retour de la religion? Pas nécessairement. Si la théologie revient à l'ordre du jour, c'est qu'elle joue un rôle d'interprétation: dans le sens apparent, un sens caché est à déchiffrer, dans la signification littérale se déploient d'autres niveaux de signification³⁰. La préoccupation herméneutique ne semble pas habiter le philosophe américain engagé en bioéthique, comme je l'ai indiqué plus haut³¹. La religion est, en contexte américain, le lieu des questions fondamentales, le lieu où l'esprit prophétique de l'éthique peut nourrir les préoccupations et les engagements. Dans une période comme celle dans laquelle entre le système de santé américain on comprend pourquoi vont probablement se rencontrer à nouveau la théologie et la bioéthique.

Conclusion

Cette présentation de nature plutôt historique soulève deux séries de questions. Une première concerne directement le thème de la liberté et la seconde est reliée à la théologie.

En regard du thème traité dans cet exposé, celui de la liberté, une question centrale est posée à la théologie.

29. CALLAHAN, «Religion and the Secularization of Bioethics», p. 4.

30. Cf. Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'interprétation*, Paris, Seuil, 1969, p. 16.

31. Je renvoie ici plus spécifiquement à H. Tristram ENGELHARDT Jr., «Looking for God and Finding the Abyss: Bioethics and Natural Theology», dans E.E. SHELPS, ed., *Theology and Bioethics*, p. 88-89.

Le retour de cette dernière est une des caractéristiques de la troisième étape du mouvement bioéthique. Qu'aura-t-elle à offrir dans les débats actuels qui annoncent des transformations importantes dans le secteur de la santé? Ces débats à propos du système de soins de santé portent sur la limite dont nous faisons l'expérience. Entre autres, il y a toute la tension entre les attentes des individus et les possibilités de la société. Pour la théologie, il s'agirait de voir comment elle peut aider à intégrer la liberté personnelle dans une vision de la santé qu'il faudra maintenant définir en termes de solidarité plutôt qu'en termes de bien absolu individuel.

La seconde série de questions concerne le rôle de la théologie dans une entreprise de type bioéthique. Ainsi, par exemple, plus j'avancais dans la préparation de ma présentation, plus je me rendais compte que ma réflexion m'amenait à m'interroger sur le rôle de la théologie dans les sociétés pluralistes et séculières. Dans la société américaine, du moins c'est ce que montre l'histoire de la bioéthique, la théologie prend sens lorsqu'il y a inquiétude et questionnement. Est-elle en mesure de jouer un pareil rôle lorsque la pensée séculière paraît tout à fait à l'aise pour donner ses réponses? Dans le même ordre d'idées, l'exposé soulève la question concrète des relations entre théologie et philosophie. Il semble que si l'une occupe la place, l'autre doive se retirer. C'est là un problème qui n'a pas beaucoup été étudié bien qu'il serait important de le faire si est reconnue la nécessité d'approches systémiques pour aborder les questions éthiques.

La présentation a porté sur la bioéthique américaine. Qu'en est-il du Canada ou du Québec? Vivons-nous la même histoire? Sommes-nous à la remorque de la pensée américaine sur le sujet? Particulièrement d'Ottawa, à la jonction de deux mondes, c'est une question qui pourrait avoir beaucoup d'intérêt. Dans notre contexte, la tâche me paraît difficile vu la dispersion des publications et le manque d'œuvres fondamentales.

Liberté et société

Le champ de la recherche biomédicale

Guy Durand

L'éthique médicale traditionnelle était centrée sur le respect de la vie, le bien du malade. On la qualifie souvent d'«éthique paternaliste» parce que c'est le médecin, le plus souvent, qui décidait de ce qui était bon pour le patient. La législation (ici, le code criminel principalement) avait d'ailleurs tendance à être «vitaliste»¹: interdiction de l'avortement, de l'euthanasie, de l'aide au suicide sinon du suicide, obligation d'assistance, devoir de poursuivre un traitement commencé, etc.

À l'opposé, la bioéthique met l'accent sur l'autonomie de la personne, le principe de l'autodétermination, la règle du consentement libre et éclairé. C'est la liberté (la liberté de choix du citoyen) qui devient la valeur première, voire exclusive. Cette perspective est d'ailleurs en harmonie avec l'époque, laquelle prône la liberté d'accès aux soins et traitements (même sophistiqués), le droit au refus de traitement, la liberté de l'avortement, la législation de l'euthanasie active, etc. Dans le domaine de la recherche biomédicale, le même vent de liberté souffle. Même s'il y a, depuis plusieurs décennies, des codes de déontologie

1. Le mot est entendu dans un sens large.

nationaux et internationaux, bien des questions (nouvelles!) sont discutées. Est-il moral de congeler des embryons, de les emmagasiner, d'expérimenter sur eux? Est-il acceptable éthiquement d'établir la carte du génome humain? Est-il légitime d'essayer de produire des clones, des chimères, des cyborgs? Est-il acceptable de faire des expériences à l'aveuglette sur l'ADN?

La liberté de la recherche biomédicale est-elle illimitée? Faut-il, au contraire, fixer des limites? Et lesquelles? Comment donc harmoniser liberté et société? Tel est l'objet de cette réflexion.

Pour la mener, je voudrais diviser mon exposé en trois parties: 1. Problématique. 2. Quelles limites? 3. Qui limite?

I. PROBLÉMATIQUE

Pour établir la problématique, trois points seront développés: le contexte de la recherche, les tendances idéologiques, la délimitation de la question.

A — Contexte culturel

Le contexte actuel de la recherche peut être décrit sous la forme de quatre antinomies.

Du désir de connaître à la pression de la compétition

Le désir de savoir constitue un genre de «besoin naturel» de l'être humain. La soif de connaître est aussi vitale que la soif d'eau. L'être humain est curieux par essence. La quête de savoir constitue même un honneur de notre espèce. Aussi cette quête remonte-t-elle au plus lointain des temps.

Mais voilà que cette valeur, dans certains milieux tout au moins, a tendance à s'imposer aujourd'hui comme la valeur prioritaire, sinon la valeur unique. Cela tient à la fascination de connaître, aux défis immenses entrevus, mais aussi (et peut-être surtout), au prestige et au pouvoir que le savoir procure aujourd'hui. Il ne s'agit plus d'un

simple «désir de savoir» mais d'une compétitivité énorme, d'une pression du milieu, d'une «course à la découverte», d'une «lutte pour être le premier», dans l'espoir d'être remarqué, d'être consacré vedette par les mass media, de recevoir éventuellement le prix Nobel. Et cette lutte féroce joue au niveau des individus-chercheurs, comme au niveau des institutions (pour obtenir des subventions, il faut avoir fait ses preuves) et au niveau des gouvernements ou des pays (chacun cultive son image internationale). Course accentuée encore par les intérêts économiques qui sont souvent en cause.

La compétition ou la «volonté de puissance» viennent ainsi brouiller le légitime désir de connaître. Elles poussent à brûler les étapes, à mal informer les demandeurs², à détourner les finalités, à contrevenir aux règles déontologiques, c'est-à-dire aux règles de sagesse que l'humanité s'était données progressivement³.

Je ne veux pas insinuer que ces règles devraient être immuables, loin de là. Mais ne faudrait-il pas s'en donner d'autres avant d'agir, si les premières ne sont plus satisfaisantes. Les progrès sont tellement rapides que la «réflexion» n'a pas le temps de suivre. La «course aux découvertes» est tellement féroce qu'on ne se donne pas le temps de réfléchir aux questions de fond: pourquoi? pour qui? à quelles conditions?

-
2. Par exemple le débat à propos du taux de succès de la FIVETTE; voir J. Marcus-Steiff, «Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué?» dans *Les temps modernes*, no 482 (sept. 86).
 3. Voir C. JACQUINOT et J. DELAYE *Les trafiquants de bébés à naître*, Paris, Éd. P. M.-Favre, 1984.

De la recherche du bien-être à la problématique des droits

Paradoxalement, le deuxième élément du contexte m'est suggéré par les «pères scientifiques» d'Amandine (le premier bébé-éprouvette né en France), René Frydman et Jacques Testart⁴. Dans son livre *L'irrésistible désir de la naissance*, Frydman fait état de l'inquiétude suscitée par une certaine évolution de la médecine. On est en voie de passer, dit-il, du désir de la médecine à une médecine du désir. Jadis, le médecin demandait à son patient: «Où avez-vous mal?» et il essayait d'interpréter les symptômes. Aujourd'hui, il demande plutôt: «Que désirez-vous?» Il ne s'agit plus de guérir, mais de répondre à des désirs. Et le public, du moins un certain public, attend du médecin qu'il joue ce nouveau rôle: être un technicien qui répond à la demande.

Ainsi, les désirs sont perçus comme des droits et l'on crie à la discrimination dès que leur réalisation est refusée. Le droit aux soins de santé est lui-même souvent perçu comme un droit à la santé. Le problème est que, dans une logique du désir, il n'y a pas de limites possibles. Il n'y a pas de mesure objective de la détresse. On parle aujourd'hui de la souffrance du couple qui ne peut avoir d'enfants. Demain, on parlera de la souffrance du couple qui veut connaître le sexe de son enfant ou son code génétique... Et cette souffrance paraîtra aussi intolérable que celle que l'on veut pallier aujourd'hui. Et Jacques Testart d'ironiser: «Des psychiatres pourront justement témoigner des dangers encourus pour l'équilibre du couple et le devenir de l'enfant si les demandeurs sont frustrés de l'aide technique qu'ils revendiquent, si leurs désirs (stimulés par le possible) sont reniés par l'institution» (p. 32).

4. R. FRYDMAN, *L'irrésistible désir de la naissance*, Paris, PUF, 1986, J. TESTART, *L'œuf transparent* (coll. Champs), Flammarion, 1986.

De la préoccupation éthique à une éthique minimale

Dans divers milieux, on se plaît à faire état d'un retour de l'éthique, d'un regain d'intérêt pour l'éthique: bioéthique, éthique de l'environnement, éthique journalistique, code d'éthique pour la police, etc. Autant le mot «morale» est mal venu, autant aujourd'hui il paraît bien de parler d'éthique, même au niveau des gouvernants.

Et pourtant certains observateurs attirent l'attention sur l'ambiguïté de cette préoccupation et de ce discours. Pour certains, il s'agit souvent d'un discours justificateur, c'est-à-dire d'une argumentation *a posteriori* qui permet de se donner bonne conscience⁵. D'autres, comme D. Callahan, philosophe américain, dénonce l'aspect réducteur fréquent de l'actuelle évocation de l'éthique⁶. L'éthique prépondérante aujourd'hui, commente-t-il, se ramène à un seul principe: une action est morale en autant qu'elle ne cause pas de tort aux autres. La préoccupation porte sur le droit à la vie privée et à l'autodétermination. Cette réduction est à l'opposé d'une véritable perspective éthique.

Du fait du développement à l'idéologie du progrès

Le développement techno-scientifique fait, c'est un truisme, des sauts prodigieux. Avec des effets d'entraînement évidents: une découverte en appelle une autre, et une autre... dans une progression pourrait-on dire géométrique.

Mais ce qui est significatif, c'est que l'on parle couramment de *progrès* techno-scientifiques, comme si tout

-
5. Cf. Jérôme LEJEUNE, «Génétique, éthique et manipulations», dans *Objectif Europe*, 28 (mars 1985) 20.
 6. Daniel CALLAHAN, «Minimalist Ethics: on the Pacification of Morality», dans A.L. Caplan et D. Callahan, *Ethics in Hard Time*, NY, Plenum Press, 1981.

développement nouveau était effectivement un progrès. On passe donc subrepticement du *fait* du développement au *qualificatif* de progrès. Il y a là un genre de court-circuit sémantique significatif, qui risque d'endormir le regard critique et de détourner l'attention des finalités et des conséquences concrètes, souvent négatives, du développement techno-scientifique.

Risque d'autant plus grand que les conséquences néfastes sont parfois lentes à apparaître et difficiles à cerner. On pourrait même parler, dans certains cas, d'*effets pervers* du développement techno-scientifique, c'est-à-dire de résultats mauvais objectifs quelle que soit la bonté des intentions des intervenants et des sujets. Ainsi pour plusieurs observateurs et observatrices, la fécondation artificielle, tout en voulant répondre à une détresse de certains couples, produit incontestablement une cho-sification du corps de la femme et une médicalisation de la naissance⁷. De même les lois de certaines provinces canadiennes permettant la stérilisation des handicapés mentaux, malgré leurs objectifs louables, ont donné un résultat massivement raciste⁸.

En résumé, j'ai évoqué quatre traits de notre culture, quatre traits qui ont une facette positive, mêlée inextricablement à une facette négative, comme l'endroit et l'en-vers d'une même réalité, comme le visage de Jean-qui-rit et Jean-qui-pleure. Et le passage de l'un à l'autre, le détournement de la visée positive, est tellement fréquent, facile, spontané, normal, que plusieurs observateurs ont l'impression que le système dépasse les individus. La machine est emballée, comme *le p'tit train du Nord* de la

7. Voir *Sortir la maternité du laboratoire. Actes du forum international sur les NTR*, Québec, Conseil du statut de la femme, 1988.

8. COMMISSION DE RÉFORME DU DROIT DU CANADA, *La stérilisation* (Doc. de travail 24), Ottawa, 1979, notamment p. 48.

chanson de Félix Leclerc: pas de conducteur, perte du Nord, personne ne peut débarquer. À mon avis, on ne comprend pas bien la problématique de la recherche biomédicale aujourd'hui, si l'on ne tient pas compte de ce contexte. On serait même alors irresponsable.

B — Trois tendances

Dans ce contexte, devant les possibilités du développement techno-scientifique, diverses réactions, diverses attitudes sont possibles. En m'inspirant d'une étude du philosophe belge Gilbert Hottois⁹, je les ramène à trois.

Le libre accès du possible

La première tendance peut se résumer dans l'expression: le libre accès du possible. Selon les tenants de cette tendance, on peut éthiquement faire tout ce qui est techniquement possible. Pour l'éthique technicienne, dit de son côté Enda McDonagh¹⁰, ce qui est possible est permis, puis souhaitable. Remarquons bien la progression: le *possible* égale le *permis*, égale le *souhaitable*.

Des observateurs comme Hottois et Testart signalent l'expansion énorme (sinon la prédominance) de cette tendance aujourd'hui, même si elle n'est pas toujours explicitée. Elle correspond souvent à une sorte de préjugé favorable à la technoscience: le premier mouvement est fait d'accueil et d'enthousiasme.

La conservation de la nature

À l'opposé de cette tendance, on trouve des personnes qui insistent sur la conservation de la nature et de l'homme-

9. Gilbert HOTTOIS, *Pour une éthique dans un univers technicien*, (Centre d'action laïque), Bruxelles, Éd. de l'Un. de Bruxelles, 1984, p. 46-62.

10. Enda McDONAGH, «Technique et choix de valeurs», dans *Concilium* 110 (1976) 15-34.

nature. La nature (sous-entendu biologique, cosmique) doit être imitée, conservée, préservée. Les ressources sont limitées; les équilibres naturels sont à respecter; etc. D'un autre côté, on fait l'éloge de la médecine parallèle, la nourriture biologique, les petites réalisations (*small is beautiful*), etc.

Hottos distingue ici deux sous-groupes: le premier qui refuse toute techno-science, le second qui accepte les technologies douces.

La voie moyenne

Entre ces deux extrêmes prend place une troisième tendance: la voie moyenne, qui est celle de l'acceptation prudente de certaines techno-sciences. Mais alors se pose la question des limites (quelles activités refuser?), la question des critères (au nom de quoi arrêter ou refuser certains actes?) et la question des autorités (qui décide de ces limites?).

C — La question des limites

Ce découpage en trois tendances, tout éclairant qu'il soit, reste un peu caricatural. Car les deux tendances extrêmes ne sont pratiquement jamais appliquées intégralement. Personne, à ce que je sache, ne veut revenir à l'âge de pierre, ni même à l'âge de la chandelle (2^e tendance). Personne non plus, me semble-t-il, ne veut effectivement faire ou essayer de faire tout ce qui est possible et imaginable (1^{re} tendance). Aussi la question des limites, des critères et des décideurs se pose-t-elle à tous. Mais c'est probablement pour les tenants de la 3^e voie que ces questions se posent avec le plus d'acuité.

En termes populaires, ces questions peuvent se traduire ainsi: jusqu'où peut-on aller? Comment ne pas aller trop loin? En termes éthiques, la question de fond se formule ainsi: peut-on moralement faire tout ce qui est

techniquement possible? Sinon, quelles limites s'imposent? Et qui peut les établir?

Questions d'autant plus urgentes qu'on les replace dans le contexte culturel évoqué précédemment. Questions nécessaires, même si dans certains milieux il peut être gênant de les poser, parce que cela fait figure d'empêcheur de tourner en rond.

II. QUELLES LIMITES?

Deux questions se posent ici, celle des critères et celle des modalités.

A — Critères

Dans l'article cité précédemment, Gilbert Hottois cherche à établir des critères qui serviraient de points de repère ou d'éléments de réponse à cette question des limites.

1. Le premier critère retenu est le *consentement éclairé* du patient ou du sujet. Une expérimentation ou une recherche serait inacceptable moralement si elle était imposée à un sujet, contre son gré, par coercition, pression, mensonge, etc. Claude Bernard, le fondateur de la médecine expérimentale, n'était pas sensible à ce facteur éthique¹¹. Ce facteur fait cependant explicitement partie de la déontologie de la recherche depuis le code de Nuremberg (1947). Et l'évolution des mentalités et des sensibilités éthiques, du moins dans le monde occidental, a encore accentué son importance et sa nécessité.

Je n'insiste pas sur ce premier critère, il est acquis, même si son application pose parfois des problèmes insolubles. Comment obtenir un consentement éclairé dans les cas d'urgence? Comment justifier le consentement substitué dans le cas des mineurs, des handicapés mentaux?

11. C. BERNARD, *Introduction à la médecine expérimentale*, chap. La vivisection, 1865.

Comment parler de consentement quand il s'agit de cellules ou de tissus humains? etc.

2. Le deuxième critère donné par Gilbert Hottois s'énonce ainsi: ne rien tenter qui ne soit pour le *bien de l'homme et de l'humanité*. Le critère est très positif, très significatif, mais il reste vague et abstrait. Hottois signale sans plus de précision qu'il inclut le soulagement, sinon la suppression de la souffrance, mais qu'on ne doit pas le restreindre à cela. C'est à ce critère que se rattache la règle hippocratique très connue de *ne pas nuire* (*primum non nocere*), sur laquelle insistait beaucoup Claude Bernard. C'est à ce critère encore que se rattache sûrement la règle classique de *l'évaluation des risques et bénéfices* qui retient beaucoup l'attention aujourd'hui dans les milieux de la recherche.

À cet effet, on peut signaler une évolution de la pensée éthique et déontologique depuis Nuremberg. La dixième règle du code de 1947 énonçait que le chercheur pouvait prendre lui-même des risques graves, y compris mettre en jeu sa propre vie, comme si importait uniquement le consentement éclairé. Cette règle n'a pas été maintenue, dans les codes internationaux suivants: le consentement est essentiel, mais ne suffit pas à assurer la moralité de telle ou telle recherche.

Hottois est conscient de la limite de ce critère et de sa difficulté d'application, par exemple quand il s'agit de recherche sur des cellules humaines, les gènes, les tissus séparés. Il est d'ailleurs silencieux sur sa portée autre que: limiter la souffrance.

3. De toute manière, Hottois juge ces deux premiers critères insuffisants, et il propose d'y ajouter un troisième, exposé par le philosophe allemand Hans Jonas: le maintien de l'*essence* de l'homme ou du sens de l'humain. Toute tentative de déconstruction-reconstruction de l'être humain serait ainsi inacceptable. Après analyse, ce critère se ramène cependant à préserver la *capacité* ou la *sensi-*

bilité éthiques c'est-à-dire, si je comprends bien, la capacité de faire des choix, signifiant l'existence de la liberté.

Selon Jonas, il y a une grande plasticité de la nature humaine; ce qui est permanent, essentiel, central, c'est cette capacité éthique. En effet, ce qui serait inscrit dans le génome, ce n'est pas les valeurs, la morale, mais la capacité de morale, la capacité de choix. Ainsi on n'aurait pas à opposer *éthique ou technique*, mais à tenir ensemble *éthique et technique*. Et on ne sait pas vraiment *a priori* où mettre la limite, il faut voir concrètement et, souvent, il faut voir cas par cas.

Au critère de la capacité éthique (ou à l'intérieur), Hottois ajoute pourtant qu'il faut tenir compte de la dimension affective et symbolique du corps humain.

Analysant la même question des limites, Enda McDonagh (théologien irlandais) suit une démarche un peu différente. La technique est là pour rester, écrit-il; il s'agit de la mettre au *service de l'homme*. Cela implique de partir du sujet humain à protéger, lequel sujet doit faire des choix.

Deux caractéristiques découlent de cette acceptation de l'individu comme sujet: la *liberté* de choisir, de décider de son propre mode de vie et l'*égalité* c'est-à-dire la liberté identique reconnue aux autres. Puis McDonagh ajoute un troisième critère: la *justice* (entendu au sens d'*équité*) dans la répartition des biens, des services et des chances.

La question à se poser en face de tel ou tel développement techno-scientifique devient alors: en quoi protège-t-il ou favorise-t-il la liberté, l'égalité et l'équité?

Cependant, un peu comme Hottois, McDonagh ajoute en incidence qu'il faut tenir compte du fait que le sujet est situé socialement, historiquement et cosmiquement.

B. Modalité

Toute cette réflexion sur les critères suppose qu'il existe des limites à la recherche et à l'expérimentation sur l'être

humain. Ces limites peuvent prendre deux formes¹²: des moratoires et des interdictions.

1. D'abord des *moratoires*. Deux exemples relativement récents: le moratoire sur la recherche concernant l'ADN demandé par certains chercheurs en 1974; et le moratoire de trois ans concernant l'expérimentation sur les cellules somatiques germinales demandé par le CCNF en 1986.

Certaines personnes contestent la pertinence des moratoires, parce qu'ils retardent la recherche et que, de toute façon, ils finissent toujours par être supprimés.

2. La question des *interdictions* est plus radicale. Dans la ligne de l'analyse précédente, de telles limites quoique difficiles à établir s'imposent. Mais paradoxalement, plusieurs intervenants les rejettent, du moins rejettent toutes limites *a priori*, au nom de la recherche du savoir, du devoir éthique de savoir et donc de la grandeur et de la dignité de l'être humain.

De toute manière, ajoutent certains cyniques, l'existence d'interdictions ne fait qu'exacerber le désir d'y contrevenir. Et il n'y a personne qui ait effectivement l'autorité pour établir ces interdictions.

C. Réflexions personnelles

Comment réagir à ce tableau? Que penser des recherches et des positions évoquées?

D'entrée de jeu, je veux dire mon accord avec le type de réflexion faite par Hottois, McDonagh et autres, réflexion de type philosophique, abstraite, déductive.

Mais je voudrais tout autant signaler quatre remarques particulières.

12. Sans négliger le fait que les conditions que l'ont met à la recherche (ex.: consentement éclairé, équilibre des avantages et inconvénients) sont d'autres formes de limites, plus légères.

1. Je propose la première sous forme de question. Dans la recherche des critères ou des fondements, pourquoi s'arrêter comme Hottois à la capacité éthique ou comme McDonagh aux trois valeurs de liberté, égalité et justice? Cette recherche «du plus petit commun dénominateur» n'est-elle pas finalement réductrice de l'humain et donc de l'éthique? Hottois me semble d'ailleurs infidèle à sa méthode quand il ajoute, en incidence, qu'il faut tenir compte aussi de la dimension affective et symbolique du corps humain. La position de McDonagh me semble plus globale mais, ici encore, pourquoi s'arrêter à trois valeurs? Ne faudrait-il pas en ajouter plusieurs: la fraternité, la solidarité, la franchise, le sens de la procréation humaine, la singularité, la fidélité, l'altruisme, etc. Et l'auteur n'ajoute-t-il pas lui-même qu'il faut tenir compte de la dimension sociale, historique et cosmique du sujet?

Au fond, c'est toute l'anthropologie philosophique qu'il faudrait évoquer et/ou les fondements de l'éthique. Même s'il n'y a pas consensus à ce niveau. La phobie du consensus est mauvaise conseillère.

2. Par ailleurs — et c'est la seconde remarque que je voudrais faire —, je trouve tout aussi important que cette question philosophique l'effort de traduire le modèle anthropologique en principes et en règles concrètes. C'est ce que certains auteurs appellent l'importance des médiations.

On peut partir ici des grandes formulations de l'imperatif kantien: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle»; «agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, aussi bien en ta personne que dans celle de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen»¹³. On peut

13. Ces grands principes peuvent être valables, même si on n'adopte pas toute la systématisation kantienne.

parler aussi de la règle d'or présente dans la plupart des cultures: «ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même». Mais il faudra particulariser toujours davantage: la non commercialisation du corps humain, le refus de l'eugénisme, l'acceptation du handicap, le refus du choix de l'enfant parfait, l'acceptation de la temporalité, l'intégrité du genre humain, etc.¹⁴

Certains parleront ici de règles éthiques ou déontologiques. Autant il ne faut pas y réduire la réflexion, autant celles-ci me semblent nécessaires. Règles particularisées, évolutives, qui à la fois essaient de traduire les valeurs et pointent vers elles.

3. Certains critiqueront mes prises de position précédentes, en refusant *a priori* toute démarche déductive ou en arguant que les résultats d'une telle démarche ne font jamais l'unanimité et donc — sous-entendu — sont inutiles pour régler la pratique de la recherche. Aussi renvoient-ils à la responsabilité individuelle et à une démarche inductive.

- Il revient à chaque chercheur d'être responsable de ce qu'il fait, et la bioéthique n'aurait qu'à aider à éduquer chacun et chacune au sens de sa responsabilité.
- Par ailleurs, la seule démarche éthique acceptable aujourd'hui serait de partir de nos expériences et de nos erreurs (par exemple en écologie) pour en dégager des règles, qui peuvent avoir une certaine valeur et une certaine autorité.

Je ne critique pas, bien évidemment, l'importance de la responsabilité personnelle, ni de la démarche inductive; mais, encore une fois, je voudrais signaler les limites de ce discours.

14. D. CALLAHAN, «The Sanctity of Life», dans Donald R. Culter (ed.) *Updating Life and Death*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 201 etc.

- Être responsable *oui*, mais de quoi? Est-ce *être responsable* que de congeler des embryons, de faire des greffes du cerveau, de produire des chimères, d'essayer de créer un utérus artificiel, etc.? La responsabilité renvoie à une question préalable d'anthropologie et d'éthique.
- Méthode inductive *oui* — et je la pratique souvent, je l'espère — mais ne peut-on aussi essayer de *prévenir* un certain nombre d'erreurs? Bien plus, la méthode inductive est-elle elle-même possible sans qu'il n'y ait derrière la tête, plus ou moins avoué, déjà un choix de valeurs ou une conviction anthropologique qui influencent l'exercice de l'induction? Car aussitôt que l'on passe des faits à une évaluation de ces faits, on renvoie à de l'éthique, à des valeurs. D'où l'importance d'une réflexion anthropologique globale (ma 1^{re} remarque), voire d'une démarche déductive, même si la démarche inductive est aussi importante.

L'opposition entre démarche déductive et démarche inductive d'ailleurs est peut-être souvent exagérée, inadéquate. Le processus éthique exige les deux, dans une sorte de jeu global dialectique, avec, selon les moments et les lieux, une insistance sur une étape plutôt que sur l'autre.

C'est le sens, me semble-t-il, d'entreprises comme celles de Apel, Habermas, Levinas, ou encore, à un niveau plus modeste, de Malherbe et de Sève¹⁵.

Ainsi, me semble-t-il, serons-nous outillés pour réfléchir sur la détermination des limites. La tâche n'en est

15. Cf. F. MALHERBE, *Pour une éthique de la médecine*, Paris, Larousse, 1982, p. 25-85; Lucien SEVE, rédacteur du texte *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, publié par le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) en France (Paris, Doc. française, 1987).

pas rendue facile pour autant, mais au moins il y a des conditions de possibilité.

4. Ma 4^e réflexion porte sur la légitimité et même la nécessité de moratoires et d'interdictions.

- Des moratoires d'abord. Il me semble qu'ils peuvent avoir leur légitimité et leur utilité. Ils retardent la recherche, bien sûr, mais pour quelle raison serions-nous si pressés? Devant des expériences et recherches hasardeuses, problématiques, n'est-ce pas faire preuve de responsabilité que d'arrêter, que de se donner un temps de réflexion? Contrairement à ce qu'on a pu dire, le moratoire sur la recherche concernant l'ADN, décrété (et suivi) par des scientifiques, a été utile et justifié. Il a permis d'établir des niveaux de sécurité à respecter en fonction des types de recherche. Pourquoi d'autres moratoires ne seraient-ils pas féconds?
- Des interdictions aussi, malgré la difficulté de choisir sur quoi elles vont porter; et malgré la difficulté de dire quelle autorité va les décréter. Dans la ligne de la réflexion précédente, elles me semblent essentielles pour protéger le sens de l'humain et l'histoire de l'humanité. Comme l'a écrit H. Jonas à propos du clonage: «Il faut s'interdire de le faire, même pour un cas, même si on a une bonne intention.»

III. QUI LIMITE?

La question cependant rebondit aussitôt. Qui, notamment dans le monde pluraliste dans lequel nous sommes, a l'autorité pour établir ces limites? Voilà effectivement une autre facette de la question.

Distinguons encore une fois deux sections: les instances d'autorité et les moyens, avant de faire quelques réflexions personnelles.

A — Instances

Trois instances peuvent être évoquées: l'État, les institutions intermédiaires, les individus eux-mêmes.

1. L'*État* a pour lui la légitimité démocratique. Je n'insiste pas sur ce point, sur lequel nous sommes très sensibles aujourd'hui.

Mais d'un autre côté, la valeur et la pertinence de son rôle sont largement remis en question.

- Que vaut l'interdiction d'un État, si les recherches peuvent se poursuivre dans un autre?
- Que valent concrètement nos démocraties, compte tenu de l'électoratisme des gouvernants, du jeu des groupes de pression, etc.? D'autant plus que les gouvernements n'agissent pas toujours par des lois, mais par des moyens détournés et peu visibles, comme l'arrêt de subventions. Ce qui est moins démocratique!
- On se plaint déjà de l'enflure du droit; faudra-t-il l'accentuer?
- À miser trop sur l'État, ne risque-t-on pas de contribuer à l'identification populaire — néfaste — entre l'éthique et le droit?
- Enfin, comme je l'ai signalé en première partie, les États n'échappent pas à la compétition qui vient brouiller une bonne part de leur sagesse éthique.

2. Par *institutions intermédiaires*, j'entends les grands organismes para-gouvernementaux de recherche: Conseil des recherches médicales du Canada (CRMC), Commission de réforme du droit du Canada (CRDC), les corporations professionnelles (collège royal, AHQ, association de généticiens, etc.), les comités locaux de pairs.

Ces instances peuvent faire un travail fécond, indispensable, d'une part. Mais, d'autre part, leur œuvre peut aussi être contestée.

- Elles n'ont pas (ou peu) de légitimité démocratique.
- Elles ont peu de pouvoir, c'est-à-dire de force coercitive; à tout le moins ne touchent-elles que leurs membres.

- Elles émettent souvent des règles vagues parce que soumises à des tiraillements intérieurs, des tensions intérieures, accentuées par les conflits d'intérêts.
- Enfin, elles sont parfois inadéquates, ne jouissant pas de l'autorité et de l'expertise nécessaires. (Par exemple, comment un comité local peut-il décider ou refuser tel ou tel type de recherche?)

3. Il reste la *conscience morale* et le sens des responsabilités des individus chercheurs. Il s'agit là évidemment d'un élément essentiel et indispensable. Sur lui repose tout l'édifice de la morale.

Mais il est difficile, diront certains, de limiter le contrôle éthique de la recherche à ce facteur.

- On est toujours à la merci d'un individu qui «dépasserait les bornes».
- La dimension communautaire du choix éthique (du choix de société) n'est pas prise adéquatement en compte.

B — Modalités

Compte tenu de ces difficultés, pour assurer l'éthique, divers auteurs proposent des éléments de solution partiels.

McDonagh insiste sur la participation et l'information¹⁶. Participation de tout le corps social à la prise de décision politique concernant l'orientation du développement techno-scientifique. Participation basée sur une information adéquate: d'où l'urgence de cette information.

D'autres auteurs insistent sur le processus même de décision. Plus il est difficile de s'entendre sur le fond, plus

16. Article déjà cité.

s'impose un processus de réflexion et de décision adéquat¹⁷ et plus s'impose une démarche inductive¹⁸.

C. Réflexions personnelles

La pertinence des réflexions précédentes ne fait aucun doute. La question est urgente: tout effort d'analyse et tout élément de réponse sont bienvenus. Voici quelques réactions personnelles.

1. Au niveau de l'autorité qui décide, l'État a incontestablement un rôle incontournable à jouer. Au niveau des grands choix de société, c'est à lui indéniablement de déterminer les balises.

2. Et pour que l'État joue son rôle, il a besoin de la participation et donc de l'information adéquate de la population. D'où l'importance du débat public. Et, pour le susciter et le nourrir, l'importance des vulgarisateurs, et des chroniqueurs ou des journalistes scientifiques est manifeste.

3. Mais l'État n'a pas à prendre toute la place. Il me semble qu'il faut essayer d'éviter l'enflure du droit et la judiciarisation de la recherche. On pourrait se demander d'ailleurs si la nécessité du recours au droit n'est pas inversement proportionnelle à la vitalité de l'éthique (individuelle et corporative).

Aussi me semble-t-il que les divers organismes intermédiaires (CRMC, Associations professionnelles diverses, Association d'hôpitaux universitaires, etc.) ont

17. Voir G. BOURGEAULT, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, PUM, 1990.

18. C'est l'expérience du CCNE en France et celle de la plupart des comités locaux d'éthique au Québec.

leur rôle à jouer dans l'établissement des limites de la recherche (conditions, moratoire, interdiction)¹⁹.

Encore faudrait-il que ces organismes puissent se détacher de leur intérêt corporatiste pour penser en terme de bien commun et, pour ce faire, adopter un processus de réflexion multi- et inter-disciplinaire. La légitimité de leurs «règles» ou «orientations» en dépend²⁰.

* * *

En conclusion, trois phrases qui résument le développement précédent.

- Quand on est attentif au contexte actuel du développement techno-médical, la question des limites de la recherche retrouve une acuité incontournable.
- Face à cette question, l'appel à la responsabilité des chercheurs est important. Mais il est essentiel aussi d'établir des règles déontologiques multiples pour baliser la recherche, de même que de promouvoir une réflexion philosophique et théologique rigoureuse pour maintenir vivantes la préoccupation éthique et la signification globale de l'humain.
- Enfin, c'est partout que la question doit rester posée: chez les chercheurs, au niveau des gouvernements comme dans les associations et au sein de la population.

19. Dominique THOUVENIN est très négative à cet égard, cf. «Éthique et droit en matière biomédicale», dans *Recueil Daloz*, Sirey, 1985, 4^e cahier, p. 21-26. Malgré l'intérêt de son article, je ne suis pas d'accord avec sa conclusion. Voir G. DURAND, «Droit et régulation alternative», dans *Bio-éthique: méthodes et fondements*, Éd. M.H. Parizeau (Les cahiers scientifiques) Montréal, ACFAS, 1989, 87-96.

20. À cet égard, il y aurait lieu peut-être de critiquer la composition de la CRDC ou du CRMC. Pour légitimer des normes sociales, il ne suffit pas de consulter les gens extérieurs à la profession, si on se réserve les prises de décision.

La liberté transcendante à la lumière d'une explication constructiviste de l'option fondamentale

André Guindon

Introduction

C'est dans le contexte de ce qu'il est convenu d'appeler l'option fondamentale (OF) que la majorité des moralistes catholiques examinent aujourd'hui les niveaux de liberté impliqués dans la vie morale. Cette discussion soulève, à mon avis, un sérieux problème: celui de l'élitisme moral. Personne, à ma connaissance, ne l'a clairement identifié, moins encore résolu.

Après avoir cerné ce problème tel qu'il ressort de la littérature sur l'OF, je suggérerai comment la recherche empirique sur le développement moral fournit une explication constructiviste apte à le résoudre. Ceci nous amènera à réfléchir, en conclusion, sur deux conceptions sensiblement différentes de la liberté transcendante.

I. Le *καίπόζ* de l'OF

1. L'âge de raison

D'après les commentateurs thomistes de la première moitié du XX^e siècle, l'acte libre par lequel nous sommes

introduits dans l'ordre moral est posé dès l'enfance à l'«âge de raison»¹. En réponse aux longues dissertations de Louis Billot sur «La Providence et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du Salut»², Jacques de Blic répond que saint Thomas ne peut être cité pour appuyer une position qui soutient que l'agir moral est réservé aux privilégiés. Pour Thomas, la conscience morale des premiers principes est indéfectible dès que l'organisme sensitif est suffisamment formé pour délier l'intelligence humaine et lui permettre de s'exercer. Thomas penserait, toujours selon de Blic, que cette condition est atteinte au «deuxième âge», c'est-à-dire entre 7 et 14 ans³. Presque 30 ans plus tôt, Étienne Hugueny expliquait que la «lumière intellectuelle [...] ne s'allume pas d'un seul coup»⁴. Même au début de l'âge scolaire, la raison sert à l'enfant pour parler, écrire, compter et organiser sa vie. Mais «il ne s'en sert pas», il n'en a pas l'*usus* ou la

-
1. Étienne HUGUENY, «L'éveil du sens moral», *Revue Thomiste* 13 (1905), p. 513-529; Jacques de BLIC, «La théorie de l'option morale initiale», *Revue des Sciences Religieuses* 13 (1933), p. 332-340; Alexander ZYCHLINSKI, «Der wichtigste Augenblick im Menschenleben. Bemerkungen zu Sum. Theol. I.II q. 89 a. 6», *Divus Thomas* 31 (1953), p. 316; Maurice HUFTIER, «Péché mortel des enfants», *Ami du Clergé* 70 (1960), p. 574-575; Robert ROBIDOUX, «Les aspects psycho-théologiques du premier acte humain», *Studia Montis Regis* 5 (1962), p. 84 [voir p. 86-96]; Herman REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg, Herder, 1966, p. 18. Jacques MARITAIN, «La dialectique immanente du premier acte de liberté», *Nova et Vetera* 20 (1945), p. 218-235, ne discute pas d'âge en particulier, mais le sujet est un «enfant» et les exemples permettent de penser qu'il s'agit d'un enfant jeune. Pierre RANWEZ, «La formation de la conscience morale chez le petit enfant», *Lumen Vitæ* 15 (1960), p. 89, croit même que «dans les meilleurs cas, un enfant de 2 ans et demi ou 3 ans peut accéder» à l'âge de raison!
 2. *Études*, 161 (1919), p. 129-149; 162 (1920), p. 129-152; 163 (1920), p. 5-32; 164 (1920), p. 385-404; 165 (1920), p. 515-535; 167 (1921), p. 257-279; 169 (1921), p. 385-407; 172 (1922), p. 513-535; 176 (1923), p. 385-408.
 3. *Art. cit.*, p. 335-340.
 4. *Art. cit.*, p. 515.

libre disposition⁵. L'idée même de bien est encore trop indéfinie et trop rattachée à la sensibilité pour qu'elle serve à motiver et à diriger toutes les déterminations volontaires⁶. Hugueny décrit donc quatre étapes dans le développement de l'idée de bien avant que l'enfant ne parvienne à «l'usage de la raison, entendu au sens strict de direction libre et spontanée de maîtrise de soi»⁷. À son avis, tout ce développement s'accomplirait normalement entre les âges de 5 ou 6 ans à 7 ou 8 ans⁸.

Jusque vers les années soixante, l'école néo-thomiste enseigne donc que l'acte par lequel un individu fait son entrée dans l'ordre moral est posé vers le début de l'âge scolaire. On admet des variations et des retards assez marqués à cause de développements «sensitifs», cognitifs et volontaires plus lents chez certains ou par manque de stimulations extérieures adéquates.

Ces néo-thomistes discutent, en se référant surtout à I^a-II^æ, q. 89, a. 6, de trois aspects du premier acte de liberté. Ils s'interrogent d'abord sur la nature même de cet acte par lequel d'amoral un être devient moral. Maritain est celui qui le définit le mieux: c'est un acte non-réflexif par lequel l'enfant se libère des purs déterminismes qui le faisaient agir pour se prendre enfin lui-même en charge et donner un sens transcendantal à son existence⁹.

Le deuxième aspect concerne le rapport entre cet acte moral et la connaissance de Dieu. Pour Hugueny, cet acte présupposerait l'idée de Dieu, gardien de la loi morale¹⁰. Non, répond de Blic, la conscience de l'obligation morale

5. *Ibid.*, p. 516.

6. *Ibid.*, p. 518-522. Le texte cité est à la p. 522.

7. *Ibid.*, p. 518-522. Le texte cité est à la p. 522.

8. *Ibid.*, p. 522-523.

9. *Art. cit.*, p. 218-219.

10. *Art. cit.*, p. 525-527.

est une donnée immanente (la *syndérèse*) qui est indépendante de l'élaboration de l'idée de Dieu¹¹. Maritain s'en tient davantage à la problématique du texte de Thomas en tentant d'élucider le lien qui y est établi entre «s'ordonner soi-même à la fin voulue» et «recevoir par la grâce la rémission du péché originel». La reconnaissance d'une loi morale transcendante exige, pense Maritain, l'existence d'un bien séparé subsistant (Dieu) auquel nous participons. L'acte initial implique donc une connaissance vitale (non conceptuelle et non consciente [sic]) de Dieu qui peut coexister avec l'ignorance théorique de celui-ci¹².

D'où le troisième aspect, celui du rapport entre l'ordre moral instauré par ce *deliberare de seipso* de l'enfant et sa justification¹³. Ce débat, auquel nous ne nous arrêtons pas, est probablement celui qui a retenu davantage l'attention des commentateurs classiques de Thomas¹⁴.

On le constate, les aspects mêmes de l'option initiale soulevés par les néo-thomistes les portent à penser en termes d'enfants: quand ceux-ci sont-ils prêts à exercer le discernement et la liberté nécessaires pour agir moralement, pour se situer devant le mystère divin et pour accueillir ou refuser la grâce?

11. *Art. cit.*, p. 333, note 1 et p. 338-339, note 6.

12. *Art. cit.*, p. 220-222. Voir aussi, REINERS, *op. cit.*, p. 19-25.

13. HUGUENY, *art. cit.*, p. 510-515, 646-668; BLIC, *art. cit.*, p. 347-352; MARITAIN, *art. cit.*, p. 222-235; Danilo CATARZI, «Dialettica interna del primo atto di libertà secondo il tomismo», dans *Lineamenti di dommatica missionaria*, Parma, Istituto saveriano, 1958, p. 255-164. Les listes de références dans les notes sont ordonnées selon les dates de publication.

14. Severino DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia, Morcelliana, 1968.

2. *L'âge adulte*

Vers la fin des années cinquante, des théologiens catholiques commencent à évoquer la littérature précédente en termes d'«option fondamentale»¹⁵. Ces hommes — je ne connais aucune participation féminine à ce débat — ne sont plus des néo-thomistes au sens des précédents: ils ne cherchent ni ne prétendent s'en tenir à des interprétations et à des prolongements de la pensée de Thomas d'Aquin. Leur théologie morale reste scolastique, mais elle est également influencée par des courants de pensée étrangers à l'École. C'est aussi dans des contextes plus variés et plus morcellés que la question de l'OF est examinée. Chez certains, l'OF sert à préciser les termes d'une psychologie de la grâce¹⁶, chez d'autres, à expliquer pourquoi l'on ne saurait vivre selon les normes d'une éthique naturelle sans la charité¹⁷. Un troisième y a recours pour mettre en relief la primauté du jugement fondamental de conscience dans la constitution du sujet moral¹⁸ et un quatrième, pour explorer les divers aspects de la liberté chrétienne¹⁹. Bon nombre de théologiens y ont recours pour proposer une

15. Pierre FRANSEN, «Pour une psychologie de la vie divine», *Lumen Vitæ* 12 (1957), p. 209-240, semble avoir utilisé cette expression le premier dans la théologie catholique. Il reconnaît vaguement l'influence de la philosophie contemporaine (p. 211-212). Sur l'apport de celle-ci, voir Pietro PRINI, «Opzione», dans *Enciclopedia filosofica*, Roma, Edipem, 1979, vol. 6, col. 134-135.

16. FRANSEN, *art. cit.*, Gerardo del LAGO, *Psychologie et grâce*, Mulhouse, Salvator, 1967, p. 73-88.

17. Maurizio FLICK, et Zoltan ALSZEGHY, «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», *Gregorianum* 41 (1960), p. 593-619.

18. Louis JANSSENS, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 77-96. Voir aussi Eugene J. COOPER, «Notes and Comments. The Fundamental Option», *Irish Theological Quarterly* 39 (1972), p. 383-392.

19. Josef FUCHS, *Existe-t-il une «morale chrétienne»?*, Gembloux, J. Duculot, 1973, p. 116-132.

interprétation plus satisfaisante du passage de la grâce au péché que celle qui n'a égard qu'à la gravité de la matière²⁰. D'autres, à l'inverse, l'utilisent à des fins christologiques²¹. Ces contextes multiples donnent lieu à une considération plus diversifiée de l'OF.

Un examen plus attentif des textes nous autorisera cependant à conclure qu'au-delà des raffinements de la notion d'OF, c'est une nouvelle conception qui émerge de cette littérature de la deuxième moitié du XX^e siècle. Même si de telles comparaisons ont un aspect fastidieux,

20. Bernard HÄRING, *La loi du Christ*, Paris, Desclée, 1955, vol. 1, p. 259-261; *Sin in the Secular Age*, Garden City, Doubleday, 1974, p. 169-191; «Sin in Post-Vatican II Theology», in Joseph A. Selling (dir.), *Personalist Morals: Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Louvain, Leuven University Press, 1988, p. 87-197; Paul ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, Louvain, Nauwelaerts, 1957, p. 35-36; Louis MONDEN, *La conscience du péché*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 44-53; Franz J. HEGGEN, *Confession and the Service of Penance*, Londres, Sheed & Ward, 1967, p. 70-77; Piet SCHOONENBERG, *L'homme et le péché*, Tours, Mame, 1967, p. 41-59; Kevin F. O'SHEA, «The Reality of Sin: A Theological and Pastoral Critic», *Theological Studies* 29 (1968), p. 241-159; John W. GLAZER, «Transition between Grace and Sin: Fresh Perspectives», *ibid.*, p. 260-274; Charles E. CURRAN, *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame, Fides, 1970, p. 15-19; Eugene J. COOPER, «A New Look at the Theology of Sin», *Louvain Studies* 4 (1971), p. 275-290; «The Notion of Sin in Light of the Theory of the Fundamental Option. The Fundamental Option Revisited», *ibid.* 9 (1983), p. 372-382; João Batista LIBÂNIO, *Pecado e opção fundamental*, Petropolis: Vozes, 1975; Chino BISCONTIN, «Opzione fondamentale, peccato mortale, sessualità», in *La dichiarazione sull'etica sessuale*, Brescia, Queriniana, 1976, p. 119-126; David KELLY, «Aspects of Sin in Today's Theology», *Louvain Studies* 8 (1982), p. 191-197; George V. LOBO, *Christian Living According to Vatican II: Moral Theology Today*, Bangalore, Theological Publications in India, 1982, p. 386-391; Karl H. PESCHKE, *Etica cristiana: Teologia morale alla luce del Vaticano II*, Rome, Urbaniana University Press, 1986, p. 382-387, 405-409; Pedro TREVISANIO, «Pecado mortal y venial, grave y leve», *Lumen* 39 (1990), p. 127-136. (Les traductions des textes cités en langue étrangère sont de moi.)

21. Bruno FORTE, *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Paris, Cerf, 1984, p. 211-237; Jacques DOYON, *L'option fondamentale de Jésus*, Montréal, Éditions Paulines, 1984.

elles seules permettront de comprendre pourquoi João Batista Libânio a pu écrire, vers le milieu des années soixante-dix, que les néo-thomistes «se sont engouffrés dans la question de l'option fondamentale de l'enfant»²².

Comment conçoit-on le contenu même de l'auto-délibération initiale? Les néo-thomistes adoptaient un point de vue formel et intellectualiste. Écoutons Hugueny: «le principe libérateur qui permettra à l'enfant [...] de prendre le gouvernement de sa vie [...] est l'idée de bien, suffisamment actuelle pour qu'elle devienne motif conscient des déterminations volontaires, suffisamment explicite dans son universalité, pour qu'aucun bien concret ne puisse apaiser la soif qu'elle éveille au cœur de l'homme»²³. Maritain est d'accord: dans un choix portant sur une matière quelconque, le *bonum honestum* est consciemment perçu²⁴. Or ce καλοκαγαφόν est le bien qui est tel en raison de lui-même et qui est désiré pour lui-même.

Cette position de l'École n'est jamais révisée par la suite. Sous des formules qui pourraient n'apparaître que des variations sur un même thème, les contemporains ne disent pourtant plus exactement la même chose. Ils écrivent: «une orientation totalisante, profonde, stable et spontanée de ma vie, de tout moi-même devant la totalité du réel»²⁵, un idéal de perfection du moi²⁶, «un engagement existentiel et total»²⁷... «pour toute la vie»²⁸, un «projet existentiel» ou un «style de vie»²⁹, le «don du moi total à l'Absolu [...] dans le sens d'une actuation perma-

22. *Op. cit.*, p. 68-69, note 92.

23. *Art. cit.*, p. 517.

24. *Art. cit.*, p. 218-219.

25. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215.

26. *Ibid.*, p. 216; JANSSENS, *op. cit.*, p. 78, 83, 86.

27. LAGO, *op. cit.*, p. 77.

28. FLICK et ALSZEGHY, *art. cit.*, p. 603.

29. HEGGEN, *op. cit.*, p. 75; Dionigi TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Milano, OR, 1975, p. 196.

nente de notre liberté fondamentale»³⁰, «une prise en charge consciente, libre et progressive de la réalité totale de son propre être»³¹, «un dessein unificateur de l'activité de la vie»³². Ces formules, qui manquent parfois de précisions formelles, évoquent une intériorité plus épaisse, plus formée, plus mûre, qu'une réponse initiale à l'appel du *bonum honestum*. Y aurait-il réponse initiale à un contenu éthéré du bien et réponses subséquentes à des contenus plus fournis?

Comment se présente au sujet, du reste, la question «pourquoi vis-tu?» Chez l'enfant, observait Maritain, il «ne s'est pas agi là d'une découverte philosophique de son moi, mais d'une réflexion spontanée engagée dans un processus pratique»³³. L'enjeu moral fondamental se déroule à l'intérieur d'un choix particulier dont l'objet spécifique peut être relativement insignifiant: l'enfant s'abstient de raconter tel mensonge parce que, pour la première fois, il perçoit que «c'est mal». Si tous les successeurs acceptent ce scénario, leurs considérations variées sur les rapports entre les choix particuliers et l'option qui porte sur le bien (ou le mal) en tant que tel modifient, ici encore, la problématique initiale.

L'OF est actualisée, constituée, exercée, vécue, réactualisée, concrétisée, signifiée, médiatisée, consolidée ou diffusée dans tous ces actes catégoriaux qui forment la trame de notre vie³⁴. Elle devient réelle, véridique, hu-

30. FUCHS, *op. cit.*, p. 120.

31. Fidel HERRAEZ, *La opción fundamental*, Salamanque, Ediciones Sigueme, 1978, p. 136.

32. PESCHKE, *op. cit.*, p. 383.

33. *Art. cit.*, p. 219. — REINERS, *op. cit.*, p. 5, est d'accord.

34. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215; JANSSENS, *op. cit.*, p. 85; GLASER, *art. cit.*, p. 263-264; FUCHS, *op. cit.*, p. 121; BISCONTIN, *art. cit.*, p. 106; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 141-142; Pierre GAUDETTE, «Jésus et la décision morale du chrétien. Point de réflexion», *Science et Esprit*, 32 (1980), p. 155; «La densité anthropologique du péché grave. Éléments de réflexion pour une pastorale du péché», dans *Culpabilité et péché: études anthropologiques et pastorales*, Montréal, Fides, 1986, p. 201.

maine dans ces actes concrets quotidiens³⁵. Elle s'exprime, s'articule, se clarifie, s'incarne, se rend présente et prend forme en eux³⁶. En eux, elle «s'épelle concrètement dans l'espace et le temps de son existence incarnationnelle»³⁷. Elle est impliquée dans chacun d'eux³⁸, elle les épouse (*las abarca*) et les pénètre tous³⁹. C'est la raison pour laquelle elle «se dégage lentement de la direction générale de la vie»⁴⁰. Plusieurs insistent tellement sur cette formation graduelle de l'OF dans l'agir concret qu'il n'apparaît plus clairement si l'OF, comme orientation de base, résulte encore d'un *acte* de liberté ou non⁴¹. Enda McDonagh, pour sa part, le nie: il parle de «la formation graduelle, historique, surtout implicite de l'orientation de base» et pense que l'expression «OF» ne fait que suggérer «la manifestation dramatique de ce qui est sûrement un changement profond»⁴². D'autres, au contraire, distinguent implicitement entre acte et direction interne: Louis Janssens, entre OF et orientation générale⁴³, Herman Reiners, entre *Grundentscheidung* et *Grundintention*⁴⁴, Ti-

35. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215.

36. *Ibid.*; JANSSENS, *op. cit.*, p. 85; REINERS, *op. cit.*, p. 45-46; LAGO, *op. cit.*, p. 78; TETTAMANZI, *op. cit.*, p. 202.

37. GLASER, *art. cit.*, p. 263.

38. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215; JANSSENS, *op. cit.*, p. 85; REINERS, *op. cit.*, p. 45-46; HÄRING, *Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Clergy and Laity*, New York, Seabury, 1978, vol. 1, p. 167.

39. HERRAEZ, *op. cit.*, p. 142.

40. FRANSEN, *art. cit.*, p. 226.

41. C'est le cas, notamment, chez Paul ERNST, «Option vitale: contribution à une psychologie ascétique de la vocation», *Nouvelle Revue Théologique* 69 (1947), p. 1084; FRANSEN, *art. cit. passim.*; HÄRING, *op. cit.* (1978), p. 166; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 22, 136, 142-144, 151.

42. *Gift and Call: Towards a Christian Theology of Morality*, Dublin, Gill and Macmillan, 1975, p. 65.

43. *Op. cit.*, p. 81 et 85.

44. *Op. cit.*, *passim*, notamment p. 25-26. Voir aussi FUCHS, *op. cit.*, p. 117-120.

mothy O'Connell, entre *fundamental option* et *fundamental stance*⁴⁵. Pour tous, cependant, il est clair que l'auto-réalisation de la personne dans sa totalité ne s'accomplit que dans des actes catégoriaux qui visent un objet différent de la personne comme tout. Esprit incorporé, la personne ne saurait s'accomplir sans sortir de son unité spirituelle de sujet et «entrer dans la pluralité, conséquence de la corporéité, de son développement dans le temps et l'espace, développement auquel la liberté de choix est ordonnée»⁴⁶.

Par contre, l'OF «les surpasse tous sans être elle-même formellement un des actes catégoriaux». Pourquoi? Parce que la «libre auto-réalisation de la personne comme telle est plus que tous les actes moraux particuliers catégoriaux et plus que leur somme». C'est donc elle qui les fonde et les pénètre *Arcanum divinæ sapientiæ*⁴⁷. «C'est l'attitude-mère d'où toute opération reçoit son impulsion et sa couleur [...] un super-acte cause de mes actes.»⁴⁸ Elle leur donne leur direction, leur intériorité et leur unité profonde, leur sens humain, leur noblesse, leur âme ou leur cœur, leur valeur, leur structure globale, leur style, leur horizon⁴⁹. Par le jugement fondamental de conscience qu'elle contient, elle leur donne même leur moralité⁵⁰. Les actes qui visent les valeurs catégoriales de justice, fidélité,

45. *Principles for a Catholic Morality*, New York, Seabury, 1976, p. 64.

46. FUCHS, *op. cit.*, p. 121.

47. *Ibid.*, p. 119.

48. Olivier-André RABUT, *La vérité de l'action*, Paris, Cerf, 1962, p. 32. Ce texte peu connu est un des plus beaux que je connaisse sur le «choix fondamental» (p. 30-37).

49. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215; JANSSENS, *op. cit.*, p. 81, 84-85; LAGO, *op. cit.*, Philippe DELHAVE, «L'option fondamentale en morale», *Studio Moralia* 14 (1976) p. 54-55; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 146; TETTAMANZI, *op. cit.*, p. 198; François VIAL, et Raimondo FRATELLONE, «Option fondamentale», dans *Les grands thèmes de la foi*, Paris, Desclée, 1979, p. 317-318; GAUDETTE, *art. cit.* (1980), p. 155.

50. JANSSENS, *op. cit.*, p. 80-81.

miséricorde, etc. ne sont moraux au sens propre du terme qu'en autant qu'en eux la personne s'actualise elle-même dans sa liberté fondamentale⁵¹. Qu'ajoutent ces précisions sur les rapports entre l'OF et les actes moraux concrets? Une dimension historique que le discours des pionniers n'attribue pas à l'OF. On estime maintenant que l'OF ne devient pleinement elle-même que par la pratique des actes qui l'expriment.

Si l'OF n'est formée que dans le processus de choisir catégorialement, quel type de connaissance la caractérise? Contrairement à ce que pouvait laisser entendre une tradition manualiste réificatrice des réalités morales, la connaissance du bien et du mal ne vise pas, en dernière instance, à fabriquer des réalités externes. Elle est fonction de la possibilité d'être du sujet⁵². Aussi, la saisie du *bonum honestum* dans l'auto-délibération n'a pas la forme d'une connaissance théorique d'un objet distinct du sujet en acte d'intelliger. La *cognitio practica* du bien n'est pas, en ce sens, «objective»: elle est une prise de conscience de l'aspiration d'une personne à devenir pleinement elle-même. Sans tirer ces conséquences aussi clairement, Maritain avait déjà indiqué que cette réflexion sur la direction à donner à sa vie n'est pas explicitement signifiée à l'esprit puisqu'elle n'est pas formulée en termes conceptuels. Elle n'existe dans l'intelligence, disait-il, qu'«en acte vécu, non en acte signifié»⁵³. Les successeurs continueront à soutenir que la forme intellectuelle de l'OF chez un sujet n'est pas théorique, réflexe, thématisée⁵⁴.

51. FUCHS, *op. cit.*, p. 121. Voir aussi p. 124-125 où il tire les conséquences par rapport à la légèreté et la gravité morales.

52. GLASER, *art. cit.*, p. 267.

53. *Art. cit.*, p. 218-219.

54. FRANSEN, *art. cit.*, p. 215, 220, 226; REINERS, *op. cit.*, p. 19, 21, 25-26; LIBÂNIO, *op. cit.*, p. 54; Pierre GAUDETTE, «Au centre de la personne; l'option fondamentale», *Pastorale Québec* 13 (1976), p. 304 et *art. cit.*, (1986), p. 200-201; HÄRING, *op. cit.*, p. 217-218.

Une façon nouvelle de penser ce problème se dessine bientôt dans la littérature. On commence à distinguer, d'une part, le moi-objet qui se prête à la connaissance réflexive, et, d'autre part, le moi-sujet qui jouit d'une conscience directe, mais non-réflexive de lui-même. Dans l'auto-actuation de la liberté fondamentale, la personne est présente à elle-même, consciente d'elle-même et perçue en elle-même. Connaissance de soi originelle et plus riche que la connaissance reconnue et objectivée de son moi-objet⁵⁵. Comme Timothy O'Connell le fait remarquer, «les réalités de la connaissance non-réflexive et de la liberté transcendantale sont affirmées [...] parce que sans elles on ne saurait rendre compte adéquatement d'une réalité dont nous faisons l'expérience quotidienne»⁵⁶. Ces raffinements soulèvent aussi des questions nouvelles: cette connaissance non-réflexive de soi-même

55. FUCHS, *op. cit.*, p. 118, 121, 126-127; O'CONNEL, *op. cit.*, p. 63-64; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 143-146. Ce point est central. En suggérant, comme DELHAYE, *art. cit.*, p. 50, 56-57, par ex., que, dans l'exercice de choix particuliers, le sujet peut «parfois» avoir une connaissance réflexive de l'OF, on démontre ne pas bien saisir la signification d'une OF qui opère au niveau du moi-sujet. Comme l'observe Johannes Baptist METZ, «Liberté», dans *Encyclopédie de la foi*, Paris, Cerf, 1965, vol. II, p. 476, «l'existence librement réalisée [...] demeure nécessairement cachée à elle-même, n'étant jamais totalement objectivable». C'est ce manque de différenciation entre la connaissance théorique et la connaissance non-réflexive et non-objectivable du sujet en tant que sujet qui peut rendre compte des mises en garde romaines relatives à la théorie de l'OF, notamment JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et Pœnitentia*, no. 17, *Documentation Catholique* 82 (1985), p. 10-12. Des interprétations de l'OF qui aboutiraient à réserver l'idée de péché mortel pour des actes (catégoriaux) de «mépris formel et explicite de Dieu ou du prochain» manqueraient de concevoir l'OF comme acte non-réflexif portant sur le moi-sujet dans son aspiration au bien ou au mal. Richard A. McCORMICK, *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1989, p. 181-188, montre également que le problème principal de ceux qui s'objectent à la théorie de l'OF est de concevoir celle-ci comme un choix catégorial.

56. *Op. cit.*, p. 63.

et des conditions optimales de son adaptation au monde demeure-t-elle toujours la même au cours de la vie d'un sujet en interaction avec le monde? Sinon est-il correct de parler d'une OF pour *le bien*?

Plus obscure, enfin, mais non moins réelle, est la question de cette liberté qui donne à l'OF son statut de réalité proprement morale. Hugueny expliquait que si la raison sert le tout jeune enfant plutôt qu'il ne s'en sert, c'est que celui-ci n'est pas encore libre, immergé qu'il est dans le monde de la sensibilité et de ses déterminismes⁵⁷. Maritain précisait que son expression «premier acte de liberté» n'a pas le même sens que «premier acte où le libre arbitre est en jeu». Celui-ci avait déjà sa part dans les actes préliminaires de l'enfant, «des inchoations superficielles [...] de liberté brochant sur le déterminisme foncier de la nature». L'expression «se rapporte à un acte profond, radical, où la liberté engage l'être même de la personne et décide du sens de sa vie»⁵⁸.

Les contemporains reprennent cette distinction entre un niveau superficiel de libre arbitre et un niveau de «liberté fondamentale», mais en lui reconnaissant une utilité permanente dans nos vies⁵⁹. Reiners contribue à enrichir la distinction en rapprochant de la théorie de l'OF les spéculations de Karl Rahner sur la liberté qui réside au centre même du sujet, là par où il est ouvert sur l'absolu et fait l'expérience de sa transcendance, là où il dispose de lui-même. Cette liberté transcendante se distingue d'un niveau périphérique qui porte sur les choix particu-

57. *Art. cit.*, p. 516-517.

58. *Art. cit.*, p. 218. À la p. 225, il utilise aussi l'expression de «liberté ébauchée» chez l'enfant avant l'acte libre fondateur.

59. FRANSEN, *art. cit.*, p. 214-215; JANSSENS, *op. cit.*, p. 81-82.

liers d'objet⁶⁰. Alors que la liberté catégoriale qualifie l'être humain-comme-agent, la liberté transcendantale dénote l'être humain-comme-personne⁶¹. C'est dorénavant à l'école rahnérienne que l'on en appellera pour différencier deux formes de moralité, la *moralitas gravis*, domaine de la *Grundfreiheit* qui concerne l'être même du sujet, et la *moralitas levis*, domaine de la *Wahlfreiheit* qui concerne les actions transitoires⁶². Un des bénéfices majeurs de cette compréhension rahnérienne de la structure étagée de la liberté est de mieux rendre compte des inconsistencies qui peuvent exister entre l'orientation de certains choix particuliers qui dérivent du niveau périphérique d'une personne et le cours d'une vie réglée par le niveau profond de cette liberté dite transcendantale. Toute personne peut donc produire des actes catégoriaux manqués tout en restant foncièrement bonne ou des actes catégoriaux réussis tous en restant foncièrement mauvaise⁶³.

L'ensemble des réflexions précédentes sur une OF qui présuppose une vision et un engagement existentiels approfondis, une structuration ferme de la liberté trans-

60. *Op. cit., passim*. De RAHNER, on lira avec profit sur ce sujet: «Péché et rémission des péchés dans le domaine-frontière de la théologie et de la psycho-thérapie» [1953], dans *Écrits Théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, vol. V, p. 201-220; «Faute — responsabilité — châtement dans la perspective de la théologie catholique» [1965], *ibid.*, 1970, vol. XII, p. 17-44; *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, [1976], Paris, Centurion, 1983, p. 117-127. Voir aussi MODRAS, Ronald, «The Implication of Rahner's Anthropology for Fundamental Moral Theology», *Horizons* 12 (1985), p. 70-90, et MCCORMICK, *op. cit.*, p. 171-175.

61. O'CONNELL, *op. cit.*, p. 63.

62. SCHÜLLER, Bruno, *Gesetz und Freiheit: Eine Moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966, p. 90.

63. GLASER, *art. cit.*, FUCHS, *op. cit.*, p. 124-126; LIBÂNIO, *op. cit.*, p. 78-86; GAUDETTE, *art. cit.* (1986).

cendantale, une pratique catégoriale éprouvée assurant la cohérence de l'agir avec l'être du sujet conduisent les théologiens à conclure que l'OF est hors de portée des enfants. S'inspirant des données courantes de la psychologie, on a tendance à penser que l'OF est affaire de personnes adolescentes ou adultes⁶⁴. Même ceux qui, à partir des années 1970, se sont désintéressés de la problématique de l'«âge de raison», ne songent évidemment plus à une expérience puérile. Est-il même réaliste de penser que l'OF telle qu'analysée dans cette littérature est à la portée de sujets adolescents?

Avant d'indiquer le grave problème que soulève cette position, observons que si les néothomistes interprétaient les textes de Thomas d'Aquin dans le sens de l'«âge de raison», cela était dû à leur incapacité de garder une distance critique par rapport aux déterminations ecclésiastiques. Car les textes de Thomas sont plus énigmatiques sur ce point qu'on ne le reconnaît. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, Thomas, se référant à la situation du sujet avant que l'acte initial soit posé, mentionne l'enfant (*puer*) ou l'enfance (*infantia*) que leur manque d'usage du libre arbitre excuse du péché⁶⁵. Dans le *De Veritate*, quelques années plus tard, il ne parle que d'adulte, celui qui a enfin l'usage du libre arbitre⁶⁶. Dans la *Prima Secundæ*, environ dix ans plus tard, on trouve l'unique texte dans une réponse où il mentionne l'enfant qui commence à avoir l'usage de la raison⁶⁷. Dans le *De Malo*, vraisemblablement

64. FUCHS, *op. cit.*, p. 120; BISCONTIN, *art. cit.*, p. 110; TETTAMANZI, *op. cit.*, p. 194; O'CONNELL, *op. cit.*, p. 64 et 71; ROSSI, Leandro, «Opzione fondamentale», dans *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. 2, p. 624; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 140, 146-148; HÄRING, *op. cit.*, (1978), p. 193-195 et 211; VIAL et FRATELLONE, *art. cit.*, p. 315.

65. *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3, ad 5; d. 42, 1. a. 5, obj. et ad 7.

66. Q. 24, a. 12, obj. et ad 2; q. 42, q. 1, a. 5, obj. et ad 4.

67. Q. 89, a. 6, ad 3.

blement composé après la I^a-II^æ, il reprend les expressions du *Commentaire sur les Sentences*⁶⁸. S'il y a une constante dans son vocabulaire, c'est la suivante: avant l'usage de la raison et du libre arbitre, le sujet est un *puer*; avec le premier acte d'auto-délibération, le sujet est un *adultus*.

D'autre part, l'expression «âge de raison», utilisée par les néo-thomistes, n'est pas de Thomas. Tous les textes comportent les expressions *usum rationis* ou *usum liberi arbitrii*⁶⁹. Les seules expressions dans lesquelles il est question d'âge sont: *ætas legitima*⁷⁰, *ætas perfecta*⁷¹, *ætas discretionis*⁷². Les deux premières ne nous renseignent pas beaucoup, quoique les médiévaux n'ont pas l'habitude d'associer la notion de perfection à celle d'enfant. La troisième est peut-être plus significative. Pour Thomas d'Aquin, en effet, la *discretio* est l'acte de la vertu de *prudentia*, l'acte central et décisif de la conduite vertueuse ou parfaite⁷³. Je suis donc fort sceptique sur les déterminations d'âge chronologique dans ces textes que les néo-thomistes ont cherché à préciser et à nuancer. J'ai l'impression que Thomas pense plutôt à un acte qui fait passer de l'irresponsabilité à la responsabilité morale.

68. Q. 7, a. 10, ad 8.

69. Aux textes cités aux quatre notes précédentes, on trouve encore, dans le même contexte, l'expression *usum rationis* dans *De Ver.*, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, obj. 9; et I^a-II^æ, q. 89, a. 6, c.

70. *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3, ad 5.

71. *Ibid.*, d. 42, q. 1, a. 5, obj. et ad 7.

72. I^a-II^æ, q. 89, a. 6, c. Seul DEMAN, Thomas, «Péché véniel», dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1933, vol. XII, col. 251, emploie le bon vocabulaire et mentionne «cette période de transition où, la discrétion n'étant pas encore atteinte, la raison cependant commence à se produire». Il n'en dit pas davantage.

73. Voir, François DINGJAN, *Discretio: les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum, 1967, p. 205-220. À la p. 219, note 2, l'expression *amor discretionis* de I^a-II^æ, q. 89, a. 6, c., est alléguée comme exemple de cette *discretio* dont la prévoyance perspicace, fruit de l'expérience, est une condition de bon exercice.

Avant le *deliberare de seipso*, on est *moralement* un *puer*; après, un *adultus*, c'est-à-dire une personne moralement responsable.

3. De l'infantilisme à l'élitisme

Malgré la rigueur remarquable de leurs analyses, les néothomistes contribuent indirectement à infantiliser la morale. Entre les âges de 5 à 7 ans, nous serions prêts à avoir de nous-mêmes et de nos interactions avec notre monde, autrui et la divinité, ce sens profond et cette capacité radicale d'auto-affirmation qui ébranle terre et ciel et nous engage corps et âme dans une direction radicalement bonne ou radicalement mauvaise. Les sciences humaines nous ont trop renseignés sur la complexité des tâches que nous devons réussir avant de nous prendre en mains pour que cette vue, telle que présentée, soit encore recevable. La vie morale telle que l'entend Thomas d'Aquin, avec le *deliberare de seipso* vertueux qu'elle présuppose, est d'une qualité telle qu'on peut même douter qu'elle soit l'apanage de la majorité des gens. En cela, Louis Billot me semble avoir été plus sensible à l'expérience courante que son confrère, Jacques de Blic. Celui-ci, par contre, saisit peut-être mieux que le ci-devant cardinal, la difficulté d'un élitisme moral qui enlève à la majorité d'entre nous la capacité de répondre librement à l'appel de Dieu. Si les théologiens de l'OF écoutaient concrètement ce qu'ils en disent et avaient soin de vérifier empiriquement les critères de jugement moral de leurs concitoyens, ils se rendraient à l'évidence que la profonde autonomie morale dont ils discourent n'est le fait que d'une minorité. De ce point de vue, les interventions romaines manifestent implicitement la crainte que la responsabilité morale et chrétienne ne soit plus exercée que par des êtres exceptionnels.

Si les théologiens de l'OF ne semblent pas clairement conscients de la direction élitiste de leurs réflexions, on détecte pourtant chez certains d'entre eux un indice du malaise créé par une théorie qui pousse à choisir entre une

entrée dramatique et radicale dans l'ordre moral avant même qu'on sache écrire son nom ou, à l'autre extrême, une entrée plus discrète réservée aux adeptes d'une vie intérieure approfondie. Cet indice provient de remarques jamais bien élucidées sur la possibilité de changements ultérieurs de son OF. Qu'on s'entende bien: il ne s'agit pas de la possibilité, chez les êtres fragiles et pécheurs que nous sommes, de renier l'option antécédente par laquelle nous nous étions engagés soit sur la voie du bien soit sur la voie du mal. Les théologiens affirment unanimement que nous pouvons déchoir de grâce comme nous pouvons, avec l'aide de Dieu, nous convertir et poursuivre la béatitude. Certains d'entre eux suggèrent, cependant, que nous pourrions passer d'une première OF positive à une deuxième et à d'autres encore. Qu'entendent-ils par là?

Déjà les néo-thomistes ouvraient ici deux pistes de réflexion. Hugueny pensait que la notion de bien est susceptible d'un certain perfectionnement au cours de ses applications particulières⁷⁴. Maritain parlait de renouvellements adultes du premier acte de liberté qui, s'ils n'atteindraient jamais la plénitude du premier, le confirmeront néanmoins par une liberté mieux assurée⁷⁵. Les successeurs n'en disent pas tellement plus. Cognitivement, la pratique des actes catégoriaux modifie l'idéal juvénile, la perception de ses exigences, la compréhension de ce que l'on cherche à devenir. Affectivement, la poursuite du bien produit un affermissement de la volonté libre ou une transformation de la tendance de la liberté⁷⁶. Les textes

74. *Art. cit.*, p. 523.

75. *Art. cit.*, p. 219 et 225.

76. FLICK et ALSZEGHY, *art. cit.*, p. 599-600; JANSSENS, *op. cit.*, p. 83-84; METZ, *art. cit.*, p. 479; GLASER, *art. cit.*, p. 268-170; FUCHS, *op. cit.*, p. 118, note I; TETTAMANZI, *op. cit.*, p. 197-202; O'CONNELL, *op. cit.*, p. 65; GAUDETTE, *art. cit.*, (1976), p. 304; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 149-150; HÄRING, *op. cit.*, (1978), p. 217.

qui suggèrent la possibilité de nouvelles OF positives parlent de perfectionnement, d'approfondissement, d'intensification, d'intégration, de croissance, voire de conversion, de dépassement, de transformation, de modification. Personne n'explique ce qu'est une option pour le bien en soi qui succède à une autre option pour le bien en soi.

Le problème ne se pose pas pour ceux qui ne pensent qu'en termes de renouvellements de l'idéal: «se retremper dans l'esprit de sa vocation» morale ou chrétienne. Il n'est pas insoluble, non plus, si l'on ne pense qu'en termes d'«explications» autant cognitives qu'affectives de ce qui serait déjà complètement présent dans l'OF primordiale, puisque rien de qualitativement nouveau ne serait produit. Cette vue correspond à la compréhension ancienne de l'enfant comme adulte-miniature: d'adulte imparfait, il croît à la stature d'adulte parfait⁷⁷. Le problème existe là où l'on parle de conversion, de dépassement, de transformation. À moins de ne point entendre les mots qu'on emploie, on affirme la possibilité d'une seconde OF qualitativement différente de la précédente. En quoi consisterait cette connaissance nouvelle de son bien inclusif et ce mouvement qualitativement supérieur de la liberté fondamentale? Personne, à ma connaissance, ne l'explique.

Je suggère que les théoriciens de l'OF ne sauraient le faire sans avoir recours à des instruments intellectuels autres que ceux qu'ils mettent en œuvre. Car malgré leurs déclarations sur l'historicité des sujets en devenir d'eux-mêmes, leur pensée est engagée sur des voies qui n'apprécient pas à sa juste mesure la structuration évolutive d'un sujet en interaction avec son environnement. Ils embrassent tous une vision «maturationniste» du développement

77. Voir Philippe ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960.

qui les rend plus accueillants aux données de la psychologie organique des «âges de la vie»⁷⁸ qu'à celles qui, ménageant une place primordiale aux phénomènes cognitifs, proposent une interprétation constructiviste du développement. Seule celle-ci est apte à résoudre ce problème.

II. Une interprétation constructiviste de l'OF

Nous délaisserons, dans cette deuxième partie, l'analyse minutieuse de textes pour comparer deux approches différentes du propos moral: la scolastique, dont les théoriciens de l'OF sont les héritiers, et la constructiviste piagétienne, dont Kohlberg et ses disciples ont recueilli l'héritage dans le domaine du développement spécifique moral. Cette comparaison nous conduira à proposer une résolution synthétique du problème que nous avons identifié dans la première partie.

1. *L'approche scolastique de la quête du bien*

Dans la désignation de ce bien ultime qui fait l'objet de l'OF, on passe facilement d'expressions comme «le bien en tant que bien» à «se réaliser soi-même comme tout», à «l'ouverture qui est l'amour» ou à «Dieu qui est amour», comme si toutes ces expressions étaient synonymes⁷⁹. Chacune de ces formules peut signifier, en effet, le bien ultime, mais selon des points de vue différents qu'il y aurait avantage à distinguer.

Autre est le point de vue de la formalité de bien, autre celui de son contenu. La forme du bien est ce par quoi on

78. FRANSEN, *art. cit.*, p. 218-219; HUFTIER, *art. cit.*, p. 571-573; GLASER, *art. cit.*, p. 269; FUCHS, *op. cit.*, p. 117-118 et 132; BISCONTIN, *art. cit.*, p. 110-112 et 117; HERRAEZ, *op. cit.*, p. 62-115; HÄRING, *op. cit.*, (1978), p. 166-181. ROBIDOUX, *art. cit.*, p. 91, note 33, cite Jean Piaget, mais ne saisit pas le sens et la portée des positions piagésiennes.

79. Voir, pour ne citer qu'un auteur pourtant rigoureux dans son langage, FUCHS, *op. cit.*, p. 119 et 122-123 #2.

le dit bon. Le bien est bien en ce qu'il est satis-faisant ou combl-ant, perfection-nant, apais-ant, béati-fiant. Est bien ce qui est de nature à nous rendre «comble» ou «plein», parfait, pacifié, heureux. L'idée de bien connote celles d'actuation du potentiel d'un sujet et de son adaptation à sa fin inclusive. On quitte le point de vue formel pour adopter celui du contenu lorsqu'on s'interroge sur l'objet qui est apte à satisfaire, perfectionner, etc. le sujet et sur l'activité dans laquelle le sujet est satisfait, parfait, etc. Nommons le premier le versant objectif, le second, le versant subjectif du contenu.

Ainsi à la question initiale de l'*Éthique à Nicomaque*⁸⁰ sur le contenu du souverain bien (celui qui vérifie tellement la formalité de bien que rien en dehors de lui ne saurait être désiré), Aristote en arrive, au terme d'une longue enquête qui n'est achevée que dans les derniers chapitres du dernier livre, à désigner la «vérité» en son versant objectif et la «contemplation» en son versant subjectif. L'idée formelle de bien eudaimonique naturel se réaliserait dans la contemplation de la vérité. Thomas d'Aquin, on le sait, adopte une approche semblable dans les cinq premières questions qui orientent toute la recherche éthique de la *Secunda Pars* pour conclure que la formalité de *finis ultimus* se réalise dans la vision (versant subjectif) de l'essence divine (versant objectif). La contemplation amoureuse de Dieu est la béatitude, la réalisation de l'idée formelle de bien ultime.

Herméneutes de la révélation, les théologiens moralistes ont généralement tendance à partir de ce qui est accepté dans la foi, l'existence du divin bien (le versant objectif du contenu) pour réfléchir ensuite sur les conditions d'adaptation (le versant subjectif du contenu) du sujet créé à un objet béatifiant aussi sublime. Un des

80. Livre I, c. 1 (1094 a 18-22).

résultats de cette approche descendante de la quête humaine du bien est de discourir sur les conditions d'adaptation du sujet au souverain bien, donc du sujet dans son état de perfection. Cette approche est avantageuse si l'on entend réfléchir sur le sujet humain qui s'apprête à *quitter* l'ordre moral pour passer au régime de la vision béatifique. Elle présente cependant des inconvénients si l'on veut réfléchir sur le sujet qui par l'OF *entre* dans l'ordre moral. On a tendance à oublier, notamment, que le versant objectif du bien, tout sublime soit-il, ne saurait inspirer une option, encore moins susciter un engagement de la part d'un sujet qui n'en saisirait pas la formalité de bien, de satisfaisant, perfectionnant, etc. C'est une vérité de La Palice qu'un bien qui n'a pas d'attrait pour un sujet ne l'attire pas. *Non è bello il bello ma quel che piace* (N'est pas beau le beau mais ce qui plaît), dit le vieil adage italien. Le nommer «Dieu» ne change rien à l'affaire. La perception de Dieu, dans un contexte donné, comme l'«opium du peuple», ne saurait susciter, précisément chez un sujet intègre, une OF pour cet objet non-désirable.

Influencés par l'approche scolastique de la question de bien ultime, les théoriciens de l'OF ont tendance, malgré leur profession d'historicité, à concevoir le sujet humain comme structuré, dès l'éveil de son aspiration morale, par un rapport au contenu du bien ultime tel qu'il peut se manifester au terme d'une quête humaine moralement réussie. La seule différence qui existerait entre les commençants, les progressants et les bienheureux, c'est que les premiers sont moins parfaits qu'ils ne sont appelés à l'être.

2. *L'approche développementale de la quête du bien*

Même si Lawrence Kohlberg et ses disciples entreprennent leurs recherches empiriques sur la façon dont les êtres humains entrent et progressent dans l'ordre moral avec des présupposés philosophiques avoués, leur méthode n'est pas philosophique: ils ne s'interrogent pas sur

la nature du bien comme tel. Ces chercheurs sont allés sur le terrain et ont examiné les façons dont les gens exercent leur jugement moral sur des dilemmes précis. Les spécialistes qui marquent (score) les transcriptions de ces interviews, le font selon des directives conçues pour éliminer de celles-ci toute spéculation méta-éthique. Ils ne s'intéressent pas non plus aux solutions données aux dilemmes à partir de valeurs que les sujets ont assimilées dans leurs milieux respectifs (ce que Kohlberg entend par «contenu»). Ce qu'ils cherchent à découvrir, c'est la façon dont chaque répondant raisonne opératoirement sur le bien et le mal (ce que Kohlberg entend par «forme»⁸¹). Leur point de départ est donc diamétralement opposé à celui des théoriciens de l'OF: au lieu de partir d'une notion de bien pour réfléchir sur la façon dont le sujet éthéré s'y relie, ils partent de sujets en situation de juger des dilemmes moraux pour réfléchir sur les façons dont ceux-ci conçoivent effectivement le bien et le mal.

À partir des protocoles moraux ainsi colligés, notamment l'étude longitudinale de Kohlberg commencée avec 84 jeunes garçons au milieu des années cinquante⁸², ces chercheurs prétendent avoir mis à jour une séquence universelle de stades consécutifs de raisonnements moraux, construits selon le même ordre invariable. Chaque stade représente une façon distincte de faire sens du bien en tant que tel et donc de faire sens de soi-même en interaction avec autrui. J'ai exposé dans un petit ouvrage récent intitulé *Le développement moral*⁸³ les résultats principaux

81. La façon dont Kohlberg utilise la distinction contenu/forme m'apparaît cependant problématique. Voir, «Moral Development. Form, Content, and Self: A critique of Kohlberg's Sequence», *Revue de l'Université d'Ottawa* 48 (1978), p. 232-263.

82. KOHLBERG, Lawrence, *The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in the Years 10 to 16*, thèse doctorale non publiée, Chicago, University of Chicago, 1958, p. 71.

83. Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1989.

de cette recherche, surtout dans sa version flexible (*soft stages*) telle qu'exprimée par un Robert Kegan⁸⁴. Je n'ai pas l'intention de reprendre ici ce dossier. Nous nous interrogerons plutôt sur ce que les résultats de cette recherche offrent pour résoudre l'impasse créée par l'évolution de la théorie de l'OF au XX^e siècle.

Que représentent les stades moraux sinon des phases qualitativement différentes dans le processus de décentrage du sujet? Au fur et à mesure qu'il réussit un ensemble de tâches cognitives, psychologiques et sociales, un sujet se dispose à rejeter du côté de l'objet, à *objectiver*, ce qu'il identifiait auparavant avec son propre moi. Chaque stade dans l'évolution de son faire sens représente la substitution d'une auto-affirmation amoindrissante par une version agrandie ou plus ouverte de soi, une définition qualitativement meilleure de la forme même de ce bien normatif qui assure le sens et la direction de son existence.

La construction d'un stade moral, au moins dans la version flexible qui inclut la notion d'engagement affectif, m'apparaît correspondre à ce que la littérature théologique entend par OF. La différence fondamentale réside en ce que, selon la recherche empirique, la notion de bien n'a pas, dans l'expérience vécue des personnes historiques que nous sommes, le même sens aux divers stades de

84. *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. Mon interprétation des stades, surtout les post-conventionnels, diffère assez substantiellement de celle de Kohlberg qui restreint indûment, à mon avis, le «contenu» (au sens scolastique) du bien moral. Carol GILLIGAN, *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986 — la critique de Kohlberg la plus connue sur ce point — ne réussit guère à corriger ce défaut en attribuant aux femmes et aux hommes des interprétations réductrices différentes du bien moral. Ses données — que j'ai souvent examinées avec elle — contiennent d'ailleurs trop d'exceptions de femmes qui raisonnent moralement comme les hommes et vice versa pour autoriser les conclusions qu'elle propose. L'interprétation de Kegan en termes de deux psychologies qui influencent le développement moral autant des sujets féminins que masculins m'apparaît beaucoup plus satisfaisante.

notre développement moral. Cette affirmation s'applique autant à la forme qu'au contenu du bien. Et ceci est décisif pour un dialogue fructueux entre les deux approches.

Réfléchissant sur la *forme* du bien, un philosophe peut légitimement affirmer que c'est en sa capacité de satisfaire, parfaire, etc. que le bien est perçu intellectuellement et affectivement par chacun de nous comme bien. Dans l'expérience quotidienne, pourtant, les personnes ne perçoivent pas le bien sous cette formalité par trop indéterminée. Au stade 1, elles perçoivent le «satisfaisant» comme «récompensant»; au stade 2, comme couronnant de succès; au stade 3, comme liant aux proches; au stade 4, comme institutionnalisant de façon équitable; au stade 5, comme signifiant en termes d'humanité; au stade 6, comme intégrant amoureusement. On peut souligner — et j'en conviens — que les catégories «satisfaisant», «perfectionnant», etc. englobent toutes ces modalités. Mais ce que les désignations universelles masquent, c'est que le bien comme «liant aux proches» du stade 3, par exemple, n'existe pas comme «satisfaisant» pour une personne de stade 1 ou que le bien comme «intégrant amoureusement» du stade 6 n'est pas de nature à attirer une personne de stade 4.

Ces remarques valent *a fortiori* en ce qui a trait au *contenu* du bien. Le théologien affirme que Dieu révélé est le bien concret (versant objectif) visé dans l'OF. La recherche empirique précise néanmoins que la divinité perçue comme objet désiré a figure, au stade 1, de Rémunératrice, au stade 2, de Négociatrice, au stade 3, de Divinité tribale, au stade 4, de Législatrice, au stade 5, de *Logos*, au stade 6, d'Amour libérateur. À ces divinités diversement représentées, les sujets adhèrent par des activités béatifiantes (versant subjectif) allant de la consolation pieuse, au stade 1, à la présence amoureuse, au stade 6. Il n'est pas incorrect de nommer «Dieu» chacune des modalités du contenu objectif du bien ultime ni d'«activité béatifiante» chacune des modalités du contenu subjectif

du bien ultime. Ici encore, néanmoins, le contenu du bien ultime d'un stade 2 ne trouve pas chez un stade 1 les connivences nécessaires pour engendrer en lui une OF, ni celui d'un stade 3, un stade 2, et ainsi de suite. En résumé, plus les stades sont antérieurs, moins le bien n'est découvert «dans toute son amplitude», contrairement à ce qu'affirme Pierre Gaudette de toute OF⁸⁵.

3. *Solution de l'impasse*

À la lumière de la recherche sur le développement moral, la notion originale d'un «premier acte de liberté» par lequel même un enfant relativement jeune est introduit dans l'ordre moral acquiert un sens nouveau et acceptable. Car la notion est détachée du présupposé inadmissible que la première OF est une prise en charge de soi d'une lucidité et d'une liberté telles qu'elle n'est pensable que pour des personnes parvenues au terme d'un long cheminement intérieur. Hugueny décrivait déjà avec une justesse étonnante quatre phases de développement puéril qui correspondent aux quatre premiers stades que décrira Kohlberg cinquante ans plus tard. Puisque le dominicain prête à toute saisie du bien ultime une modalité de stade 5, si typique de l'éthique thomiste, il ne peut faire autrement que de qualifier ces quatre phases préliminaires de pré-morales⁸⁶.

On pourrait argumenter que Hugueny avait raison et que seuls les stades post-conventionnels sont moraux. Je l'ai moi-même longtemps soutenu dans d'interminables débats amicaux avec Lawrence Kohlberg. Je me suis rangé à son avis lorsque j'ai finalement reconnu, en écoutant les voix enfantines, que dès le premier stade, nous assis-

85. *Art. cit.*, (1976), p. 304.

86. *Art. cit.*, p. 518-522. Sur le stade 5 de l'éthique thomiste, voir *Le développement moral...*, p. 133-155.

tons à une expérience de transcendance véritable. Dès que l'enfant se reconnaît obligé par la règle parentale, il admet qu'elle établit un standard de conduite qui dépasse ses besoins sensori-moteurs immédiats. Cette reconnaissance est réponse à l'appel d'un absolu, de ce qui est bon en raison de lui-même. Même si les motifs enfantins de soumission se situent au niveau récompense/punition, son option face à l'absolu médiatisé par les voix parentales ouvre l'enfant à un horizon de lui-même plus large que celui qui, avant son OF, ne dépassait guère les ambitions d'un organisme sensitif vivant d'impulsion en impulsion. L'enfant perçoit donc le fossé à combler entre ce qu'il est et ce qu'il devrait être. Il entre dans l'ordre de la moralité.

Personne ne prétendra que la forme de responsabilité morale qu'engendre une OF pour les «satisfactions» encore hédoniques obtenues par l'obéissance filiale représente l'archétype de la responsabilité morale humaine. Elle n'est qu'un prototype encore rudimentaire, mais qui présage des modèles plus perfectionnés. Cette modalité originaire n'en assure pas moins une orientation du sujet enfantin vers le bien qui l'ouvre à des réalisations constructives de lui-même en interaction avec autrui. Il m'apparaît non moins évident, après tout ce qui s'est dit sur l'importance structurante de l'«interdit parental», que le refus de s'y soumettre compromettrait dangereusement une structuration humainement saine du moi enfantin. Arrive le jour, toutefois, où l'appel du bien se fait plus exigeant, lorsque la règle parentale ne suffit plus à inciter l'enfant aux dépassements qui s'imposent. Elle ne parvient plus à médiatiser la formalité de bien inclusif car l'enfant est développementalement prêt à être confronté à une modalité plus exigeante du bien. En répondant positivement à cette seconde invitation de l'absolu, il commet une OF qualitativement supérieure à la première. Dans le cas contraire, cette jeune personne se cantonne dans une définition rétrécie de son horizon de sujet et s'engage dans

une voie destructrice d'elle-même. Elle s'installe dans sa petite morale bourgeoise de bon enfant gâté. Elle entre dans le royaume de la «malice grave». Ce royaume n'est pas habité, contrairement à ce que l'iconographie populaire suggère, de suppôts diaboliques qui, en des gestes lucifériens, ont «rejeté Dieu». Comment concevoir de telles apostasies en dehors de cas de démence qui, justement, prive les victimes de la responsabilité morale? Les «bonnes intentions» dont l'enfer serait pavé sont celles de personnes qui n'ont pas voulu prendre le risque de vivre selon des définitions plus exigeantes d'elles-mêmes. Loin d'être un gain quelconque, la simple réitération de la première OF positive à diverses phases évolutives de notre vie représenterait une OF négative. Elle signalerait le refus de se donner un idéal plus exigeant que celui qu'on pouvait concevoir et désirer à des stades antérieurs de notre faire sens de nous-même et de notre monde.

Du côté du bien en lui-même, le bien est ce qu'il est, Dieu est qui il est, et non pas ce qu'un chacun en fait. Cette position ontologique de la tradition catholique permet d'expliquer, du reste, ce que Kohlberg n'a cessé de défendre sans arriver à en fournir une explication satisfaisante, à savoir la normativité de la séquence développementale elle-même⁸⁷. Les sollicitations de l'absolu selon une progression universellement identique d'exigences se comprennent mal en l'absence de l'existence effective d'une fin ultime commune à toute l'humanité. Aussi les stades ou, pour employer la terminologie de Robert Kegan, les trêves dans la quête humaine du bien ne représentent, dans notre cheminement, que des oasis. Aussitôt comblés, les besoins de faire sens et de convivialité du sujet rallument un nouveau désir qui le pousse à reprendre sa quête. Désir

87. «The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment», *The Journal of Philosophy*, 70 (1973), p. 630-646.

jamais satisfait car «Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi.»⁸⁸

Si cette vue ontologique du bien assure une rationalité de base à l'existence morale, la conceptualisation de l'OF à la lumière des stades offre, en retour, une conception de la quête du bien plus réaliste et plus exigeante. Les OF sont d'authentiques μεταβολαι successives qui bouleversent en profondeur les perspectives et les engagements du sujet. Cette interprétation n'est-elle pas plus satisfaisante que celle de la théorie courante selon laquelle la découverte du bien et l'engagement à son égard épuiseraient, dans l'OF initiale, les ressources du sujet? Cette conséquence de la théorie scolastique courante explique peut-être aussi pourquoi ses théoriciens ont tendance à retarder toujours davantage le καιρόζ d'une OF après laquelle le potentiel de conversions ultérieures n'existerait plus. Comment opter pour un nouveau bien lorsque, dès le point de départ, le bien en lui-même a sollicité toutes nos ressources cognitives et affectives?

III. Deux conceptions de liberté fondamentale

Sous-jacentes à cette double approche de la nature et de la forme de l'option par laquelle nous entrons et progressons dans l'ordre moral, se profilent également deux conceptions différentes de liberté fondamentale. «Se profilent», dis-je, car chez les chercheurs en développement moral, d'une part, on ignore le problème d'une liberté profonde qui, comme Josef Fuchs l'observe, échappe aux méthodes scientifiques d'analyse⁸⁹. Chez les théoriciens de l'OF qui ont le mérite d'y avoir réfléchi, d'autre part, certains présupposés de leur approche ne sont pas identifiés.

88. SAINT-AUGUSTIN, *Confessions*, L. I, c. 1.

89. *Op. cit.*, p. 117-118 et 132.

Le présupposé occulte qui distingue radicalement la conception scolastique d'une autre inspirée par les données en développement moral est celui qu'en son centre profond, la liberté est toute donnée en ses composantes essentielles dès son émergence initiale dans l'OF. La liberté radicale d'un sujet se saisissant non-réflexivement en acte d'auto-délibération et d'auto-engagement dans la poursuite du bien se structurerait définitivement en cette activité fondatrice pour devenir la source à laquelle s'alimentera toute créativité morale présente et future. On a l'impression que, pour maintenir le lien de transcendance qui, malgré les fluctuations et les incohérences des choix catégoriaux, assure la consistance du sujet dans son adhésion profonde au bien, la liberté fondamentale doit exister en plénitude ou pas du tout. Ici encore on reconnaît que la liberté, comme le discernement cognitif et le vouloir de bien, gagnera en fermeté au fil du récit que chaque personne fait d'elle-même. Mais on retrouverait chez celle qui entre dans l'ordre moral, quel que soit son âge par ailleurs, un pouvoir de détermination de soi qui ne diffère pas substantiellement de celui des femmes et des hommes que nous considérons comme des modèles de liberté intérieure, capables d'affirmation authentique et sereine d'eux-mêmes au milieu des plus grandes adversités: une Catherine de Sienne, un Gandhi, un Oscar Romero. Cette conception n'est-elle pas invraisemblable et contraire à la sagesse populaire qui témoigne, dans des maximes séculaires, d'une vue plus différenciée de la capacité relative des humains de répondre d'eux-mêmes?

Si les chercheurs en développement ne prétendent pas savoir quoi que ce soit sur la nature de la liberté fondamentale, la compréhension constructiviste du sujet moral qu'ils proposent permet de concevoir autrement, de façon plus réaliste, la structure de la liberté humaine à son niveau le plus radical. Le sujet qui s'appréhende en immédiateté dans la libre disposition de lui-même ne répète pas la même expérience de stade en stade. Pourquoi?

Parce que son moi-sujet est reconstruit autrement d'un stade à l'autre. Chaque transition consiste essentiellement à rejeter du côté du monde de l'objet ce qui apparaît enfin, à telle phase de son évolution, comme n'étant pas *lui* mais *à lui*. Ainsi, au stade 1, il réussit à objectiver et à maîtriser ses pulsions car il s'en sait le possesseur, non le possédé. S'il n'est pas un faisceau de pulsions mais a des pulsions, son moi peut enfin regarder celles-ci «en face» et négocier avec elles. Cet événement décisif pour la vie morale signale la structuration d'une forme initiale de liberté fondamentale qui lui permet de poursuivre l'appel du bien dans l'obéissance filiale par delà la satisfaction terre à terre de chaque pulsion qui sollicite son attention et son énergie. Par contre, cette liberté fondamentale n'a pas en elle la puissance voulue pour braver les voix parentales et négocier avec elles de meilleures conditions de réalisation de soi. Ces voix parentales font, quant à elles, encore partie de son moi-sujet. Elles le définissent plutôt que de s'incorporer à un environnement stimulant avec lequel il entrerait librement en interaction. La forme de liberté fondamentale qui lui permettrait d'ouvrir cette zone élargie de dialogue et de croître en stature humaine n'est pas encore construite. Elle le sera au stade 2. Qu'on pense encore au moi fusionnel d'une adolescente de stade 3. Tant que les voix approbatives des égaux ne seront pas reconnues pour ce qu'elles sont, cette adolescente ne jouit pas de la liberté fondamentale nécessaire pour se dégager des contraintes que cette approbation tribale impose à l'ensemble de sa vie morale. Sans ce support, son identité s'effondrerait. Sa liberté fondamentale ne s'étend qu'à l'ensemble des choix relatifs à la quête du bien saisi comme ce qui satisfait son sens d'appartenance clanique.

Cette liberté d'un sujet de stade 1 ou 3 — comme celle qui est profondément à l'œuvre à chacun des autres stades — n'est pas exactement, on le voit, *la* liberté fondamentale de la spéculation scolastique. Elle n'est toujours qu'*une* liberté fondamentale taillée à la mesure

d'un sujet qui, durant telle phase de son évolution, se doit d'accomplir des tâches humaines précises. C'est la réussite de ces tâches qui l'habilitera à entrer dans une aire de liberté fondamentale plus ouverte. Ainsi le jour viendra où notre adolescente de stade 3, par exemple, sera cognitivement, psycho socialement et moralement en mesure de prendre ses distances par rapport aux voix intériorisées de ses égaux intimes et de reconstruire la modalité nouvelle de liberté nécessaire pour gérer son moi-sujet dans la perspective d'une société démocratique. Plus tard, cette modalité semblera elle-même restreinte et contraignante. Au niveau post-conventionnel, la liberté sera reconstruite pour satisfaire les nouvelles visées du «sujet-humain» par delà celle du «sujet-citoyen». Plus que des aménagements à l'intérieur d'un même horizon, chaque stade représente la transformation de l'horizon même du sujet. Il ne s'agit plus seulement, comme chez les théoriciens de l'OF, d'intégrer son agir au sens donné à sa vie. C'est ce sens même et la direction qu'il imprime à l'agir qui sont modifiés.

La construction progressive d'une liberté fondamentale à la mesure d'une personne en gestation d'elle-même n'est-elle pas plus acceptable que cette trop sublime capacité de disposer d'elle-même dans sa totalité indépendamment de ce que l'expérience lui révèle progressivement d'elle-même? Cette vue n'est-elle pas également plus apte à nous faire saisir les justes proportions de la liberté des sujets dans le cadre des tâches humaines consécutives qu'elle a pour fonction de nourrir? Le sujet moral n'apparaît-il pas, enfin, plus foncièrement historique que ne le postule une théorie de l'OF qui réserve l'actualisation spatio-temporelle à l'exercice de la liberté de choix? Si, en effet, l'exercice de la liberté transcendantale n'est pas séparée des choix particuliers dans le monde, elle n'en a pas moins sa propre histoire, celle de la structuration transcendantale progressive du sujet par laquelle il se préserve de mieux en mieux de l'asservissement au monde. Telle qu'elle existe dans la littérature actuelle, la théorie de l'OF me semble passer sous silence la problé-

matique de l'identité personnelle qui exige une considération de la narrativité du sujet lui-même et non de la seule narrativité de son action dans le monde.

Signalons, en terminant, que cette notion développementale de liberté fondamentale nous permet en outre de modifier un discours qui, malgré tous les appels au «personnalisme» dont il est paré, demeure caractéristiquement «naturaliste». Si les théoriciens de l'OF insistent sur le fait que la liberté transcendante se structure en lien étroit avec l'exercice des choix particuliers au niveau périphérique de l'agir, on a bien l'impression que l'enjeu fondamental de l'orientation ultime du sujet se joue au fond du cœur selon un scénario de combat de Jacob avec l'ange. Consentons-nous ou résistons-nous au vœu de perfectionnement dans le bien inscrit dans notre nature humaine? On voit mal ce que viendrait faire autrui dans cette interprétation individualiste et «maturationaliste». À peine si autrui offre au sujet en instance d'OF des services préparatoires: témoignage des valeurs, enseignement et support.

Dans la conception constructiviste, au contraire, l'autre est au cœur des structurations consécutives du sujet et de sa liberté. Par delà les tâches d'assistance que lui reconnaît l'approche scolastique, les restructurations successives du sujet et de sa liberté sont commandées par les interactions avec autrui. C'est *parce que* le moi-sujet précédent n'arrive plus à faire sens de ses relations et de ses négociations avec autrui qu'il est poussé à poser une nouvelle option: soit se contenter de relations et d'interactions «insatisfaisantes», soit consentir au passage qui s'offre à lui. En optant pour le faire sens et l'engagement évolutifs, il abandonne l'étroitesse précédente de son auto-affirmation et ménage ainsi en son moi agrandi une place pour accueillir plus intégralement et plus respectueusement autrui en sa différence. Si les constructivistes n'ont pas toujours su déployer, faute de réflexion philosophique, toute la richesse de la conception qu'ils mettent en œuvre, ils fournissent assez de matériaux pour suggérer

cette interprétation. Qu'on relise attentivement les définitions soigneuses qu'offre Kohlberg des «changements de perspectives» dans les jugements moraux qui s'effectuent à chaque nouveau stade: l'incapacité initiale d'adopter le point de vue de l'autre au stade 1; la réciprocité simple (*do ut des*) au stade 2; la perspective de tierce personne au stade 3; la perspective de l'«autre généralisé» au stade 4; la perspective universaliste au stade 5; et, dans ma propre interprétation du stade 6, la perspective d'empathie radicale.

Dans une interprétation constructiviste, donc, chaque nouvelle OF représente essentiellement une meilleure qualité de réponse à l'invitation engageante et structurante d'autrui, cet autre qui médiatise nécessairement pour chaque sujet l'appel du bien. La référence obligatoire à autrui dans la structuration de la liberté fondamentale introduit une dimension dialogique qui fait défaut dans la théorie actuelle de l'OF.

Conclusion

Si la conception scolastique de l'OF, avec ses présupposés sur la nature du bien et de la liberté fondamentale, ne peut être inculquée d'erreurs, son manque d'à-propos pour expliquer la nature historique et interactionniste de notre quête de bien risque de la déprécier complètement dans la pensée éthique contemporaine. L'interprétation constructiviste de l'OF que nous suggérons, en plus de résoudre le dilemme infantilisme/élitisme qu'une théorie par trop intemporelle suscite, contribue aussi à sauvegarder les intuitions et les analyses les plus précieuses de la scolastique sur la nature du *bonum honestum*, de la prise en charge de soi-même et de la liberté fondamentale par laquelle l'être humain est image de Dieu, «car lui aussi est le principe de ses propres actes puisqu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes»⁹⁰.

90. THOMAS D'AQUIN, I^a-II^æ, prologue.

La dissidence dans l'Église: de Charles Curran à Paul Tillich

Jean Richard

I. LA DISSIDENCE DANS LA SOCIÉTÉ ET DANS L'ÉGLISE

Dans nos sociétés modernes démocratiques, le droit à la dissidence est généralement perçu comme signe de liberté. On se distingue ainsi des États totalitaires où toute divergence par rapport à l'idéologie dominante est fustigée comme une agression contre la société. Il est alors intéressant de noter que c'est précisément dans ces États totalitaires — ou à leur propos — qu'on parle habituellement de *dissidence*. Et cela peut s'interpréter de deux façons, selon les deux acceptions du mot. Si on l'entend, comme on fait généralement, au sens de divergence d'opinion théorique ou pratique — donc au sens de *dissentiment* — par rapport à l'idéologie dominante, on comprendra qu'on parle plus particulièrement de dissidence à propos des États totalitaires, parce que chez eux toute divergence idéologique prend une importance spéciale pour autant qu'elle est considérée comme une anomalie, comme une maladie qui met en danger la société tout entière. Au sens plus radical du terme maintenant, selon lequel «dissidence» signifie rébellion et sécession, on pourra comprendre qu'il est plus spécialement question de dissidence dans les États totalitaires, parce que chez

eux toute divergence théorique ou pratique, tout dissentiment implique plus ou moins explicitement une rébellion et par conséquent une séparation du dissident par rapport à son milieu social.

Et telle est bien finalement la question que pose la dissidence: les divergences idéologiques et pratiques peuvent-elles être considérées comme les éléments d'une dynamique constitutive de la société; ou doivent-elles être perçues nécessairement comme des menaces à la société, comme des éléments hétérogènes qui doivent être rejetés par toute société désireuse de survivre? On pourrait dire encore qu'il s'agit du niveau de tolérance d'une société par rapport aux divergences qui s'expriment en elle. Et ce niveau plus ou moins grand de tolérance dépendrait lui-même du niveau plus ou moins profond où se situe le centre d'unité, le centre vital d'une société. On pourrait donc formuler l'hypothèse suivante: plus sera profond le principe vital qui unifie une société, plus cette société pourra elle-même tolérer les divergences qui s'agitent en son sein. Loin de mettre en péril son existence, ces divergences pourront être considérées chez elle comme l'expression même de la richesse de son principe vital, de sa dynamique essentielle.

Qu'en est-il de l'Église maintenant? Peut-on lui appliquer cette problématique, cette dialectique de la dissidence? On pourrait, comme *a priori*, supposer ici deux réponses possibles, qui correspondent à deux paradigmes, à deux conceptions opposées de l'Église et de la liberté dans l'Église. Certains diront que l'analogie ne tient pas entre la société démocratique et l'Église, pour la bonne raison que l'Église n'est pas une société humaine mais divine. Ce n'est pas une société démocratique fondée sur le peuple; elle est instituée directement par Dieu sur ce fondement qu'est le Christ. L'absolu divin se trouve donc présent à l'origine comme au fondement de l'Église: d'où l'infailibilité qui lui revient. Or justement, l'infailibilité exclut dans l'Église tout ballottement d'opinion sur les

choses essentielles. Grâce à son fondement absolu, l'Église jouit d'une certitude à laquelle ne peut prétendre aucune société humaine. La dissidence — au sens de divergence d'opinion, de désaccord, de dissentiment par rapport à l'enseignement officiel — étant elle-même symptôme d'incertitude, on devrait donc conclure qu'il y aura dans l'Église d'autant moins de dissidence que sera mieux reconnue l'absoluité de son fondement. Dans les termes de Tillich, on pourrait caractériser ce discours comme étant celui de «l'hétéronomie religieuse» de type supranaturaliste. L'absolu divin se trouve alors conçu non seulement comme transcendant mais comme extérieur à la réalité humaine. C'est une autorité absolue qui s'impose de l'extérieur, d'en haut, à la manière d'une loi, qui réclame par conséquent une soumission totale de la volonté et un parfait assentiment de l'intelligence.

À l'opposé de l'hétéronomie supranaturaliste que nous venons de décrire, le discours de «la théonomie religieuse» — pour reprendre les termes de Tillich — présente l'absolu divin comme immanent dans la profondeur de la communauté ecclésiale. Ainsi, le fondement absolu de l'Église ne s'impose plus comme extérieur à la communauté; il constitue son centre vital le plus profond, le plus intime. Qualifier d'absolu un tel fondement ne signifie donc plus une contrainte pour la liberté de pensée et d'action. Tout au contraire, l'absoluité du fondement, du centre vital, implique qu'il se situe au-delà de toute forme et formulation, de toute expression de foi et règle d'action. Mais cela signifie également que le principe d'unité dans l'Église se trouve lui-même au-delà de toute formule, de tout principe de foi ou de morale, et par conséquent aussi au-delà de toute divergence de pensée ou d'action. Le champ de la liberté et du droit de dissidence dans l'Église devient par là même illimité.

On pourrait dès lors établir une corrélation entre la question de la liberté dans la société en général et celle de la liberté dans l'Église. Nous avons dit qu'une société est

d'autant plus tolérante face aux divergences que le principe de son unité est plus profond. Si la société moderne constitue un progrès dans le sens de la liberté, n'est-ce pas précisément parce que le principe démocratique constitue un approfondissement du centre d'unité par rapport au principe monarchique? Mais la société la plus démocratique doit elle-même imposer certaines contraintes à la liberté, certaines limites au droit de dissidence, précisément parce que le fondement de son unité n'est pas absolu. L'existence de la société démocratique pose donc la question d'une société où la liberté serait totale en raison même de l'absoluité de son fondement. Et c'est à cette question que répondrait l'existence même de l'Église selon la conception théonomique que nous venons d'esquisser. L'Église serait ainsi pour toute société le témoin d'une communauté parfaitement libre, une communauté qui peut tolérer toute dissidence, précisément à cause du caractère absolu de son fondement.

Je me propose maintenant de considérer, dans le contexte de cette problématique de la dissidence, la récente Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur «La vocation ecclésiale du théologien», datée à Rome du 24 mai 1990¹. Ce document présente, en effet, une particularité fort intéressante à ce propos: pour la première fois à ma connaissance, dans un texte officiel du Magistère romain, «le problème du dissentiment» se trouve traité explicitement et longuement. Évidemment, il est alors question du dissentiment dans l'Église pour l'exclure sous toutes ses formes, en contestant tous ses fondements. Ladislav Örsy, un canoniste réputé de l'*University of America* de Washington me semble résumer fort

1. *La vocation ecclésiale du théologien. Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1990; aussi dans *La Documentation Catholique*, n. 2010 (15 juillet 1990), p. 693-701; et dans *L'Église canadienne*, vol. 23, n. 14 (6 septembre 1990), p. 423-428; n. 15 (20 septembre 1990), p. 457-463.

bien la position de la Congrégation romaine en disant que l'Instruction divise les théologiens en deux camps: ceux qui sont en relation de collaboration avec le Magistère et ceux qui ne le sont pas, précisément à cause de leur dissentiment. Les collaborateurs sont ceux qui se soumettent en tout aux énoncés du Magistère. Quant aux autres, les dissidents, il ne fait aucun doute qu'ils sont considérés comme des théologiens qui ont gravement rompu leur communion avec l'Église². On reconnaît bien dans cette position romaine le type parfait de l'hétéronomie religieuse, qui refuse toute dissidence parce que l'Église ne fonctionne pas selon le modèle des sociétés modernes démocratiques. Et puisque c'est à partir de la conception du théologien protestant radical, Paul Tillich, que je formule ce jugement d'hétéronomie religieuse, je me propose également de présenter ici le modèle opposé — celui de Tillich précisément — qui donne libre accès au dissentiment dans la communauté de foi.

Je ne voudrais pas cependant m'en tenir à une discussion purement théorique de deux modèles opposés. Car il s'agit vraiment ici de la vie de l'Église, de tensions bien concrètes à l'intérieur de la communauté de foi. C'est d'ailleurs pour répondre à ces difficultés qu'a été rédigée l'Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Les commentateurs ont rappelé à ce propos les débats suscités par des prises de position comme la «Déclaration de Cologne» (6 janvier 1989), la lettre des théologiens francophones adressée à la Commission théologique (20 février 1989) et le document de l'Église américaine sur «les responsabilités doctrinales» (juin 1989). Je voudrais pour ma part souligner plutôt ce qu'on a appelé «l'affaire Curran», qui semble hanter plus que tout l'esprit des rédacteurs du document romain. Cela apparaît tout parti-

2. Ladislav ŮRSY, s.j., «The Limits of Magisterium», dans *The Tablet*, 25 août 1990, p. 1067.

culièrement dans la dernière section consacrée au dissentiment, un passage qui a fort intrigué certains commentateurs européens. Par exemple, le directeur de la revue *Études* de Paris, le Père Joseph Thomas, trouve trop long ce développement sur le «dissentiment», et il se demande si c'est bien le mot qu'il fallait utiliser ici, et non pas plutôt «opposition systématique» ou encore «contestation»³. Or le choix du mot, tout autant que l'importance accordée à ce «problème du dissentiment», s'explique fort bien dans le contexte de l'affaire Curran. C'est en effet sous le titre de *Faithful Dissent* — je traduirais: *Dissentiment de foi* — que Charles Curran a publié le récit et le commentaire de ses démêlés avec la Congrégation pour la doctrine de la foi⁴.

Autre point qui vient confirmer cette hypothèse de l'affaire Curran à l'arrière-plan de l'Instruction, c'est l'importance centrale qu'y occupe la question morale. Plusieurs ont manifesté leur étonnement devant une nouvelle catégorie, apparue d'abord dans la «Profession de foi et serment de fidélité» et reprise ici avec plus d'explication: des enseignements énoncés par le Magistère «d'une manière définitive» même s'il ne sont pas contenus dans les vérités de foi révélée (n. 16). Or la suite de ce même paragraphe indique clairement qu'il s'agit d'enseignements concernant la morale. Christian Duquoc soupçonne même que l'intention serait ici précisément de déclarer irréformable, infaillible, la conclusion fort contestée de l'encyclique *Humanae vitae* sur les moyens de contraception⁵. Et je prétends pour ma part que tout cela n'est pas sans rapport avec Charles Curran, qui a lui-

3. Joseph THOMAS, s.j., «Vocation du théologien», dans *Études*, septembre 1990, p. 263.

4. Charles E. CURRAN, *Faithful Dissent*, Kansas City (MO), Sheed and Ward, 1986.

5. Christian DUQUOC, «The Curia sews it up», dans *The Tablet*, 1^{er} septembre, 1990, p. 1097-1098.

même fait porter la question de la dissidence dans le domaine de la morale, tout spécialement à propos de *Humanæ vitæ*. C'est donc à partir de ce cas bien concret de la dissidence de Curran que nous entreprendrons notre périple sur les voies de la dissidence dans l'Église.

II. UN THÉOLOGIEN DISSIDENT: CHARLES CURRAN

Rappelons d'abord brièvement quelques points de repère biographiques. Charles Curran fait sa théologie à Rome, à la Grégorienne et à l'Alphonsianum, dans les années qui précèdent immédiatement le Concile. Il est initié aux nouvelles perspectives de théologie morale, tout spécialement sous la direction du Père Bernard Häring. De retour aux États-Unis en 1961, il enseigne d'abord dans son *Alma mater*, le Séminaire St. Bernard de Rochester. Il compte alors parmi les premiers promoteurs de la nouvelle théologie morale aux États-Unis. Il est donc invité à prendre la parole un peu partout, dans les milieux paroissiaux et diocésains tout autant que dans les universités. Il est invité aussi à se prononcer sur les questions morales les plus urgentes, comme la question de la contraception. Après quelques années, son évêque le trouvant un peu dérangeant dans les cadres d'un séminaire diocésain, il le libère pour le poste qu'on lui offre à l'Université Catholique de Washington. C'est là qu'il entreprend sa nouvelle carrière en septembre 1965. Mais là encore son action et son influence dépassent de beaucoup les cadres ordinaires de l'enseignement universitaire: il donne des conférences dans tout le pays et il publie dans des ouvrages populaires tout autant qu'universitaires. Rapidement, une polarité se cristallise autour de sa personne: il représente la tendance la plus libérale de la pensée catholique américaine et il devient ainsi la cible des conservateurs. En avril 1967, le Conseil d'administration de l'université décide de ne pas renouveler son contrat. Mais les étudiants font la grève sur tout le campus, et finalement la décision du Conseil est renversée. L'année 1968 marque la parution de l'en-

cyclique *Humanæ vitæ*. Encore une fois, Charles Curran se trouve au centre de la contestation. Sous son instigation, une déclaration en faveur de la liberté des couples face aux directives romaines est signée par quelque six cents théologiens américains. Encore une fois aussi le Conseil d'administration menace de congédier Curran ainsi que quelques-uns de ses collègues de l'Université Catholique. Mais à la suite d'une enquête interne, tous ces professeurs sont maintenus à leur poste. Curran poursuit donc son enseignement et ses conférences en abordant les principaux problèmes éthiques de l'heure: l'homosexualité, le divorce, la stérilisation, l'avortement. Ses prises de position soulèvent des réactions toujours plus fortes venant des milieux conservateurs. L'enquête reprend alors à un niveau supérieur: la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi ouvre un dossier sur Curran pour y accueillir les dénonciations dont il est l'objet et pour faire l'analyse de ses écrits. Il reçoit une première lettre de Rome en 1979. L'affaire reprend après la nomination du cardinal Ratzinger et la nouvelle insistance de Jean-Paul II sur *Humanæ vitæ*. Les négociations se multiplient entre Rome et l'Amérique au sujet de Curran. La Congrégation exige que le moraliste rétracte ses positions sur les principales questions morales pour se conformer à l'enseignement romain. Lui-même refuse et la condamnation romaine est finalement portée durant l'été de 1986. Une lettre du cardinal Ratzinger, datée du 25 juillet, stipule qu'il n'est plus apte à exercer les fonctions de professeur de théologie catholique, et le 18 août suivant le chancelier de l'université, Mgr Hickey, lui retire la mission canonique qui lui permet d'enseigner la théologie à cette université⁶.

Cette douloureuse et triste histoire de Charles Curran ne semble rien comporter de bien exceptionnel. Ce n'est

6. Charles E. CURRAN, *Faithful Dissent*, p. 3-49 («The Historical: a Personal Record»).

apparemment qu'un nom de plus sur la liste noire de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Il y a pourtant, dans cette affaire, quelque chose d'assez particulier qui mérite qu'on s'y arrête. Tout au long de ses démêlés avec les autorités ecclésiastiques, Curran a toujours insisté pour mettre au centre du débat la question du droit de dissidence dans l'Église. D'où le titre de son ouvrage: *Faithful Dissent*. C'est dans ces termes déjà qu'est soulevée la question lors de la parution de l'encyclique *Humanae vitae*. Curran et les autres signataires de la déclaration émise à cette occasion sont appelés «les théologiens dissidents» (*the dissenting theologians*). Il faut alors comprendre le terme «dissident» au sens le plus général, pour désigner celui qui est en désaccord avec l'enseignement officiel de l'Église. Le droit à une telle dissidence — ou dissentiment — de la part des théologiens est reconnu par le Comité d'enquête institué par l'Université Catholique de Washington en 1968-1969. Par ailleurs, la lettre pastorale des évêques américains sur «La vie humaine aujourd'hui» (*Human Life in Our Day*, 1968) accepte elle-même la légitimité d'un désaccord public exprimé par un ou plusieurs théologiens, pourvu que soient respectées les trois conditions suivantes: a) qu'il y ait des raisons sérieuses et bien fondées; b) que le principe même de l'autorité doctrinale de l'Église ne soit pas contesté; c) que ce soit fait de telle sorte qu'il n'en résulte pas de scandale dans l'Église⁷. Cette prise de position de la hiérarchie américaine me semble en l'occurrence d'une importance capitale. C'est le principe même de la dissidence dans l'Église qui se trouve reconnu par là.

Malheureusement, ce n'est pas dans cette direction que va s'orienter la Congrégation pour la doctrine de la foi. Dès les premières «remarques» de 1979, c'est plutôt

7. *Ibid.*, p. 17-20.

la compétence de l'authentique Magistère de l'Église qui est soulignée, avec sa conséquence directe qu'est le devoir de soumission de la part du théologien⁸. Sans poursuivre toute la série d'échanges entre les protagonistes du débat, j'en arrive immédiatement à la décision finale de la Congrégation, telle qu'exprimée dans la lettre du 25 juillet 1986, signée par le cardinal Joseph Ratzinger. Dès l'abord, la Congrégation romaine confirme sa position: «quelqu'un qui se trouve en désaccord avec le Magistère comme vous l'êtes n'est plus apte ni éligible pour enseigner la théologie catholique». Ce que l'on conteste à Rome, c'est le fondement même de la position de Curran: «le droit à un désaccord public face au Magistère ordinaire». Il y a, affirme-t-on, une contradiction inhérente au fait que quelqu'un enseigne au nom de l'Église alors que, effectivement, il refuse l'enseignement de cette même Église. L'argumentation, il faut bien l'avouer, est d'une logique impeccable, mais c'est justement la logique de la non-dissidence. D'après cette logique, il n'y a pour Curran pas d'autre issue, pas d'autre alternative que se convertir de la dissidence à la totale soumission: «*to reconsider your dissenting positions and to accept in its fullness the teaching of the Catholic Church*»⁹. Dans toute cette histoire, Curran aura au moins gagné une chose: il aura forcé la Congrégation romaine à entrer dans sa problématique du dissentiment et de la dissidence. Il aura fait la preuve douloureuse que, lorsque s'applique à fond la logique du système romain, tout dissentiment conduit à la dissidence, entendue cette fois au sens fort qui implique marginalisation, exclusion, bannissement, tout comme dans les États totalitaires.

8. Cf. *ibid.*, p. 114-137.

9. Cf. *ibid.*, p. 267-270.

On pourra penser que je dramatise. Après tout, il ne s'agit ici que des théologiens, et l'on pourrait même préciser, un peu cyniquement, que parmi les théologiens seuls les prêtres sont «aptes et éligibles» pour une condamnation romaine. Eh bien, justement, l'affaire Curran comporte une autre particularité importante. Dans cette affaire, il ne s'agit plus simplement des théologiens mais de tous les fidèles de l'Église. Charles Curran lui-même l'exprime bien clairement: «J'ai défendu la thèse que sur certains points un loyal catholique peut être en désaccord théorique et pratique avec un enseignement non infallible de l'Église et continuer à se considérer comme un bon et loyal catholique romain.»¹⁰ On pourrait aisément traduire cette thèse en termes de dissidence, et dire que des catholiques peuvent être dissidents par rapport aux enseignements du Magistère sans être considérés comme dissidents par rapport à la communauté ecclésiale comme telle. En somme, la dissidence au sens large de dissentiment n'entraîne pas la dissidence au sens fort de l'exclusion de la communauté. La question se pose effectivement au niveau de toute la communauté dès qu'il s'agit de pratiques qui concernent le commun des fidèles. Ce fut le cas, de façon assez notoire et dramatique, avec la parution de l'encyclique *Humanæ vitæ*. Dès ce moment, le groupe de moralistes dont faisait partie Charles Curran a perçu l'importance d'avertir les couples catholiques qu'il ne s'agissait pas pour eux de choisir entre demeurer catholiques ou faire usage des moyens de contraception: un loyal catholique pouvait être en désaccord avec un tel enseignement non infallible de l'Église¹¹. Telle fut aussi, d'après Curran, la position de certaines conférences épiscopales sur cette question. Quant à la Congrégation pour

10. *Ibid.*, p. 63.

11. *Ibid.*, p. 17.

la doctrine de la foi, elle ne s'est jamais prononcée ouvertement sur cette question précise de la dissidence des fidèles. Pourtant, c'est un fait reconnu que la grande majorité des couples fertiles font usage des moyens de contraception à l'encontre de l'enseignement officiel du Magistère romain¹². C'est là un cas de dissidence pratique qui mériterait certainement une considération théorique plus approfondie.

Et cette dissidence possible des fidèles comporte aussi une incidence sur celle des théologiens, car elle concerne directement la question du caractère public de leur désaccord. Si les théologiens sont portés à s'exprimer ouvertement sur ces questions controversées, c'est précisément pour pouvoir aider les fidèles dans leur choix. Mais on leur objecte alors le danger de scandale. La réponse de Curran me semble ici assez pertinente. Les fidèles laïcs ne sont plus cette «foule ignare» dont parlait encore Léon XIII. Ils sont capables d'un discernement critique face aux arguments des théologiens tout autant que devant les enseignements du Magistère. Et de toute façon, ces questions sont déjà débattues ouvertement dans les media d'information. Ce serait avoir des théologiens une assez piètre opinion que de croire que leur intervention dans ce débat public est susceptible d'apporter plus de confusion que de lumière¹³. La confusion — et le scandale — qu'on doit redouter se situe ailleurs à mon avis. Elle se produirait si les théologiens se proposaient dans l'Église comme «un magistère parallèle», selon l'expression de la Congrégation romaine¹⁴. Et c'est précisément pour éviter cette confusion que les évêques américains soumettent la dissidence publique des théologiens à la condition que soit reconnu le Magistère de l'Église.

12. *Ibid.*, p. 63.

13. *Ibid.*, p. 63-65.

14. *La vocation ecclésiale du théologien*, n. 34.

III. MAGISTÈRE INFAILLIBLE ET NON INFAILLIBLE

J'aimerais maintenant ouvrir plus largement le débat et explorer plus avant que n'a fait Curran les voies possibles de la dissidence dans l'Église. On doit noter en effet que dans tous ces échanges entre Curran et les autorités ecclésiastiques il n'est question du droit de dissentiment et de dissidence qu'à l'égard du Magistère non infaillible. Charles Curran est bien clair là-dessus: «La question centrale qui fait l'objet de la controverse entre la Congrégation pour la doctrine de la foi et moi-même consiste dans la possibilité d'un désaccord théologique public concernant un enseignement non infaillible, bien éloigné du centre de la foi, dépendant fortement de la raison humaine, et comportant une telle complexité et spécificité que personne ne peut logiquement revendiquer une certitude absolue.»¹⁵ Dans tout ce débat, il n'est donc jamais question d'un dissentiment possible par rapport au Magistère infaillible, lequel, on suppose, porte sur les éléments essentiels de la foi chrétienne. Il y a là-dessus parfait accord entre Curran et la Congrégation romaine. Là où Curran tente lui-même d'ouvrir une fenêtre sur la dissidence et la liberté, c'est du côté du Magistère non infaillible. Voilà pourquoi cette distinction entre Magistère infaillible et non infaillible est si importante pour lui, car c'est dans l'espace ouvert par cette distinction qu'il voit le lieu de la liberté dans l'Église.

Et cette position n'est pas seulement celle de Charles Curran. Elle est partagée par la plupart des milieux catholiques progressistes. Elle a connu chez nous en particulier certaines expressions qui ont retenu l'attention. Un an après le volume de Curran, paraissait à Montréal l'ou-

15. *Ibid.*, p. 62.

vrage d'André Naud, *Le Magistère incertain*¹⁶. De façon très courageuse dans les circonstances, l'auteur entreprend de situer plus précisément l'autorité absolue du Magistère pour laisser place à la liberté dans l'Église. Car pour lui aussi la liberté du théologien et du catholique en général semble commencer là où se termine le domaine du Magistère infaillible. Et c'est là justement ce que lui reproche René-Michel Roberge, de mettre au centre du débat la fameuse distinction entre Magistère infaillible et non infaillible: «Depuis plus d'un siècle et jusqu'à tout récemment, la théologie du magistère s'est pratiquement enfermée dans la problématique de l'infailibilité. L'ouvrage de Naud reste dans cette problématique en faisant de la clarification des frontières de l'infailibilité sa principale clef. Il nous ramène constamment à la distinction entre l'enseignement infaillible et non infaillible de l'Église.»¹⁷

Ce même débat connu ensuite un autre épisode, lors de la publication de la profession de foi et du serment de fidélité¹⁸. Tous les fidèles appelés à exercer une fonction au nom de l'Église doivent professer «avec une foi inébranlable» (*firma fide*) non seulement le Symbole de Nicée-Constantinople, mais encore tout ce qui est proposé

16. NAUD, André, *Le Magistère incertain* (coll. «Héritage et projet», 39), Montréal, Fides, 1987.

17. ROBERGE, René-Michel, «La fonction magistérielle dans l'Église. À propos d'un ouvrage récent», dans *Laval théologique et philosophique*, 44 (1988), p. 386-387. — Dans la discussion qui a suivi cette communication, André Naud a répondu qu'on a durci par là sa position. Il n'entend pas faire une distinction aussi absolue entre ces deux types de magistère; il veut simplement insister sur la hiérarchie des vérités et des enseignements. Quant aux énoncés du magistère infaillible, il indique lui aussi une certaine relativité en mentionnant la visée des dogmes.

18. «Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiæ exercendo», dans *Acta Apostolicæ Sedis*, 81 (9 janvier 1989), p. 104-106.

par le Magistère infaillible de l'Église comme contenu dans le dépôt de la Révélation. Ils doivent encore tenir «fermement» (*firmiter*) tout ce qui est proposé de façon définitive par le Magistère, concernant les vérités de foi et de morale, même si ces doctrines ne sont pas explicitement contenues dans la Révélation écrite ou transmise. Ils doivent enfin adhérer «avec un respect religieux de la volonté et de l'intellect» (*religioso voluntatis et intellectus obsequio*) à tous les enseignements du Magistère authentique non infaillible, même s'il n'entend pas alors proclamer une doctrine définitive. On retrouve ici la distinction canonique sur laquelle insistait Charles Curran: l'assentiment de foi (*assensus fidei*) dû au Magistère infaillible, et le respect religieux (*obsequium religiosum*) porté au Magistère non infaillible. Mais alors que Curran croyait trouver dans cette distinction l'espace de la liberté chrétienne, cette déclaration de la Congrégation romaine referme avec soin la brèche qui menaçait de s'ouvrir ainsi. Non seulement élargit-on le domaine du Magistère infaillible, jusqu'à l'étendre aux vérités de foi qui ne sont pas contenues dans l'Écriture ou la Tradition, mais on prend bien soin de situer la distinction entre Magistère infaillible et non infaillible à l'intérieur même de l'adhésion et de l'assentiment. On pourrait dire encore que le catholique demeure toujours attaché au Magistère, que ce soit avec un fil de fer (*firma fide*) ou avec un fil de soie (*religioso obsequio*); il ne peut jamais s'en détacher par un dissentiment quelconque. Il n'y a donc plus de place pour une quelconque dissidence dans l'Église. On dira peut-être que cette profession de foi et ce serment de fidélité ne concernent que ceux qui veulent exercer une fonction dans l'Église: si l'on tient tant à son droit de dissidence, on a qu'à ne pas s'engager. Mais ce raisonnement, fait d'ordinaire avec grande piété, voile à peine un présumé assez cynique. Si l'on a d'autant moins de liberté qu'on s'engage plus profondément dans l'Église,

cela ne signifie-t-il pas finalement que l'Église n'est pas en elle-même essentiellement un lieu de liberté?

Rien d'étonnant donc si cette initiative de la Congrégation pour la doctrine de la foi a suscité dans l'Église tant de consternation et de remous. Signalons simplement deux réactions plus près de nous. Celle d'André Naud mérite encore une fois une mention spéciale¹⁹. Il n'hésite pas à qualifier ce document romain de «mauvais mixte», puisqu'il rassemble en un même acte et un même objet de foi des réalités divines comme le Père, le Fils et l'Esprit, et des réalités créées comme l'Église et la résurrection des morts²⁰. Je serais porté à commenter en disant qu'il y a ainsi confusion entre le centre de la foi et les points de la circonférence. Et Naud revient par là à la distinction du Magistère infaillible et non infaillible. Le Magistère a erré plus d'une fois dans l'histoire, écrit-il: «Mais il s'agit ici du magistère ordinaire, tout ordinaire, pourrait-on dire. Il s'agit du magistère faillible, car il existe une telle chose. On ne peut tout de même pas penser que si Vatican I et Vatican II distinguent entre magistère infaillible et magistère faillible — quoiqu'ils n'osent pas trop utiliser ce mot — c'est parce que le magistère ne se trompe jamais et que le magistère faillible n'existe donc pas!»²¹

La réaction de notre Congrès de l'an dernier allait dans le même sens. On s'inquiétait alors tout particulièrement du dernier paragraphe de la profession de foi, qui «demande d'adhérer à des enseignements qui ne sont pas proclamés de façon définitive». C'est là précisément où les droits de la liberté chrétienne ne semblent pas suffisamment reconnus: «Une telle mesure arrive mal à

19. NAUD, André, *Devant la nouvelle profession de foi et le serment de fidélité* (coll. «Débats de l'Église»), Montréal, Éd. Fides, 1989.

20. *Ibid.*, p. 31-36.

21. *Ibid.*, p. 37-38.

respecter les libertés qui demeurent à l'intérieur de la foi chrétienne, pour les croyants et les croyantes, pour les divers pasteurs et pour les chercheurs de toutes sortes. Elle écarte les débats et sous-évalue le rôle intellectuel des membres de l'Église. Elle dénie la fonction critique de la théologie.» Il n'est pas explicitement question ici du droit à la dissidence, mais c'est bien de cela qu'il s'agit quand on parle du rôle intellectuel des fidèles, de la fonction critique de la théologie, et quand on mentionne «la prise de parole responsable, l'intelligence critique et le discernement» comme «des exigences de l'authentique fidélité». ²² Il semble bien cependant que tous ces discernements et critiques ne portent encore ici que sur les enseignements qui ne sont pas proclamés de façon définitive. Du moins, d'après cette déclaration de la Société canadienne de théologie, la formule traditionnelle du Symbole de Nicée-Constantinople semble soustraite à toute contestation possible à l'intérieur de la foi catholique.

On pourrait mentionner encore bien d'autres réactions semblables à la nouvelle profession de foi et au serment de fidélité. Une chose est sûre, c'est qu'elles ne doivent pas avoir beaucoup impressionné la Congrégation pour la doctrine de la foi, puisque sa nouvelle Instruction sur la vocation du théologien ne fait que reprendre, confirmer et commenter les termes du document précédent. Les paragraphes 15 à 17 reprennent la distinction des trois niveaux d'exercice du Magistère: a) la proclamation infaillible d'une doctrine appartenant au dépôt de la Révélation divine (n. 15); b) la proposition d'une manière définitive d'énoncés qui ne sont pas contenus dans les vérités de foi mais qui leur sont intimement connexes (n. 16); c) l'enseignement non définitif et non infaillible

22. «Réserves des théologiens», dans *Le Devoir*, 1er novembre 1989, p. 9.

de vérités conduisant à une meilleure intelligence de la Révélation en matière de foi et de mœurs (n. 17). Bien entendu, tous ces enseignements du Magistère «requièrent l'adhésion des fidèles». La différence consiste simplement dans la modalité de l'adhésion, comme il est expliqué au paragraphe 23: a) quand il s'agit d'une vérité révélée proposée infailliblement par le Magistère, «l'adhésion requise est celle de la foi théologale»; b) quant aux vérités non divinement révélées, qui sont pourtant proposées d'une manière définitive, «elles doivent être fermement acceptées et tenues»; c) enfin, lorsque le Magistère enseigne une doctrine sans l'intention de poser un acte définitif, c'est alors «un assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence [qui] est requis».

La voie se trouve ainsi bel et bien barrée pour tout dissentiment eu égard au Magistère de l'Église sous toutes ses formes. Et telle sera précisément la position de la Congrégation romaine tout au long de sa longue section finale sur «le problème du dissentiment». Nous n'en retiendrons pour l'instant que le paragraphe 33, qui fait mention de ceux qui s'autorisent de la distinction entre Magistère infaillible et non infaillible pour revendiquer un droit de dissentiment:

Le dissentiment peut revêtir divers aspects. Sous sa forme la plus radicale, il vise à changer l'Église suivant un modèle de contestation inspiré par ce qui se fait dans la société politique. Plus fréquemment, on estime que le théologien ne serait tenu d'adhérer qu'à l'enseignement infaillible du Magistère, tandis que, dans la perspective d'une sorte de positivisme théologique, les doctrines proposées sans qu'intervienne le charisme d'infaillibilité n'auraient nullement un caractère obligatoire, de sorte que l'esprit serait libre d'y adhérer ou non. Ainsi le théologien aurait toute liberté pour mettre en doute ou refuser l'enseignement non infaillible du Magistère, notamment en matière de normes morales particulières, et par cette opposition critique, il pourrait même contribuer au progrès de la doctrine.

Cette position de Curran et de la majorité des théologiens catholiques progressistes, énoncée ici tout en conditionnels, est bien explicitement rejetée par la Congrégation romaine. Elle se trouve alors taxée de «positivisme théologique», ce par quoi il faut comprendre, je suppose, un esprit légaliste, qui mesure son adhésion selon le caractère plus ou moins officiel et contraignant des enseignements du Magistère. Or voilà justement un des rares points où je suis parfaitement d'accord avec le document romain, et c'est précisément à partir de là que j'aimerais moi-même proposer une nouvelle voie de solution. Il me semble, en effet, que soumission et obéissance doivent être totales, ou elles ne sont pas. Une soumission qui détermine elle-même ses limites n'en est pas une. Mais inversement, il me faut dire aussi que la liberté est elle-même totale ou elle n'est pas. La condition de celui qui est entouré de limites qu'il n'a pas lui-même posées est celle de la contrainte, non de la liberté. S'il reste encore un brin de liberté dans une telle situation, elle consiste précisément à remettre en question ces limites et contraintes. En somme, pourquoi cette intelligence critique et ce discernement, qu'évoquait l'an dernier la Société canadienne de théologie, ne pourraient-ils pas s'appliquer même aux dogmes proclamés de la façon la plus solennelle et définitive?

Nous en arrivons ainsi à une position hautement dialectique qui tente de réunir les trois éléments suivants: a) il n'y a pas de différence essentielle entre le Magistère infaillible et le Magistère non infaillible quant à l'adhésion requise; b) on doit donc accorder la plus entière attention et soumission à tous les enseignements du Magistère quelle que soit leur forme; c) et l'on doit par ailleurs aborder tous ces mêmes enseignements avec la plus grande liberté et avec le sens critique le plus aigu, précisément parce qu'il s'agit des choses les plus importantes pour notre destinée personnelle et collective.

IV. LE COMBAT DE TILlich CONTRE LE GRAND INQUISITEUR

Pour trouver une expression plus adéquate sinon une résolution de cette tension dialectique, je me tourne maintenant vers la personnalité et l'œuvre de Paul Tillich, qui me semblent tout particulièrement significatives dans le contexte de notre problématique. Car parmi les protestants, Tillich compte sûrement au nombre des plus radicaux pour la revendication d'une totale liberté dans l'Église et contre toute domination induite d'une quelconque autorité ecclésiastique.

Cela apparaît dès les débuts de sa carrière universitaire, en 1923, lors de sa première confrontation avec Karl Barth. La critique que lui fait Tillich demeure pour Barth une énigme, qu'il tente pourtant d'expliquer en supposant que Tillich en est resté à «l'offensive de l'homme moderne contre le Grand Inquisiteur»; d'où la persistance de son ressentiment anti-orthodoxe²³. Tillich répond alors longuement qu'il en est bien ainsi, car le Grand Inquisiteur, symbole de l'hétéronomie et de la loi, est lui-même toujours présent. Il faut donc, avec la plus grande énergie et de la façon la plus radicale, libérer les croyants de l'alternative où les enserme l'orthodoxie, en les faisant choisir entre le salut et la véracité. Il faut, au nom même de la religion, supprimer toute hétéronomie religieuse dans le domaine de la connaissance. Et parce que cela doit se faire au nom de la religion, ce ne sera pas d'abord l'effet d'une négation, mais de l'affirmation de l'inconditionné contre toute œuvre de la connaissance. C'est l'irruption de l'absolue certitude divine qui justifiera les irréligieux, les athées et ceux qui blasphèment le Fils de l'homme, pourvu que l'esprit de la vérité n'ait pas lui-même été blasphémé. Tillich ajoute ici que cette conception n'est

23. Karl BARTH, «Von der Paradoxie des positiven Paradoxes», dans Paul TILlich, *Gesammelte Werke*, VII, p. 238.

rien d'autre que l'application de la critique protestante des œuvres à cette œuvre théorique qui consiste à poser une vérité de foi déterminée comme condition du salut, qu'il s'agisse de la croyance en Dieu, au Christ ou à Jésus. Partout où l'on a pu en faire l'expérience et l'annoncer, une telle irruption de grâce a eu un effet libérateur, non seulement quant au fardeau de la loi doctrinale mais aussi eu égard au ressentiment contraire²⁴.

Cette référence de Barth au Grand Inquisiteur a dû toucher Tillich à un point sensible, car il y revient dans son autobiographie de 1936, en s'attaquant alors plus directement à la néo-orthodoxie barthienne, telle qu'elle se manifeste plus spécialement dans la nouvelle Église confessante allemande, fondée sur la déclaration de Barmen en 1933:

Karl Barth a dit que mon attitude négative à l'égard de l'hétéronomie et l'usage du mot démonique que j'emploie pour la décrire signifient un combat contre le Grand Inquisiteur (tel que l'a décrit Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*), qui n'est plus nécessaire aujourd'hui. Je pense que le développement de l'Église confessante allemande, au cours de ces dernières années, prouve que ce combat reste nécessaire. Le Grand Inquisiteur entre maintenant dans l'Église confessante revêtu de l'armure résistante mais étroitement ajustée du supranaturalisme barthien. La position extrêmement étroite des barthiens peut sauver le protestantisme allemand, mais c'est au prix d'une nouvelle hétéronomie, d'une attitude anti-autonome et anti-humaine, que je considère comme une trahison du principe protestant²⁵.

L'opposition de Tillich est encore plus forte évidemment contre le catholicisme romain, qu'il appelle «le

24. Paul TILlich, «Antwort», *G.W.*, VII, p. 240.

25. Paul TILlich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966, p. 40-41 (*Aux confins. Esquisse autobiographique*, traduit par Jean-Marie Saint, Paris, Éditions Planète, 1971, p. 48-49).

système religieux le plus manifestement hétéronome». Ce qu'il reproche au catholicisme, ce n'est pas le contenu de son enseignement dogmatique, encore moins ses formes liturgiques; c'est précisément «son caractère hétéronome avec son assertion d'une autorité dogmatique qui est valide même quand on ne s'y soumet que d'une manière superficielle»²⁶. Sa protestation, dit-il alors, «est à la fois protestante et autonome». C'est la revendication de la raison moderne autonome qui fait porter sa critique sur tout énoncé, en ne s'arrêtant devant aucune autorité, si infaillible soit-elle. Mais la position de Tillich repose aussi sur un fondement religieux, celui du principe protestant, selon lequel Dieu seul est absolu, tout le reste étant soumis au jugement, susceptible de critique à partir de cet ultime critère divin. Le combat de Tillich contre le Grand Inquisiteur est donc bien différent de celui de l'homme moderne tout court, même s'il inclut aussi la protestation de la raison moderne. Tillich poursuit ici même:

Cette protestation protestante n'est pas du rationalisme critique mais un jugement prophétique. Elle n'est pas autonomie mais théonomie, même quand elle apparaît, comme c'est souvent le cas, sous des formes rationalistes et humanistes. Dans la parole théonome, prophétique, la contradiction entre l'autonomie et l'hétéronomie est surmontée²⁷.

Mais à la différence de l'*Aufhebung* hégélienne, ce dépassement de la contradiction chez Tillich n'est jamais parfaitement accompli. Parce que pour lui la réconciliation n'est pas seulement une affaire de logique, elle ne peut se réaliser seulement par l'effort de la pensée. On le voit bien dans la question qui nous occupe. Le problème fondamental surgit du rapport entre l'absoluité de Dieu et

26. *Ibid.*, p. 39 (tr. fr.: p. 46-47).

27. *Ibid.*, p. 41 (tr. fr.: p. 49-50).

la relativité de la religion. Comment tenir ensemble, comment réconcilier ces deux termes dans la foi concrète d'une vie religieuse? Les deux pôles risquent toujours de se séparer. Le pôle de l'absolu risque de s'isoler sous la forme d'une foi mystique qui rejette tout élément concret de religion, toute autorité religieuse et même toute communauté de foi. Quant au pôle concret, non absolu, de la religion, il est constamment menacé d'oublier sa référence à l'absolu divin pour s'absolutiser lui-même:

Pour cette raison, mon problème théologique fondamental consiste dans l'application de la relation à l'absolu, impliquée par l'idée de Dieu, à la relativité de la religion humaine. Le dogmatisme religieux, où j'inclus l'orthodoxie protestante ainsi que sa forme la plus récente qu'on appelle la théologie dialectique, ce dogmatisme apparaît quand une religion historique est revêtue de la valeur inconditionnelle du divin: par exemple, quand un livre, une personne, une communauté, une institution ou une doctrine prétend à l'autorité absolue et exige la soumission de toute autre réalité; car aucune autre prétention ne peut exister à côté de la revendication inconditionnelle du divin. Mais qu'une telle prétention puisse émaner d'une réalité historique finie, voilà la source de toute hétéronomie et de tout démonisme.²⁸

Le combat contre le Grand Inquisiteur prédomine toujours chez Tillich. Le danger qu'il signale par-dessus tout, c'est l'auto-absolutisation de l'élément concret et fini de la religion. La première pensée de Tillich est toujours celle de l'absolu, qui relativise et critique tout le reste. Lui-même reconnaît cependant qu'on ne peut en rester là. L'élément concret de la religion doit aussi être affirmé, et non pas seulement critiqué, parce que c'est le véhicule, le sacrement de l'absolu. Le principe protestant, prophétique et critique, ne suffit donc pas; il doit toujours s'unir à la substance catholique qui est l'élément concret,

28. *Ibid.*, p. 40 (tr. fr.: p. 47-48).

sacramentel de la religion. Sans le principe prophétique qui l'aiguillonne sans cesse en direction de l'absolu, la religion concrète succombe fatalement à la tentation de l'auto-absolutisation. Mais sans l'élément sacramentel et sacerdotal, la religion perd sa substance même, elle se sécularise toujours plus, pour se réduire finalement à une pure forme rationnelle. Il importe donc de maintenir ensemble les deux pôles, celui de l'absolu et celui du relatif. Ce qui signifie que l'élément sacramentel doit être en même temps affirmé et nié. Et voilà bien ce qui apparaît dans le symbole chrétien par excellence, celui du Christ crucifié:

L'Église institutionnelle et même la parole prophétique requièrent une base sacramentelle et une vie incarnée à quoi se référer. La vie ne peut pas seulement se tenir à ses confins, elle doit aussi vivre en son centre de sa propre abondance. Le principe protestant de la critique et de la protestation est un correctif nécessaire, mais il n'est pas en lui-même constructif. [...] Le protestantisme doit vivre dans la tension du sacramentel et du prophétique, du constructif et du correctif. Si ces éléments devaient se séparer, le premier deviendrait hétéronome et le second vide. Leur unité, comme symbole et comme réalité, me semble donnée dans l'image néo-testamentaire du Christ crucifié. Là, la plus haute possibilité religieuse humaine est en même temps manifestée et sacrifiée.²⁹

Avant de refermer ce chapitre autobiographique, il faut noter l'enracinement du conflit entre hétéronomie et autonomie dans la vie même et la personnalité de Tillich. Car ce ne fut pas là pour lui un débat purement académique. S'il a toujours réagi si passionnément contre toute menace de la part de l'hétéronomie religieuse, c'est que ce combat avait déjà marqué son enfance et qu'il constituait désormais un trait marquant de sa personnalité

29. *Ibid.*, p. 42 (tr. fr.: p. 50-51).

adulte. C'est d'abord à l'autorité de son père que s'est affronté Tillich, et ce conflit comportait déjà pour lui une signification religieuse. À cause de la position d'autorité qu'il occupait dans l'Église, la figure de son père représentait pour Tillich l'autorité religieuse de la révélation divine. Et par conséquent son combat pour l'autonomie reproduisait celui qu'avait dû livrer l'humanité pour parvenir à l'autonomie de l'âge adulte. Ainsi, toute tentative de pensée personnelle autonome devait chez lui s'accompagner d'une critique de l'autorité, ce qui ne se réalisait jamais sans une certaine culpabilité. C'était donc à grand prix qu'il conquerrait chaque nouvelle parcelle d'autonomie, qui lui paraissait alors d'autant plus précieuse³⁰.

Et pourtant, la pure autonomie, dégagée de toute perspective religieuse, n'a jamais constitué pour Tillich une situation idéale. Il a peu de confiance dans le pouvoir créateur d'une pensée purement autonome. Avec sa substance religieuse, celle-ci perd rapidement toute vitalité pour sombrer finalement dans le scepticisme, comme le montre bien l'histoire de la philosophie grecque. Cependant, cette critique de la pure autonomie ne signifie pas pour Tillich le retour à une nouvelle hétéronomie. Il refuse toujours la soumission sans réplique à des autorités divines autant que séculières³¹. Dans la théonomie qu'il préconise comme sa position propre, la substance religieuse est donc préservée au cœur même de l'autonomie humaine. Mais il y a plus. Cette situation de théonomie implique aussi l'élément concret de la religion, c'est-à-dire l'élément sacramentel, sacerdotal, qui comporte lui-même une forme quelconque d'autorité religieuse. L'exclusion d'une soumission non critique doit donc être pour lui compatible avec la reconnaissance de principe d'une

30. *Ibid.*, p. 36-37 (tr. fr.: p. 43-44).

31. *Ibid.*, p. 37-38 (tr. fr.: p. 44-45).

autorité religieuse. Cela n'est possible que si le croyant adopte face à l'élément sacerdotal d'autorité la même attitude que celle décrite plus haut à l'égard de l'élément sacramentel: une attitude dialectique d'affirmation et de négation, où reconnaissance et critique sont vues comme complémentaires plutôt qu'exclusives l'une de l'autre.

V. LA SUBJECTIVITÉ ET L'OBJECTIVITÉ DE LA FOI

En décrivant cette tension permanente de l'autorité religieuse et de la liberté chrétienne, Tillich exprime, telle qu'il la conçoit, l'essence même de l'expérience protestante. Pour mieux saisir les fondements de sa pensée là-dessus, on doit donc retourner à ses premiers écrits sur le protestantisme, qu'il n'a fait que résumer à grands traits dans son chapitre de 1936 sur la dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie. Nous nous arrêterons plus particulièrement ici sur un inédit de 1919, intitulé «Justification et doute», conservé dans les Archives Tillich de Harvard³².

Tillich part de la situation problématique du protestantisme moderne, telle que décrite par les historiens de la culture et de la religion, tout spécialement par Ernst Tröeltsch. Le problème surgit de la présence de deux éléments apparemment contradictoires dans le protestantisme actuel: l'élément médiéval de type supranatura-

32. «Rechtfertigung und Zweifel» (1919), Paul Tillich Archive, Harvard Divinity School. Il s'agit d'un manuscrit dactylographié de 45 pages, dont nous possédons aussi une excellente traduction anglaise par Robert Scharlemann. Que ce texte soit dactylographié est déjà un signe que Tillich le destinait à la publication. Il fut effectivement publié sous le même titre en 1924 (cf. *G. W.*, VIII, p. 85-100), mais avec un contenu assez différent, en raison de la récente rencontre de Tillich avec la théologie de Karl Barth. La version originale de 1919 nous semble plus signifiante pour notre propos.

liste, autoritaire, et l'élément moderne, de type immanent, autonome. D'après Tröeltsch, le protestantisme comporte dès l'origine un élément qui pourrait constituer un point de départ pour la culture moderne, mais cette possibilité ne serait actualisée qu'avec la rencontre de l'*Aufklärung*, qui elle-même vient d'ailleurs. Suite à ces analyses historiques et culturelles, Tillich se propose donc d'élucider le rapport dialectique intrinsèque qui relie le protestantisme à la culture moderne autonome. Mais nous pourrions, pour notre propos, poser la question de façon beaucoup plus générale: le christianisme est-il essentiellement lié au système autoritaire propre au Moyen Âge et à l'antiquité, ou peut-il sans trahison assumer la forme de l'autonomie moderne?

Tillich lui-même situe le problème dans un contexte encore plus large. Il s'agit finalement de la rencontre de la conscience religieuse avec la conscience moderne. Car la conscience religieuse est essentiellement conscience de l'absolu, alors que la conscience moderne ne semble elle-même plus rien retenir d'absolu: «C'est le propre du mouvement culturel provenant des Lumières de ne pas avoir de principe objectif (*ein inhaltliches Prinzip*), mais d'être seulement quelque chose de formel, en tant que mouvement, subjectivité et autonomie. Un principe objectif ne serait lui-même qu'un moment du mouvement, qu'une production autonome.»³³ Tel est le défi que pose la modernité, non seulement au protestantisme et au christianisme, mais à toute conscience vraiment religieuse.

Il ne fait pas de doute que la théologie protestante ait été la première à relever ce défi. Tillich rappelle d'abord l'essai de l'école de théologie spéculative (de tradition idéaliste), qui a vu dans l'élément de subjectivité qui caractérise le protestantisme le point de jonction avec la

33. *Ibid.*, p. 2 (tr. angl.: p. 2).

culture moderne, elle-même fondée sur la subjectivité. Il est bien vrai que le protestantisme se caractérise par la négation que comporte la subjectivité; et ce même élément de subjectivité et de négativité explique aussi l'incessante critique qui est propre à la culture moderne. Mais à la différence de la modernité le protestantisme est une institution; or une institution ne peut se fonder uniquement sur la subjectivité, qui est d'abord négativité, qui ne peut donc définir une position que si elle est elle-même assumée dans un principe positif. Effectivement, l'influence de la théologie spéculative fut plutôt délétère, et elle suscita par réaction un retour en force de l'élément objectif du protestantisme, l'autorité de la Bible. Et l'on se retrouve par là dans le conflit intolérable de l'autonomie et de l'autorité. Au fond, conclut Tillich, l'erreur de la théologie spéculative fut d'assimiler la distinction du subjectif et de l'objectif à celle du principe formel (l'Écriture) et du principe matériel (la justification par la foi) du protestantisme. Ainsi, quand le principe formel fut ébranlé par la critique biblique, il ne resta plus que la subjectivité³⁴.

Il faudra donc repartir sur une autre voie. Effectivement, Tillich propose ici un nouveau point de départ: non plus la distinction du principe matériel et du principe formel, mais la polarité de l'absolu et du concret. L'affirmation de l'inconditionné comme premier élément du principe théologique vient répondre au problème de la subjectivité. La difficulté est celle-ci: si l'on admet la subjectivité comme élément constitutif de la foi et de la théologie, elle finira nécessairement par les détruire toutes deux, puisque sa négativité critique s'applique à toute forme objective, aux objets de foi tout autant qu'aux autres. L'objection est réelle, fondamentale et urgente. Disons plus simplement qu'il s'agit de la liberté de l'esprit

34. *Ibid.*, p. 2-3 (tr. angl.: p. 2-3).

devant tout objet concret déterminé. De par son universalité, l'esprit n'est pas lui-même déterminé, et par conséquent il n'est nécessité par aucun objet de ce genre. Il est en quelque sorte plus grand que son objet, élevé au-dessus de lui. C'est ce qui lui permet d'adopter une attitude critique, d'en juger librement, de l'affirmer et de le nier. Mais qu'en est-il des objets de foi? Qu'en est-il des articles fondamentaux de la foi? Tous les dogmes ne sont-ils pas des objets de foi définis et déterminés? Peut-on admettre alors que la subjectivité de l'esprit s'applique aussi à ces objets de foi? Ou doit-on soutenir qu'elle rencontre là une frontière — celle du sacré — qu'elle ne doit absolument pas franchir? C'est là le sens de la question de Tillich: la subjectivité peut-elle être assumée dans le principe théologique? En d'autres termes: peut-on introduire cet élément de subjectivité dans le domaine de la religion et de la foi? Deux réponses opposées ont été données à cette question, et d'après Tillich, elles doivent être écartées toutes les deux. L'école de la théologie spéculative (et en général la théologie libérale au tournant du siècle) a ouvert toutes grandes les portes à la subjectivité de la critique rationnelle, mais elle a ainsi vidé la théologie et la foi de son contenu: tout est devenu relatif, l'absolu a été réduit, et la religion fut par là détruite dans son essence même. À l'extrême opposé, le catholicisme a toujours exclu la subjectivité, mais ce fut au prix de l'absolutisation du relatif, au prix de l'idolâtrie³⁵.

Comment l'élément de la subjectivité peut-il être assumé dans le principe théologique sans produire les effets destructeurs qu'on a dits? C'est en étant subordonné à l'inconditionné, à l'absolu, qui constitue lui-même le premier grand principe dans l'ordre de la foi religieuse. Car l'absolu n'est pas lui-même soumis à l'effet corrosif

35. *Ibid.*, p. 6 (tr. angl.: p. 4).

de la subjectivité, précisément parce qu'il n'est pas un objet déterminé: il transcende toute objectivité aussi bien que toute subjectivité, car il se situe lui-même au-delà de la division du sujet et de l'objet. Par ailleurs, cette subordination de la subjectivité à l'inconditionnalité du principe théologique signifie aussi la participation du sujet, de l'esprit, à l'infinité de l'absolu. Et c'est par là justement que s'explique le dynamisme infini de la subjectivité, le pouvoir critique universel de l'esprit. Le catholicisme est toujours porté à voir dans cette opposition du sujet l'expression d'une volonté individuelle, particulière, qui devrait au contraire renoncer à elle-même pour se soumettre à la volonté universelle de Dieu ainsi qu'au bien commun de la collectivité. Tillich souligne plutôt un autre aspect plus fondamental encore: c'est le caractère proprement spirituel de la subjectivité, ce par quoi elle est image de Dieu en chacun, ce par quoi aussi elle domine tout et juge de tout, même des choses spirituelles de la foi, pour autant qu'elles présentent elles-mêmes un aspect objectif³⁶.

Mais si la subjectivité se trouve ainsi réintroduite dans le principe théologique, elle n'exclut pas pour autant toute objectivité. Tillich insiste au contraire pour maintenir un élément d'objectivité concrète dans l'ordre de la foi religieuse et de la théologie. L'objectivité y est en effet tout aussi nécessaire que la subjectivité eu égard au premier principe qu'est l'absolu. On pourrait dire que l'élément de subjectivité découle directement de la plénitude de l'absolu, de sa transcendance, de sa supériorité par rapport à tout objet déterminé. Quant à l'élément d'objectivité, il est requis en raison de ce qui manque à l'absolu. Car l'inconditionné est en lui-même abstrait et pour autant irréel, inopérant. Dans les termes du langage religieux, on

36. *Ibid.*, p. 5 (tr. angl.: p. 4).

pourrait dire que c'est Dieu en soi, mais non pas Dieu pour nous, parce qu'il ne nous atteint pas, ne nous concerne pas. La foi religieuse réclame donc un Dieu concret, et en ce sens objectif. Ainsi, pour devenir principe réel, actuel, l'absolu doit s'adjoindre un élément concret, objectif, et partant relatif. C'est là, ajoute Tillich, la vérité du principe formel: l'Écriture pour les protestants; l'Écriture, la Tradition et le Magistère pour les catholiques. Cela pose une obligation objective (*eine objektive Bindung*) face à l'infinie critique de la subjectivité. Mais cette obligation n'est pas absolue. Elle demeure subordonnée à l'absolu, qui domine lui-même inconditionnellement toute réalité concrète à la façon d'une norme critique. Et pourtant ce n'est qu'à travers le concret que l'inconditionné devient principe réel, effectif. La tension de la subjectivité et de l'objectivité se ramène donc à la polarité de l'absolu et du concret. C'est ainsi qu'elle doit être comprise en théologie et vécue dans la foi³⁷.

VI. CONCLUSION

La théorie de Tillich, telle que nous venons de l'esquisser brièvement, permet de prendre un peu de recul, d'altitude ou de profondeur face au problème qui nous occupe, celui de la critique, du dissentiment et de la dissidence dans l'Église. Il s'agit fondamentalement de voir si le principe critique de la subjectivité a sa place dans le domaine de la foi religieuse. Pour en juger, Tillich propose de nouvelles coordonnées: sur l'axe vertical, c'est la polarité de l'absolu et du concret; sur l'axe horizontal, la polarité du subjectif et de l'objectif. La corrélation de l'absolu et du concret est la plus fondamentale. Elle implique la conscience de l'absolu comme transcendant par rapport à toute réalité objective, déterminée, concrète. Et c'est précisé-

37. *Ibid.*, p. 5-6 (tr. angl.: p. 4).

ment cette transcendance de l'absolu qui fonde le droit critique de la subjectivité face à tout objet de connaissance, face à tout énoncé déterminé. Mais dans cette corrélation fondamentale, Tillich souligne tout autant l'importance de l'autre pôle, celui du concret, car c'est par lui que l'absolu «se réalise», devient effectif et efficace. Un absolu purement transcendant est un absolu purement illusoire, non pas fondement mais pure création de la subjectivité; et c'est alors la subjectivité qui s'érige en absolu. L'incarnation de l'absolu, son immanence, sa réalisation concrète et objective est donc tout aussi essentielle que sa transcendance. D'où l'élément objectif dans toute foi religieuse authentique. Et ce principe objectif constitue un lien (*Bindung*), une obligation, une opposition (*Gegen-stand*), face à la subjectivité, elle-même principe de liberté. Mais la subjectivité et la liberté n'en sont pas réduites, étouffées pour autant, car l'objet n'est pas lui-même absolu, et par conséquent l'obligation qu'il engendre ne l'est pas non plus. L'objet religieux ne peut donc pas se soustraire à l'emprise de la subjectivité; par contre, la subjectivité demeure toujours confrontée au principe objectif, ce qui la préserve de tout arbitraire et de tout solipsisme.

Cette tension de la subjectivité et de l'objectivité, de la liberté et de l'obligation, tension fondée ultimement sur la polarité de l'absolu et du concret, permet maintenant de comprendre et de justifier la position dialectique que j'ai énoncée plus haut face aux enseignements du Magistère. Le principe d'objectivité fonde le caractère «liant», obligatoire, des énoncés de foi; et la soumission, l'adhésion des fidèles, constitue alors le simple corrélat de cette obligation. Mais tout comme l'objectivité, l'obligation de tels énoncés ne peut elle-même jamais être absolue, de sorte qu'elle éliminerait totalement la subjectivité. Le principe de subjectivité demeure donc quelle que soit l'importance des énoncés (objectifs) de foi, de sorte qu'aucun enseignement de l'Église n'échappe à la liberté

critique et au droit de dissentiment des individus ou des groupes de fidèles. Ainsi, la distinction entre Magistère infaillible et non infaillible peut bien être gardée, puisqu'on peut bien reconnaître une plus grande valeur à certains énoncés de foi, mais cette distinction prend maintenant une importance secondaire, puisque aucun énoncé, même le plus définitif, ne peut se soustraire au principe de la subjectivité critique.

Il ne sera pas inutile de souligner maintenant que ce principe de la subjectivité critique et négative n'est pas une pure nouveauté moderne et protestante introduite subrepticement dans le domaine de la foi catholique. On en retrouve l'équivalent dans la tradition catholique la plus authentique. N'est-ce pas là précisément le sens des thèses si fondamentales de saint Thomas d'Aquin sur le caractère analogique — et symbolique — de tout discours sur Dieu, et par conséquent de tout langage théologique? L'analogie, comme le symbolisme, signifie justement l'inadéquation du discours par rapport au divin, à l'absolu, auquel il renvoie. Inadéquation ici ne veut pas dire erreur ou fausseté, mais simple approximation par rapport au contenu divin du discours. Et c'est justement cette inadéquation qui permet, qui commande même l'usage de l'affirmation et de la négation, telle que pratiquée dans la dialectique des trois voies³⁸. La question se pose donc maintenant à propos des énoncés du Magistère: s'agit-il encore là d'un discours analogique sur Dieu et les choses divines? À lire les documents de la Congrégation pour la doctrine de la foi, on a bien l'impression qu'il n'en est rien. On a l'impression qu'il s'agit alors d'une interprétation conceptuelle, en langage précis, univoque et définitif, qui exprime exactement ce qu'il en est du mystère divin.

38. Jean RICHARD, «Analogie et symbolisme chez saint Thomas», dans *Laval théologique et philosophique*, 30 (1974), p. 379-406.

Mais ne serait-ce pas là justement la plus grande illusion! Si l'on parle vraiment un langage clair, univoque et non analogique, ce n'est certainement pas du mystère de la foi qu'il s'agit. Mais si les énoncés — même les plus solennels — du Magistère constituent toujours un langage de foi, et par conséquent un langage analogique et symbolique, comment peut-on exclure toute réaction critique et négative de la part des fidèles et des théologiens? Car une telle attitude critique de dissentiment n'est rien d'autre alors que l'expression du caractère approximatif et provisoire (au sens eschatologique) de tout énoncé de foi.

Je prends ainsi mes distances face au «positivisme théologique» de la vérité, dans lequel me semblent verser plusieurs protagonistes de ce débat sur la dissidence. Les défenseurs du droit au dissentiment dans l'Église appuient habituellement leur position en mentionnant plusieurs cas où le Magistère a manifestement fait erreur. Et l'on spécifie bien qu'il s'agit toujours alors d'énoncés non infailibles. Charles Curran raconte que c'est de cette façon que Bernard Häring l'a défendu devant la Congrégation romaine, en rappelant les erreurs du Saint Office par le passé³⁹. C'est de cette façon aussi que procède André Naud pour montrer qu'il y a vraiment un Magistère non infailible, un Magistère incertain: il énumère longuement les erreurs du Magistère au cours de l'histoire⁴⁰. Pour sa part, la récente Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi admet bien ces déficiences; mais elle se défend en soulignant que ces cas ne sont pas si nombreux, et surtout que le Magistère a pu alors avoir raison de se tromper, puisque «seul le temps a permis d'opérer le discernement» (n. 24). Tout ce débat me semble assez mal engagé. Le droit à la subjectivité, le droit au dissentiment

39. Charles E. CURRAN, *Faithful Dissent*, p. 38.

40. André NAUD, *Devant la nouvelle profession de foi...*, p. 37-40.

ne vient pas du fait qu'il y a parfois des erreurs dans les énoncés du Magistère. Il s'appuie plutôt sur la conviction que la vérité absolue est toujours transcendante, toujours au-delà des énoncés même les plus vrais qui tendent à l'exprimer. Il ne s'agit donc pas de savoir dans chaque cas qui a raison, qui possède la vérité: le Magistère ou le fidèle dissident. Il faut plutôt que ces deux parties reconnaissent la vérité qui les dépasse, et qu'ils s'en approchent toujours plus grâce à la dialectique de l'objectivité et de la subjectivité, de l'obligation et de la liberté.

On pourrait m'objecter que cet argument à partir de la transcendence du mystère de la foi nous fait dévier de la question principale, qui est celle de la morale, d'après ce que nous avons nous-même cru pouvoir discerner dans l'Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Mais justement, le document romain soutient l'infailibilité des énoncés du Magistère sur la morale parce qu'ils sont «intimement connexes» aux vérités de foi, «de sorte que le caractère définitif de telles affirmations dérive, en dernier ressort, de la Révélation elle-même» (n. 16). C'est un raisonnement par analogie: l'autorité de ces énoncés dérive des vérités de foi proprement dites à cause de leur étroite connexion avec elles. Mon argument s'oppose donc directement à ce raisonnement; il procède *a fortiori*: si les énoncés portant sur les vérités centrales de la foi font eux-mêmes l'objet d'une adhésion critique à cause de l'inadéquation incontournable de l'expression, à plus forte raison ne pourra-t-on pas réclamer une adhésion absolue pour d'autres énoncés du Magistère qui tirent toute leur autorité de leur étroit rapport avec ces mêmes vérités de foi.

Au terme de cette analyse, il apparaît donc assez manifestement que le refus du dissentiment par la Congrégation pour la doctrine de la foi est directement motivé par son rejet de la subjectivité critique, considérée comme un principe moderne et protestant incompatible avec la tradition catholique. La récente Instruction sur la «La

vocation du théologien» en témoigne presque à chaque page. Ainsi, «l'esprit critique» est-il condamné comme provenant «de motifs affectifs ou de préjugés» (n. 9). De même affirme-t-on que «le jugement de la conscience subjective du théologien ne saurait suffire [...] pour juger de la vérité d'une doctrine» (n. 28). Parmi les facteurs qui expliquent le phénomène du dissentiment dans l'Église, on note tout spécialement «l'idéologie du libéralisme philosophique qui imprègne aussi la mentalité de notre époque. De là provient la tendance à considérer qu'un jugement a d'autant plus de valeur qu'il procède de l'individu s'appuyant sur ses propres forces. Ainsi on oppose la liberté de pensée à l'autorité de la tradition, considérée comme source de servitude. [...] À la limite, la liberté de jugement ainsi entendue importe plus que la vérité elle-même.» (n. 32) Mais tout autant qu'au libéralisme moderne, c'est à la conception protestante qu'on s'attaque ici, à propos du libre examen: «Opposer au magistère de l'Église un magistère suprême de la conscience, c'est admettre le principe du libre examen, incompatible avec l'économie de la Révélation et de sa transmission dans l'Église.» (n. 38)

Ainsi, le refus du dissentiment et de la dissidence procède finalement du refus de la subjectivité critique et du libre examen. Mais quels sont les motifs fondamentaux de ce rejet massif de la subjectivité par le catholicisme romain? Il me semble qu'on peut en signaler trois. C'est d'abord le fait d'une conception non dialectique, qui oppose subjectivité et objectivité comme deux attitudes incompatibles. Une position de dissentiment implique alors nécessairement le rejet du Magistère. La thèse que je défends ici à la suite de Tillich maintient au contraire une tension dialectique entre ces deux pôles de la subjectivité et de l'objectivité, de la liberté et de l'obligation. La liberté critique qu'on se reconnaît dans l'Église ne signifie donc pas le refus de toute autorité doctrinale; elle la suppose au contraire. Et n'allons pas dire qu'une telle

position dialectique est purement abstraite, qu'elle ne tient qu'en théorie. Elle correspond au contraire à une attitude bien concrète. C'est, par exemple, l'attitude critique qu'on reconnaît aux fils et aux filles d'une famille devant la parole de leurs parents. C'est précisément parce que cette parole a pour eux valeur et importance qu'ils prennent soin de la critiquer. La parole parentale n'est d'ailleurs pas détruite par la critique qu'ils en font. Cette critique constitue plutôt leur façon de s'approprier la parole de leurs parents. On pourrait donc parler dans ce cas encore d'une «adhésion critique». Et c'est là précisément l'attitude que je préconise ici face aux enseignements du Magistère.

Un deuxième motif pour répudier la subjectivité, c'est qu'on l'identifie à l'individualisme. La subjectivité serait le fait de l'individu qui s'appuie sur ses propres forces, en se séparant de la tradition de la communauté ecclésiale. Le principe de subjectivité constituerait ainsi une menace pour l'unité de la communauté. Il en va tout autrement cependant si la subjectivité se trouve unie dialectiquement à l'objectivité, et si la liberté inaliénable de l'individu se sent responsable, et par conséquent liée à la communauté de foi. L'attitude critique et la contestation ne sont plus alors signes de rupture. Elles sont plutôt l'effet de la vitalité de la communauté; elles constituent l'expression de sa dynamique interne.

Pour terminer, je me risque à mentionner encore une autre motivation beaucoup plus tragique. Le refus du principe de subjectivité signifierait bien concrètement le refus de l'autonomie moderne de la part du Grand Inquisiteur, qui ne veut rien céder de ses pouvoirs dans l'Église. Mais cela impliquerait aussi le refus de reconnaître la transcendance de l'absolu. À propos de la récente Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Julien Harvey a noté fort à propos que la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II dit bien que «la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou trans-

mise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église»; mais le même texte poursuit: «Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais la sert.» (n. 10)⁴¹ Or cette transcendance de la Parole ne signifie pas seulement que celle-ci constitue le vrai fondement de tous les énoncés du Magistère; cela implique aussi qu'elle puisse juger l'Église et son Magistère, comme note fort bien pour sa part le théologien protestant André Gounelle⁴². Et voilà justement ce que n'accepte pas la Congrégation romaine. La Parole de Dieu en Jésus-Christ est bien l'ultime source de la liberté chrétienne, mais comme cette source ne nous atteint qu'à travers le Magistère, elle ne confère aucune liberté à son égard. L'Instruction sur la vocation du théologien se termine comme elle avait commencé, en rappelant que la liberté chrétienne vient de la Parole définitive du Père, mais on y introduit cette fois la clause de Magistère: «Les actes d'adhésion et d'assentiment à la Parole confiée à l'Église sous la garde du Magistère remontent en définitive vers Lui [le Christ] et introduisent dans l'espace de la vraie liberté.» (n. 41) En se rangeant résolument du côté de la Parole divine, en s'identifiant presque à elle, le Magistère devient comme elle source assurée de liberté; par conséquent, impossible d'imaginer qu'il puisse être de quelque façon obstacle, entrave à la liberté du fidèle. On voit jusqu'où peut conduire une telle position: jusqu'à prétendre qu'une entière soumission est toujours due au Magistère même quand il se trompe, parce que même alors, vu les circonstances, il a raison de se tromper! En ce point, on franchit vraiment la frontière de

41. Julien HARVEY, «Contraindre les théologiens?» dans *Relations*, octobre 1990, p. 245-246.

42. André GOUNELLE, «La théologie réformée: actualité de ses grands principes», dans *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 72-73.

l'infatuation morbide — Tillich dirait la frontière du démonique. Si telle est bien la situation, un dialogue loyal et critique avec la Congrégation pour la doctrine de la foi n'est évidemment plus possible. Il importe alors de tout reprendre à la base et de concevoir un nouveau modèle pour faire place à la liberté critique au sein même de la communauté ecclésiale. C'est dans cet esprit que j'ai soumis ces réflexions inspirées de Tillich.

La liberté académique à l'intérieur du développement de la doctrine chrétienne

Une réflexion à partir de Newman

Thomas R. Potvin

Un siècle après sa mort, John Henry Newman (21 février 1801 — 11 août 1890) inspire toujours un vif intérêt et une grande admiration non seulement chez les catholiques mais également chez les chrétiens du monde entier. Plusieurs trouvent une nourriture évangélique solide dans ses nombreux sermons, tant ceux de sa période anglicane (1801-1845) que ceux de sa période catholique romaine (1845-1890)¹. Pour d'autres, ce sont les œuvres de l'his-

-
1. Nous citerons les œuvres de John Henry Newman, autant que possible, selon la «Uniform Edition», publiée par Longmans, Green and Co., London, de 1868 à 1881, 36 volumes. Puisque cette édition n'est pas toujours disponible, nous citerons, quand cela s'applique, le chapitre, la section, le paragraphe ainsi que la page de l'œuvre, v.g. *Dev* VII, ii,3, p. 328. Pour les œuvres, nous utiliserons les abréviations reçues, cf. Ian Turnbull KER, *John Henry Newman. A Biography*, (Oxford Lives), London / New York, Oxford University Press, 1988, reprinted 1990 (Abréviation, *JHNB*), p. xii-xiii. Quand une traduction française est disponible, comme dans le cas des *Textes Newmaniens*, publiés par Louis Bouyer et Maurice Nédoncelle, chez Desclée de Brouwer, la référence sera fournie entre crochets, v.g. *Dev* VII,ii,3, p. 328 [395]. La traduction française utilisée sera indiquée lors de la première citation de l'œuvre en question.

torien ou encore du controversiste qui provoquent le respect ainsi qu'une analyse critique². Pour notre part, nous

Nous aurons l'occasion de nous référer souvent aux *Letters and Diaries of John Henry Newman*. Edited at the Birmingham Oratory with the collaboration of Ian T. Ker, Thomas Gornall, Gerard Tracey and Charles Stephen Dessain. Volumes i-vi (de février 1801 à décembre 1838), Oxford, Clarendon Press, 1978-1984; Volumes vii-x, en préparation; Volumes xi-xxii (d'octobre 1845 à décembre 1866), London, Thomas Nelson, 1961-1972; Volumes xxiii-xxxi (de janvier 1867 à août 1890), Oxford: Oxford University Press, 1973-1977.

2. Nous songeons ici en particulier aux œuvres suivantes: *Apologia pro vita sua. Being a History of His Religious Opinions (Apo)*, London, Longmans, Green, and Co., 1864. 1865², 1869³, 1879 réimpression; traduction française: *Apologia pro Vita Sua ou Histoire de mes opinions religieuses*, traduction de L. Michelin-Delimoges, commentaire de M. Nédoncelle, (Textes newmaniens V), Paris, Desclée de Brouwer, 1967: nouvelle édition remaniée; *The Ariens of the Fourth Century (Ari)*, London, Longmans, Green and Co., 1833¹, avril 1871, réimpression; traduction française: *Les Ariens du quatrième siècle*, traduit par Paul Vegriras et Michel Durand, Paris, Téqui, 1988; *An Essay on the Development of Christian Doctrine (Dev)*, London, Longmans, Green and Co., 6 octobre 1845¹, 1878³ revised; traduction française: *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, traduction M. Lacroix, introduction de L. Bouyer, notes de A. Pompen et L. Bouyer, (Textes newmaniens IV), Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, 1964; *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching Considered (Diff.ii)*: «In a Letter addressed to the Rev. E.B. Pusey, D.D., on occasion of his *Eirenicon* of 1864»; «And in a Letter addressed to the Duke of Norfolk, on occasion of M. Gladstone's Exposition of 1874». Vol. II, London, New York, Bombay, Longmans, Green, and Co., 1875; traductions françaises: *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, Traduction de la «Lettre à Pusey» par un bénédictin de Farnborough. Préface de Dom Cabrol. Paris: Téqui, 1908; *Lettre au Duc de Norfolk et correspondance relative à l'infailibilité (1865-1875)*, (Textes Newmaniens VII), introduction, traduction et notes par B.-D. Dupuy. Bruges, Desclée de Brouwer, 1970; *An Essay in Aid of a Grammar of Assent (GA)*, London, Longmans, Green, and Co., 1870; traduction française: *Essai de contribution à une grammaire de l'assentiment*, (Textes newmaniens VIII), introduction, traduction et notes par Marie-Martin Olive, o.p., Paris, Desclée de Brouwer, 1975; *The Idea of University (Idea)*. Defined and Illustrated. I. In Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin; II. In Occasional Lectures and Essays addressed to the Members of the Catholic University. London, Longmans, Green, and Co., 1852¹, 1858²; traduction française: *L'Idée d'université*. Définie et expliquée. Les discours de 1852, (Textes newmaniens VI),

nous proposons d'évaluer la contribution newmanienne à la question brûlante aujourd'hui de la «liberté académique» dans l'Église, et plus particulièrement de la liberté au niveau de la recherche théologique.

Dans un premier temps, nous constaterons la grande importance que Newman assigne à la théologie en relation avec la Révélation. Dans un deuxième temps, nous expliciterons ce que Newman entend par la «théologie». Ceci nous conduira à une analyse de la notion newmanienne de la Révélation. Une fois armé de ces préambules éclairants et nécessaires, nous aborderons de front la question de la liberté académique dans le domaine de la théologie. Une conclusion s'efforcera afin de récapituler les points saillants de la pensée de Newman sur notre sujet.

Soit dit en passant, si nous entreprenons cette étude critique de la pensée de Newman dans le cadre d'une réflexion sur des questions de liberté, c'est que nous sommes convaincu que notre auteur a encore quelque chose à nous dire en cette fin du XX^e siècle. Parmi beaucoup d'autres points, qu'il nous soit permis d'attirer l'attention du lecteur sur la vision d'ensemble qui caractérise

traduction de Edmond Robillard et Maurice Labelle, introduction et notes de Edmond Robillard. Bruges: Desclée de Brouwer, 1968; *Lectures on the Doctrine of Justification (Jfc)*, London, Longmans, Green, and Co., First appeared on March 12, 1838, New Edition, January 6, 1874; traduction française: *Les conférences sur la doctrine de la Justification*, traduction de Edmond Robillard et Maurice Labelle, introduction et notes de Edmond Robillard, Montréal, Éditions Albert-le-Grand, 1980; *The Via Media of the Anglican Church*. Illustrated in Lectures, Letters and Tracts Written Between 1830-1841, in Two Volumes with a Preface and Notes, London, New York, Bombay, Longmans, Green, and Co., Catholic reprinting, May 26, 1877. Vol. I: *Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism*. Pp. xv-xciv: «Preface to the Third Edition»; Vol. II: *Occasional Letters and Tracts (VM ii)*; traduction française: «Préface de la Via Media (1877)», dans *Pensées sur l'Église (Unam Sanctam 30)*, Paris: Cerf, 1956, p. 306-343.

la pensée de Newman même s'il ne construit cet ensemble que par touches successives.

1. L'importance de la théologie

Nul ne peut douter de l'importance que Newman attribue à la recherche théologique quand on constate qu'il l'inscrit parmi les principes fondamentaux du christianisme, à côté du principe du dogme, de la foi, du principe sacramental, du principe de l'interprétation mystique de l'Écriture, de la grâce, de l'ascèse, de la malice du péché, du principe que tout l'homme, matière et esprit, est ouvert à la sanctification et du principe du développement. Newman va jusqu'à dire que l'Écriture prône la théologie au même titre que la foi³. Or c'est grâce aux principes que le «type»⁴, c'est-à-dire la forme, l'essence, la base existentielle, du christianisme demeure identique à lui-même tout au long du développement de la doctrine chrétienne⁵. Ces principes sont distinctifs, nombreux, variés, actifs et persistants. De plus, Newman les qualifie d'abstraites, généraux, permanents, plus immédiatement éthiques et pratiques. Ils appartiennent à un niveau plus profond de la conscience chrétienne que ne le font les doctrines puisqu'ils sont du domaine du pré-réfléchi, de l'attitude de base plutôt que de l'affirmation. Enfin, Newman dit que les principes donnent vie aux doctrines et aux systèmes de doctrines, et qu'ils sont de meilleurs critères d'hérésie

3. John Henry NEWMAN, *Dev* VII,iii,1-3, p. 336-338 [404-406]; cf. *Dev* VII,i,4-5, p. 325-326 [491-493] pour l'énumération des principes du christianisme.

4. *Ibid.*, *Dev* V,i,1-3, p. 171-173 [218-219].

5. *Ibid.*, *Dev* VII,i,1, p. 324 [390].

que ne le sont les doctrines⁶. Or, rappelons-le, la théologie, selon Newman, prend place parmi de tels principes.

Un autre texte newmanien qui parle avec éloquence du rôle capital de la théologie dans la vie de l'Église se trouve dans la «Préface» (1877) à la 3^e édition de la *Via Media* où, ayant recours au *theologoumenon* de la participation de l'Église à la triple fonction du Christ⁷, notre auteur nous lègue un texte qui pourrait très bien se qualifier de la «Magna Carta» de la théologie:

-
6. *Ibid.*, Dev V,ii,1-3, p.178-180 [225-228]. Sur la question des premiers principes de toute personne — aujourd'hui on parlera de «présupposés» — cf. Ian Turnbull KER, ed., *An Essay in Aid of A Grammar of Assent* by John Henry Newman, Oxford, Clarendon Press, 1985, notes 45.30, 233.32.
 7. Pour l'histoire de l'utilisation de ce *theologoumenon*, cf. Thomas Raymond POTVIN «Le baptême comme enracinement dans la participation à la triple fonction du Christ», dans *Le laïcât: limites d'un système* (Héritage et Projet 36), Montréal, Fides, 1987, p. 141-190 (146-184), et les auteurs cités. Newman utilise cette trilogie pour décrire les fonctions du Christ dans un sermon donné le 25 décembre 1842, «The Three Offices of Christ», dans *Sermons Bearing on Subjects of the Day* (SD), London, Longmans, Green and Co., 1843¹, 1869², p. 52-62; traduction française, NEWMAN, Cardinal, *12 Sermons sur le Christ*. Traduction de Pierre Leyris, introduction de Louis Bouyer. Paris, Egloff, 1843, p. 57-70; Comp. *Parochial and Plain Sermons* (PS). In Eight Volumes, London, Longmans, Green and Co., 1835¹, 1860², II, xix, «The Indwelling Spirit», p. 220; xxv, «The Christian Ministry», p. 302-303. Newman a trouvé cette trilogie christologique chez les «Evangelicals», qui le mettaient en contact avec la pensée de Calvin, les patrologues du «High Church» et chez Joseph Butler, cf. H.D. WEIDNER, ed., *The Via Media of the Anglican Church by John Henry Newman*. Edited with Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 1-1viii. Le Newman catholique, dans VM i, Pref. 4, p. x1 [309], l'applique à l'Église en imitation du Christ, bien qu'à une échelle humaine. Newman n'attribue pas spécifiquement la triple fonction du Christ aux fidèles dans le but de décrire leur dignité de baptisés/confir-més. Par ailleurs, nous trouvons la trilogie prophète-prêtre-roi attribuée, au niveau purement «naturel», à la «conscience» humaine, qui est aussi dite le premier vicaire du Christ, dans Diff ii,V, «Letter to the Duke of Norfolk», p. 248-249 [240].

Ceci me tiendra lieu de déclaration principielle. J'affirme donc que *la théologie est le principe fondamental et ordonnateur de tout le système de l'Église*. Elle est *commensurable* à la Révélation, et la Révélation est l'idée initiale et essentielle du christianisme. Elle est le sujet même, la cause formelle, l'expression, de la fonction prophétique, et, en tant que telle, elle *a créé* à la fois la fonction de souveraineté et la fonction de sacerdoce. Elle possède, en un certain sens, *un pouvoir de juridiction* sur ces fonctions, qui sont ses créations, car on a toujours besoin de théologiens pour les employer à maintenir dans de justes limites les éléments politiques et populaires qui font partie de la structure de l'Église. En effet, ces éléments, étant beaucoup plus conformes à l'esprit humain que la théologie elle-même, sont beaucoup plus sujets aux excès de la corruption, et ils luttent sans cesse pour se libérer de ces entraves pourtant nécessaires...⁸

Ce texte n'est pas facile à interpréter.⁹ Le contexte immédiat cherche à exonérer les écoles théologiques de

8. NEWMAN, *VM* i, Pref. ii, 7, p. xlvii-xlviii [314-315]. C'est nous qui soulignons. Étant donné l'importance de ce texte, voici l'original anglais: «And this will serve as a proposition with which to begin. I say, then, Theology is the fundamental and regulating principle of the whole Church system. It is commensurate with Revelation, and Revelation is the initial and essential idea of Christianity. It is the subject-matter, the formal cause, the expression, of the Prophetic Office, and, as being such, has created both the Regal Office and the Sacerdotal. And it has in a certain sense a power of jurisdiction over those offices, as being its own creations, theologians being ever in request and in employment in keeping within bounds both the political and popular elements in the Church's constitution, — elements which are far more congenial than itself to the human mind, are far more liable to excess and corruption, and are ever struggling to liberate themselves from those restraints which are in truth necessary for their well-being...»

9. Cf. Richard BERGERON, *Les abus de l'Église d'après Newman*, (Recherches 7), Montréal / Paris / Tournai, Bellarmin / Desclee, 1971 p. 108-121 (113); NASH, Nicholas, «Responsibilities of the Theologian. Theological Ministry», dans *Newman Studien* XI, Heroldsberg bei Nürnberg, Glock und Lutz, 1980, p. 159-171 (165); WEIDNER, H.D., *The Via Media of the Anglican Church*, p. lxi-lxiii, lxix.

l'accusation de n'être que des sources de corruptions et de superstitions. De plus, à cette époque dans l'histoire de l'Église, l'instinct philosophique était éclipsé passablement par la dévotion et la politique¹⁰. Par ailleurs, ce texte que Newman livre simplement comme une affirmation avec laquelle il entend lancer la discussion, trahit certaines ambiguïtés même dans l'original anglais. En effet, il n'est pas clair qui «a créé à la fois la fonction de souveraineté et la fonction de sacerdoce», la Révélation ou la théologie? Même problème quand il s'agit de savoir qui «possède, en un certain sens, un pouvoir de juridiction sur ces fonctions qui sont ses créations»? Quoiqu'il en soit de ces ambiguïtés — peut-être voulues en ce qui concerne la théologie —, Newman a toujours maintenu la primauté de la Révélation puisqu'elle est l'idée initiale et essentielle du christianisme. Subsidiairement et en tant qu'elle demeure la servante fidèle et soumise de la Révélation, la théologie joue un rôle capital dans l'épanouissement des autres fonctions de l'Église, sans pour autant se prétendre «identique» en tout point avec la Révélation¹¹. De plus, quelques pages plus bas, Newman affirme formellement que la théologie n'a pas créé le culte sacré, mais l'a trouvé dans les cœurs des fidèles et s'en est servi — affirmation qui va plus loin que de dire simplement que l'aspect cultuel a précédé, dans l'Église primitive, l'épanouissement de la théologie¹².

Ces précisions n'empêchent pas que la théologie demeure, aux yeux de Newman, le principe fondamental et ordonnateur de tout le système de l'Église. Il dit même que «la religion n'est jamais en aussi grand danger que

10. Cf. KER, *JHNB*, p. 701, qui renvoie à NEWMAN, *LD* xxvii, p. 70.

11. KER, *JHNB*, p. 155; cf. NEWMAN, *Jfc*, lect.xiii, p. 319-320 [288-289], 315-316 [285-287].

12. NEWMAN, *VM* i, Pref, ii, 19, p. lxix [328]; 4, p. xi-xii, [310-311].

lorsque, par suite de troubles nationaux ou internationaux, les écoles de théologie ont été dissoutes ou ont cessé d'exister¹³. Dans un autre contexte, Newman affirme que «la théologie peut subsister en elle-même comme science, même sans la vie de la religion; mais la religion ne peut se maintenir sur son terrain d'aucune manière sans théologie»¹⁴.

Quant aux relations de la théologie avec la fonction royale, Newman l'envisage à deux niveaux: celui des déclarations dogmatiques; celui du gouvernement. Dans le premier cas, il revient aux théologiens, par exemple, de coordonner entre eux papes et conciles, et ceux-ci avec le dépôt de la foi¹⁵. Aux théologiens revient, également, la tâche critique de l'établissement du sens, des conditions, des limites et de la portée précise des déclarations infail-libles, «ex cathedra», du pape et des évêques, et cela selon un sain «minimisme». Dans ce domaine, l'Église de Dieu compte sur la vigilance attentive, l'acuité du jugement et la subtilité de la *Schola theologorum*¹⁶. Ces considéra-

13. *Ibid.*, VM i, Pref. ii, 7, p. xlvii [314]; comp. LD xxvii, p. 211-213: «Letter to Lord Blanchford», February 5, 1875 [*Pensées sur l'Église*, p. 115] sur le rôle régulateur de la théologie; LD xx, p. 426: «Letter to Robert Ormsby», March 26, 1863, sur la productivité de la recherche libre des écoles médiévales.

14. NEWMAN, GA Vi, p. 121 [183]; comp. ii, p. 131-132 [193-194].

15. NEWMAN, «Letter to Flanagan, February 15, 1868», dans *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility* (TP II), selected, edited and introduced by J. Derek Holmes, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 151-160 (159-160); traduction française dans *Dev* (Textes Newmaniens IV), p. 535-545. (545); Idem, LD xxiv, p. 354-355; cf. KER, *JHNB*, p. 634.

16. NEWMAN, *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk», IX, 3-11, p. 325-338 [359-374]; IV, p. 242 [228, et n. 85]; V, p. 246-247 [235-239]; Postscript p. 359-377 [403 et n. 247; 424]. On notera, dans ces passages, les renvois que Newman fait aux théologiens reconnus de son époque: Charles-René Billuart, Joseph Fessler, Giovanni Perrone, Honoré Tourmely, Eusebius Amort, Robert Bellarmine, Thomas M.J. Gousset, P.S. Pallavicino, etc.

tions, il faut bien le reconnaître, visent surtout l'exercice de la fonction prophétique par le pape et les évêques¹⁷.

La réflexion théologique a aussi quelque chose à dire au niveau de l'exercice de la fonction proprement régale par les pasteurs. Se basant sur l'Écriture et la tradition, Newman présente une description de ce que doit être la fonction régale dans l'Église, c'est-à-dire son existence, son style et sa praxis¹⁸.

2. La nature de la théologie

Après avoir parlé avec tant de perspicacité et de force de la juridiction de la théologie sur la dévotion et le gouvernement dans l'Église, nous sommes un peu surpris de voir Newman, à plusieurs reprises, refuser qu'on lui attribue le titre de «théologien», et cela surtout pendant sa période catholique (1845-1890); il se voit plutôt comme «controversiste». Faut-il voir un parallèle entre cette attitude et son aveu qu'écrire était toujours pour lui une corvée qu'il n'assumait que sous la pression des événements? On sait pourtant que ses œuvres publiées font au moins quarante volumes et que l'édition prévue de ses lettres et journaux

17. Newman reconnaît que le pape hérite des trois fonctions du Christ, *VM* i, Pref ii,4, p. xl [310]; et que les définitions *ex cathedra* relèvent de la fonction prophétique, *VM* i, Pref ii, 8, p. 1 [316]; 22, p. lxxv [331]. Par ailleurs, ce fait n'implique pas nécessairement que le pape et les évêques soient pour autant des «théologiens», *LD* xxvii, p. 211-213 [*Pensées sur l'Église*, p. 115].

18. NEWMAN, *Dev* IV,iii, p. 148-165 [193-212]; VI,ii,13-15, p. 265-168 [323-327]; *Historical Sketches* (*SH* i,ii,iii), London, Longmans, Green, and Co., 1854¹, 1856², 1872³, 3 Volumes, III, XI, p. 130-141; XII, p. 142-149; *VM* i, Pref. ii, 25-36, p. lxxx-xciv [334-343]; *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk», III-IV, p. 207-244, [178-230]. Voir plus bas, note 22. Cf. Richard BERGERON, *Les abus de l'Église*, p. 173-192; Paul MISNER, *Papacy and Development. Newman and the Primacy of the Pope*, (Studies in the History of Christian Thought XV), Leiden, E.J. Brill, 1976, p. 50-57, 77 sv, 81-84, 85-91.

comptera trente et un volumes¹⁹. Un peu comme Monsieur Jourdain, Newman faisait-il de la théologie sans le savoir? Ou bien voulait-il s'éviter des conflits personnels avec l'office épiscopal en insistant sur le fait qu'il ne faisait pas partie de l'office prophétique? Plus probablement, c'est à cause de la notion de la méthode théologique²⁰, héritée de ses contemporains catholiques romains, qu'il refusa d'assumer le titre de «théologien», car ce que faisaient les «théologiens» de métier cadrait si peu avec sa propre méthode²¹. Et puisque la Révélation fournit l'idée initiale

-
19. KERN, *JHNB*, p. 150, 540, 630, 724, 742; qui renvoie à NEWMAN, *LD* vi, p. 193; xxi, p. 69; 126, p. 131-132; xxiv, p. 241-242 (Newman avoue que Cicéron est son maître de style); p. 390-393; xxv, p. 4, 8, 9, 11; xxviii, p. 207; xx, p. 343, 368, 169; xxxi, p. 8. Pour le nombre de volumes dans l'œuvre complète de Newman, cf. KER *JHNB*, p. vii.
20. Nicholas NASH, *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*, Shepherdstown, West Virginia, Patmos Press, 1975, par. 3. 12, p. 23-27; 135-137; 153-156; Idem, «Was Newman a Theologian?», dans *Heythrop Journal* 17 (1976), p. 322-325; qui renvoie à *LD* xi, p. 433; xvii, p. 433; xxiii, p. 10-11; 369; xxiv, p. 212-213, 226, 363; xxv, p. 32, 66, 100; xxviii, p. 216, 432. Voir également, *LD* xii, p. 170-171; xvi, p. 526, où Newman refuse la qualification d'œuvre «dogmatique» même à son *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Il arrive, quand même, à Newman de s'inclure parmi les théologiens ou de dire qu'il s'occupe de sujets théologiques; cf. NEWMAN, *Stray Essays on Controversial Points, Various Illustrated (SE)*, privately printed, 1890, par. 35, p. 60; par. 55, 1, p. 100; comp. *LD* xxiii, p. 10-11; xxv, p. 100; comp. LASH, Nicholas, «Responsibilities of the Theologian», p. 163-165, 167-168. Newman, par ailleurs, dit que même le pape n'a pas juridiction de faire de lui un théologien en dépit du fait qu'il lui a décerné le titre de «D.D.», cf. *LD* xxviii (July, 1877), p. 216. Voir tout récemment, Terrence MERRIGAN, «Newman the Theologian», dans *Louvain Studies* 15 (summer-fall 1990), p. 103-118.
21. Paul MISNER, «Newman's Concept of Revelation and the Development of Doctrine», dans *Heythrop Journal* 11 (1970) p. 32-47; LASH *Newman on Development*, p. 98-113; Idem, «Responsibilities of the Theologian», p. 165; KER, *JHNB*, p. 632; NEWMAN' *LD* xxiv, p. 316; Idem, *Lectures on Present Position of Catholics in England: Addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851 (Prepos)*, London / New York, Longmans, Green, and Co., 1892, New Edition, lect. II, 2, p. 57; Idem, *SE* III, 51, p. 94. La façon de procéder habituelle de Newman se rapproche

et essentielle du christianisme et, par conséquent, de la théologie, on comprend que la notion qu'on se fait de la Révélation influe nécessairement sur celle qu'on se fait de la théologie: si l'une est intellectualiste, l'autre le sera forcément²². Il faut donc identifier le paradigme de la méthode théologique opérant dans les écrits de Newman et, pour le faire, il faut être attentif autant à ce qu'il dit qu'à ce qu'il fait puisque la pensée d'une personne nous est dévoilée autant, sinon plus, par les gestes que par les paroles.

Newman, voulant situer la fonction prophétique face aux fonctions sacerdotale et royale, nous fournit un premier aperçu de ce qu'il entend par la théologie. Il nous dit que la fonction prophétique est représentée par la théologie (philosophie). Parmi les «Notes de l'Église», elle incarne l'«apostolicité». Son centre d'action particulier se trouve dans les écoles de théologie. Elle a vu le jour une fois que le christianisme a pénétré dans les classes intellectuelles et cultivées. La vérité est son principe directeur. Elle utilise le raisonnement comme moyen. Si elle exa-

de ce qu'il appelle la «conséquence logique», qu'il qualifie de la 4^e Note d'un authentique développement d'une idée, cf. *Dev* V,iv,1-2, p. 189-190 [238-241]; IX,0,1, p. 383 [461-462]. Il s'agit de tout progrès de l'esprit d'un jugement à un autre en vertu d'une convenance morale ou intellectuelle. Il en avait déjà été question dans: *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843 (US)*, London, Longmans, Green and Co., 1898, XV, 26, p. 334; traduction française: *Sermons universitaires. Quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843*, (Textes newmaniens I), Traduction de Paul Renaudin, commentaire de Maurice Nédoncelle, Bruges: Desclée de Brouwer, 1955, p. 346: «En outre, j'observe que si l'esprit du chrétien tire en raisonnant une série de définitions dogmatiques, il l'a toujours fait et doit toujours le faire non pas de ces définitions mêmes, en tant que propositions logiques, mais parce qu'il a été lui-même éclairé et comme habité par cette impression sacrée qui les précède, qui agit sur le raisonnement comme un principe régulateur, toujours présent, et sans lequel personne ne trouverait de garantie à raisonner...»

22. Cf. Paul MISNER, «Newman's Concept of Revelation...», p. 43-47; LASH, *Newman on Development*, p. 98-101.

gère, elle sombre dans le rationalisme. Elle peut s'avérer trop rude, trop intellectuelle et trop précise pour être toujours équitable ou toujours miséricordieuse²³.

Newman aborde le sujet avec encore plus de précision quand il traite de la théologie comme un des principes du christianisme. Dans un premier temps, Newman affirme que:

3. La foi, étant un acte d'intelligence, donne lieu à des recherches, des comparaisons, des inférences, c'est-à-dire à une science de la religion — science qui lui reste d'ailleurs subordonnée — : c'est le principe de la *théologie*²⁴.

La théologie, Newman:

... l'envisage ici comme cette tradition continue, cette habitude qu'on trouve dans l'église d'analyser scientifiquement toute vérité révélée. C'est un principe ecclésiastique plutôt qu'une note proprement dite, en ce qu'elle ne se borne pas à influencer la marche du développement,

23. NEWMAN, *VM*, i, Pref. ii,4, p. xl-xli [310-311]; ii,8, p. xlviii-xlix [315]; comp. Idem, *SE* II, 34, p. 54. Il sera sans doute utile de présenter ici un résumé de ce que Newman entend par les deux autres fonctions dans l'Église: *La fonction sacerdotale* est représentée par le rite religieux. La «Note» de l'Église qui s'incarne en lui est la «sainteté». Son centre d'action particulier englobe le pasteur et le troupeau. Il a été le premier à se manifester, et cela dans les basses classes, parmi les ignorants et les gens soumis à d'autres; sa puissance se montrant dans l'héroïsme de ses martyrs et confesseurs. Ses principes directeurs sont la piété et la sanctification. Il se sert de notre nature sensible comme moyen ou instrument. Ses défauts par excès se trouvent dans la superstition et l'exaltation ou l'enthousiasme.

La fonction royale se manifeste dans le gouvernement ou la puissance politique. Les «Notes» d'«unité» et de «catholicité» s'incarnent dans cette fonction. Son centre d'action particulier est la papauté et la Curie. La puissance politique s'est manifestée en dernier lieu, et Rome fut choisie comme centre. Son principe directeur est l'opportunisme (*expedience*). Ses moyens sont le commandement et la contrainte. Ses défauts sont l'ambition, la ruse, la cruauté et la tyrannie.

Ces traits des fonctions sont tirés de *VM* i, Pref.ii,4, p. xl-xli [310-311]; comp. *Dev* VIII,ii,10, p. 378-379 [453-454].

24. NEWMAN, *Dev* VII,i,4, p. 325 [391].

mais s'applique également à tout l'enseignement religieux; et on ne la connaît guère en dehors des limites de la chrétienté. La raison, de ce point de vue, est servante de la foi, en ce qu'elle étudie, examine, explique, enregistre, catalogue, et défend les vérités dont nous sommes redevables à la foi, et non à la raison; en ce qu'elle fournit à l'intelligence une expression des faits surnaturels, formule explicitement ce qui est implicite, compare, mesure, établit des connexions, et fonde les détails et le tout dans un système théologique.

[...] Le premier pas, en théologie, est une investigation; cette recherche est provoquée par l'intérêt vital et l'accueil pieux que requièrent de nous les sujets examinés; et si l'Écriture nous enseigne le devoir de croire, elle nous enseigne tout aussi clairement cette amoureuse curiosité qui est la vie de l'École²⁵.

Selon Newman, la méthode spécifique de la théologie est celle de la «déduction»²⁶. Dans la *Grammaire de l'assentiment*, Newman déclare sans plus que: «La théologie, en elle-même, est toujours notionnelle, car elle est scientifique; la religion, étant personnelle, devrait être réelle...»²⁷ Les principes, les discussions et les doctrines de la théologie sont placés sous la rubrique de la «Spéculation», c'est-à-dire d'une vue de l'esprit, de la contem-

25. *Ibid.*, *Dev* VII,iii,1-2, p. 336-337 [404-406]. Comp. *Idem*, *LD* xxiv, p. 212-213; lettre de 1869, à Marie Giberne. Les précisions au sujet de la théologie comme investigation et au sujet de l'amoureuse curiosité qu'est la vie de l'École ont été ajoutées par Newman lors de la révision de *Dev* en 1878, d'après LASH, «Was Newman a Theologian», p. 323, n. 8.

26. NEWMAN, *Idea*, disc. IX,4, p. 222-224; univ. subj. VII,3, p. 432-434; 6, p. 440-442; 8, p. 447 où il affirme que ce fut une très grande erreur d'introduire la méthode de recherche et d'induction dans l'étude de la théologie. C'est de Francis Bacon que Newman emprunte cette distinction entre la théologie qui procède par déduction et les sciences expérimentales qui procèdent par induction, cf. *The Philosophical Notebooks of John Henry Newman (Ph.N.i,ii)*, Edited by Edward Sillem, Louvain, Nauwelaerts, 1969-1970, 2 Volumes, I, p. 189.

27. NEWMAN, *GA* IV,i,2, p. 55 [116].

plation d'opérations mentales et de leurs résultats en tant qu'opposés à l'expérience²⁸. Pourtant, Newman reconnaît qu'une relation intime existe entre la religion et la théologie:

[...] Un dogme est une proposition qui représente une notion ou une chose: y croire, c'est donner l'assentiment de l'esprit à cette proposition selon qu'elle représente l'une ou l'autre. Donner un assentiment réel est un acte de religion; donner un assentiment notionnel est un acte de théologie. L'imagination religieuse en discerne le contenu, s'y repose et se l'approprie comme une réalité; l'intellect théologique s'en saisit comme d'une vérité.

Non qu'il y ait en fait ou qu'il puisse y avoir une ligne de démarcation ou un mur de séparation entre ces deux modes d'assentiment: l'assentiment religieux et l'assentiment théologique. Comme l'intellect est commun à tous les hommes aussi bien que l'imagination, tout homme religieux est jusqu'à un certain point théologien, et aucune théologie ne peut commencer et se développer sans l'initiative et la présence permanente de la religion. Comme dans les affaires de ce monde, les sens, la sensation, l'instinct, l'intuition fournissent des faits que l'intelligence utilise; ainsi, en ce qui concerne nos relations avec l'Être Suprême, nous obtenons les faits d'abord de la nature, ensuite de la Révélation, et les doctrines qui en résultent par l'exercice de l'abstraction et de l'inférence. C'est évident; ce qui n'empêche nullement de soutenir qu'il y a une habitude d'esprit théologique et une habitude d'esprit religieuse, chacune distincte de l'autre, la religion se servant de la théologie et la théologie de la religion²⁹.

Dans l'élaboration de sa preuve de l'existence de Dieu à partir de la conscience, Newman parle d'une théologie naturelle, issue de l'imagination religieuse, elle-même fondée sur la conscience naturelle, qui déclare par

28. *Ibid.*, Ga IV,i,5, p. 73 [134].

29. *Ibid.*, GA V,0, p. 98 [161-162].

anticipation ce qui demande de longs arguments pour en faire la preuve, et qui n'a pas besoin de l'Écriture ou de l'enseignement de l'Église. Mais l'image mentale de la divine personne ainsi que de ses attributs ainsi formés est énormément éclairée et perfectionnée grâce à la lumière qu'apporte le christianisme par le biais de l'Écriture des deux Testaments, l'histoire de l'Église, la vie des saints, les discussions, les conflits internes et les décisions de l'École théologique, tout cela formant un vaste commentaire des paroles et des œuvres de Notre-Seigneur³⁰. C'est dans ce contexte que Newman affirme que «la théologie, au sens propre et direct du mot, a affaire à l'appréhension notionnelle; la religion à l'appréhension imaginative»³¹. Mais ce fait n'empêche pas que les propositions notionnelles sont nécessaires tant pour la communication entre personnes religieuses que pour la précision et la clarté des vérités sur lesquelles l'imagination religieuse doit reposer, puisque la connaissance doit toujours précéder l'exercice des affections:

[...] La dévotion doit avoir ses objets: étant surnaturels, ces objets quand ils ne sont pas représentés à nos sens par des symboles matériels, doivent être présentés à l'esprit sous la forme de propositions. La formule qui donne corps à un dogme pour le théologien suggère facilement un objet à l'adorateur. Il semble que ce soit un truisme de dire, et pourtant c'est tout ce que j'ai essayé de dire, que, en religion, l'imagination et les affections devraient toujours être sous le contrôle de la raison. La théologie peut subsister en elle-même comme science, même sans la vie de la religion; mais la religion ne peut se maintenir sur son

30. *Ibid.*, GA V,i, p. 117-119 [179-181].

31. *Ibid.*, GA V,i, p. 119-120 [182]. Mais selon I.T. Ker, dans son édition critique de GA, p. lix-lx, il serait possible d'avoir une appréhension réelle dans le domaine de la théologie, mais à condition qu'on ait affaire à une expérience d'un donné particulier.

terrain d'aucune manière sans théologie. Le sentiment, qu'il soit imaginaire ou émotionnel, a besoin pour se maintenir de l'appui de l'intellect, lorsqu'il est impossible de faire appel à l'exercice des sens; et c'est ainsi que la dévotion a besoin de s'appuyer sur le dogme³².

Dans le traité sur la Trinité, nous trouvons des termes techniques tels: «substance», «essence», «existence», «forme», «subsistance», «notion», «circumincession», etc. qui ne peuvent s'adresser qu'à l'intelligence et commander un assentiment notionnel³³. Les précisions théologiques sont, sans doute, nécessaires non point tant pour la foi que pour combattre l'incroyance³⁴. En effet, «la religion a affaire au réel, et le réel est le particulier; la théologie a affaire à ce qui est notionnel, et le notionnel est le général et le systématique»³⁵. Et Newman de comparer la théologie formée de propositions notionnelles avec l'assentiment religieux et la dévotion:

La dévotion est éveillée sans aucun doute par les vérités simples, catégoriques de la Révélation, comme le sont les articles du Credo; c'est d'eux qu'elle dépend et ils lui suffisent. Elle les accepte un par un; elle ne se préoccupe pas de leur cohérence intellectuelle; elle tire de chacun d'eux la nourriture spirituelle qu'il est destiné à pouvoir. Bien différents, certes, sont la nature et les devoirs de l'intellect. Celui-ci est toujours actif, en recherche, pénétrant; il examine les doctrines l'une après l'autre, il les compare, les met en contraste et en fait une science; cette science est la théologie. Or, la science théologique ainsi constituée par l'exercice de l'intellect sur les *credenda* de la Révélation, bien qu'elle ne soit pas directement dévotionnelle, est tout à la fois, naturelle, excellente et nécessaire. Elle est naturelle, parce que l'intelligence est l'une de nos plus hautes facultés; excellente parce que c'est

32. *Ibid.*, GA V,i, p. 120-121 [183-184].

33. *Ibid.*, GA V,ii, p. 128 [189-190].

34. *Ibid.*, GA V,ii, p. 131-132 [193-194].

35. *Ibid.*, GA V,ii, p. 104 [202].

notre devoir de faire pleinement usage de nos facultés; nécessaire, parce que si nous n'appliquons pas correctement notre intelligence à la vérité révélée, d'autres exerceront leur esprit sur elle, de travers. Par conséquent, l'intelligence catholique fait un examen attentif et dresse le catalogue des doctrines contenues dans le *depositum* de la Révélation tel qu'il est confié à la garde de l'Église, elle situe, ajuste, définit chacune d'elles et les rassemble en un tout. Bien plus, elle prend des aspects particuliers ou des parties de ces mêmes doctrines, elle les analyse, pour les ramener soit à des premiers principes qui sont réellement tels, ou à des hypothèses d'un caractère illustratif. Elle forme des généralisations et leur donne des noms. Toutes ces déductions sont vraies si elles sont exactement déduites, parce qu'elles sont déduites de ce qui est vrai; et par conséquent en un sens, elles sont une portion de ce «*depositum*» de la foi ou des *credenda*, tandis que dans un autre sens, elles sont des additions à ce même dépôt; néanmoins, additions ou non, elles ont, je l'accorde volontiers, le désavantage caractéristique d'être des énoncés abstraits et notionnels³⁶.

Reste qu'il y a des dangers inhérents à l'acquisition d'une certitude réflexive, en ce sens qu'on peut sombrer dans le pur intellectualisme, échanger l'inférence pour un vrai assentiment, perdre en fraîcheur et en vigueur ce qu'on gagne en profondeur et en exactitude³⁷. Dans la mesure où le théologien ne se prévient pas contre ces dangers, il risque de devenir «dur» tant envers les non-théologiens qu'envers ses collègues³⁸.

36. *Ibid.*, GA V,iii, p. 146-148 [208-209].

37. *Ibid.*, GA VII,i,2, p. 215-217 [286-287].

38. NEWMAN, SE II, 34,3, p. 54; 35, p. 59; 37, p. 64; LD xxiii, p. 216-217: l'attitude des ultramontains envers Newman; VM i, Pref.ii,8, p. xlviii-xlix [315]. Ces passages nuancent passablement ce qui est dit dans VM i, Pref.ii,7, p. xlvii [314] à savoir que: «l'ambition, la ruse, la cruauté et la superstition ne sont pas d'ordinaire les traits distinctifs des théologiens». Cf. KER JHNB, p. 613.

Selon Newman, la théologie est appelée à maintenir une relation assez délicate avec la logique. On le voit dans ce texte qui parle derechef de la religion et de la théologie:

La religion est basée sur la raison et développée en une théologie, sans qu'il y ait là une sauvegarde contre ces excès. La théologie se sert et se joue de la logique; ainsi, l'action de la logique est employée tout à la fois pour protéger, et pour pervertir la religion. La théologie traite des questions surnaturelles; elle est toujours occupée de mystères que la raison ne peut ni expliquer, ni déterminer. Elle suit une ligne d'idées qui se termine brusquement; vouloir aller plus loin pour la compléter, c'est se précipiter dans l'abîme. La logique, au contraire, va toujours en avant, s'ouvrant un chemin comme elle peut, à travers les ténèbres épaisses et les milieux éthérés... Je n'entends pas dire que l'on ne puisse faire servir la logique à redresser ses propres erreurs, ou que, sous la main d'un habile dialecticien, l'équilibre de la vérité ne puisse être rétabli... Mais cette marche exige bien des circuits et bien des labeurs; les procédés minutieux et subtils qu'on y emploie lui donnent l'apparence d'un jeu d'adresse, dans des matières trop graves et trop pratiques pour une discussion purement théologique... C'est ainsi que le bon sens et l'intelligence large de la vérité sont les correctifs de la logique. Nous sommes arrivés à la solution finale de toute la question: le bon sens et l'intelligence large de la vérité sont, en effet, des dons biens rares [...] ³⁹

En dépit de l'aspect austère que revêt la théologie du fait de son utilisation de la logique, Newman reconnaît volontiers, à la suite de Perrone d'ailleurs, qu'un certain «subjectivisme» s'insère dans le travail du théologien du fait de la singularité d'esprit d'un chacun; cela est chose normale et même souhaitable⁴⁰. Est-ce à dire que l'«expé-

39. NEWMAN, *Diff. ii*, «Letter to E.B. Pusey», p. 79-82 (120-125).

40. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (Cons.)*. First published in July 1859 as an article in the *Rambler*, edited with and introduction by John Coulson, Kansas City, MO, Sheed and Ward, 1961, p. 102-103. Traduction française: John Henry Cardinal NEWMAN, *Pensée sur l'Église*, (Unam Sanctam 30), Paris: Cerf, 1956, p. 402-439 (436); Idem, *Diff. ii* «Letter to E.B. Pusey», p. 18-24 [28-39]; cf. KERN, *JHNB*, p. 582.

rience» aurait un rôle à jouer en théologie? Il faut chercher longtemps pour trouver des indications en ce sens dans les écrits de Newman.

Après avoir affirmé que la théologie procède par déduction à partir du donné de la Révélation, Newman concède que, même si l'expérience peut guider et modifier de différentes façons de telles déductions, il reste que, dans l'ensemble, la théologie garde le caractère sévère d'une science évoluant par syllogisme des prémisses à la conclusion⁴¹. Newman reconnaît que la logique est sévèrement limitée quand il s'agit d'établir les preuves authentiques d'une réalité concrète, et il fait appel à un nouveau «organum», plus délicat, plus souple et plus élastique que ne l'est l'argument verbal⁴². Songe-t-il à la théologie quand il décrit le besoin d'un tel «novum organum» dans sa lettre à Robert Dale de 1870⁴³? En tout cas, nous le surprenons à inclure la théologie dans l'énumération de ce qu'il entend comme faisant partie du genre de raisonnement concret, et cela à côté de la science expérimentale et des recherches historiques⁴⁴. D'autre part, il se peut que le contexte puisse expliquer cette apparente anomalie dans la position newmanienne puisqu'il est question de la certitude qu'apporte à l'esprit le sens illatif, laquelle certitude vient d'une reconnaissance active, par l'esprit, de la vérité d'une proposition indifféremment abstraite ou concrète, car l'esprit qui en juge est toujours concret⁴⁵.

41. NEWMAN, *Idea*, univ. subj., VII,6, p. 441: «...and, though experience may variously guide and modify those deductions, still, on the whole, Theology retains the severe character of a science, advancing syllogistically from premises to conclusion». Sur toute cette question, cf. LASH «Was Newman a Theologian?», p. 322-323; Idem, *Newman on Development*, 3.12, p. 23-27.

42. NEWMAN, *GA* IX,ii, p. 359 [439].

43. NEWMAN, *LD* xxv, p. 56.

44. NEWMAN, *GA* IX,ii,p.359 [439].

45. *Ibid.*, *GA* IX,0, p. 344-345 [424-425].

C'est dire que ce n'est pas la théologie qui part d'une expérience vitale, mais un théologien qui fait une expérience vitale de pratiquer la science déductive que serait la théologie.

D'autre part, il demeure vrai que la recherche théologique est provoquée par l'intérêt vital et l'accueil pieux que requiert de nous les sujets examinés, et que l'Écriture enseigne cette amoureuse curiosité qui est la vie de l'Écôle⁴⁶. Il se peut aussi qu'un théologien éprouvé, grâce à son habitude d'esprit particulière, soit doué d'une faculté de saisir les questions de fait comme, dirions-nous, par une sorte de connaissance connaturelle⁴⁷.

Une fois toutes ces nuances reconnues, il reste que la théologie, selon Newman, garde un aspect nécessairement réflexif ou critique. C'est ainsi qu'il affirme que la répétition, et non pas l'originalité d'esprit, caractérise la vocation d'un «docteur» dans l'Église:

[...] Les saints pères dont nous venons de parler concentraient fortement leur attention sur ce qu'ils enseignaient, le serraient de plus en plus près, l'examinaient sous différentes faces, s'assuraient de sa cohérence logique, pesaient chacune de leurs propres expressions. Et ainsi, même quand en certains cas ils restaient encore dans l'ignorance,

46. NEWMAN, *DEV* VII, iii,2, p. 337 [404-405].

47. *Ibid.*, *Dev* III, ii,3, p. 112-113 [150-151]. Dans le domaine de la théologie, «par faits dogmatiques on entend des faits définis par l'Église qui ne sont pas révélés en eux-mêmes, mais qui ont rapport au dogme, en ce sens qu'ils doivent servir ou à le défendre ou à en faire l'application ou enfin à le bien exposer», v.g. le fait que les vérités de foi sont dans tel ou tel livre; que tel concile est légitime, etc. Cf. YVES CONGAR, art., «Fait dogmatique et foi ecclésiastique», dans *Catholicisme*. Hier — Aujourd'hui — Demain, Paris, Letouzey et Ané, 1956, IV, col. 1059-1067 (1059). On sait que cette question a préoccupé Blaise Pascal, cf. PASCAL, *Œuvres complètes*, préface d'Henri Gouthier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris: Seuil, 1963: «Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne», p. 372; «Préface sur le Traité du Vide», p. 230, 232; «De l'art de persuader», p. 355.

les maîtres de la génération suivante complétaient leur œuvre car le même scrupuleux processus de pensée continuait sans répit [...]»⁴⁸

3. La théologie et la Révélation

Dans l'élaboration de sa théorie sur la relation de la théologie avec la Révélation, Newman tire d'Alphonse Salmeron la position qui veut que les livres canoniques soient une règle de sainte croyance et de bonne conduite, la règle et la mesure de toutes les autres doctrines, lois et écrits qu'ils soient ecclésiastiques, apocryphes ou purement humains; le Christ étant le sujet propre des Écritures canoniques puisque le Père a tout récapitulé en lui. À la suite de Corneille à Lapede, Newman enseigne que l'Écriture contient les commencements, les principes certains de la foi de toute théologie dont la tâche consiste à en tirer des conclusions par le raisonnement de l'esprit⁴⁹. Aux théologiens, donc, de se régler sur l'Écriture, d'y faire appel pour prouver leurs conclusions, de se conformer à ses pensées et à son langage dans le but d'exhorter et d'enseigner. «On peut dire que l'Écriture est le milieu au sein duquel l'esprit de l'Église a déployé son énergie et s'est développé [...] toute vérité, toute science, doit être tirée du livre inspiré.»⁵⁰

Par ailleurs, il importe grandement de remarquer que Newman parle de l'Écriture interprétée dans la Tradi-

48. *Ibid.*, *Dev*, VIII,i,11, p. 367-368 [440-442].

49. *Ibid.*, *Dev* VII,iv,3-4, p. 340-342 [409-411], qui renvoie à Alphonse SALMERON, *Commentarii in Evangelicam Historiam*, 1601, 12 volumes; réédité en 16 volumes en 1604, I, p. 4, 5, 9; CORNELIUS A. LAPIDE, *Commentarii in Pentateuchum*, Avers, 1697, p. 2, 4.

50. *Ibid.*, *Dev* VII,iv,2, p. 339-340 [408-409].

tion⁵¹, et non seulement selon son sens littéral⁵², mais surtout selon son sens second, c'est-à-dire mystique ou spirituel: «L'usage de l'Écriture, et spécialement de son sens second ou spirituel, comme d'un instrument de pensée et de déduction, est donc un principe caractéristique de l'enseignement doctrinal de l'Église.»⁵³ Autrement dit, le développement de la doctrine chrétienne doit suivre dans tous les cas l'Écriture, mais l'Écriture interprétée spécialement dans son sens mystique.

Est-ce à dire que la Révélation s'identifie, pour Newman, à l'Écriture qui se présente forcément à nous en langage humain et, donc, en propositions intellectuelles? Pour répondre à cette question, il serait éclairant de distinguer entre le contenu, le processus et l'expression de la Révélation⁵⁴. Le contenu de la Révélation est ce que Newman appelle «l'idée du christianisme». Cette «idée», nous dit-il, existe dans l'esprit de l'auteur sacré et dans l'esprit du croyant, la lettre de l'écriture servant de moyen de transmission, mais ne contenant pas, à proprement parler, cette «idée». Il faudrait en dire autant des autres moyens de communication de l'«idée du christianisme» tels la prédication, les ordonnances les rites et la liturgie⁵⁵. Par le biais de ces intermédiaires, c'est le Christ qui

51. NEWMAN, *Diff* ii «Letter to E.B. Pusey», ii,2, p. 11-12 [18-19].

52. NEWMAN, *Dev* III,i,6, p. 106 [143]; *Ari* I,iii,3, p. 56-64 [63-68]; *SE* II,34, p. 55-57. De ces textes il ressort que Newman reconnaît la valeur inestimable du sens littéral de la Bible, mais qu'il refuse résolument de s'y cantonner, et cela justement en vue de sauvegarder tant l'inspiration verbale que l'orthodoxie, cf. *Dev* VI,iii,2,3, p. 287 [349]; VII,iv,5, p. 343 [413]. Voir, Jack SEYNAEVE, «Newman (Doctrine scripturaire du Cardinal)» dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1960, VI, p. 427-474.

53. *Ibid.*, *Dev* VII,iv,8, p. 346 [416]; comp. *Dev* VII,iv,1, p. 339 [407].

54. L'idée vient de Nicholas LASH, *Newman on Development*, p. 98-100.

55. NEWMAN, *Dev* II,i, p. 56-57 [84-85]; *GA* X,ii,9, p. 464 [543-544]; 10, p. 488-489 [566-567]; *Cons* ii, p. 63 [412]; pour la liturgie, voir en particulier, *VM* i, lect. x, 19, p. 262-263; *VM* ii, «Via Media 1836»,

imprime l'image ou l'idée de lui-même sur les esprits de ses croyants pris individuellement. Cette Image, appréhendée et adorée dans les esprits individuels, devient le principe d'association et le lien réel des croyants entre eux qui sont, ainsi, unis dans le Corps puisqu'unis dans l'Image. Cette Image crée et récompense la foi, elle est principe de conversion et de communion. Que cette Image, Idée ou Pensée du Christ se trouve une et la même dans une multitude de croyants ne s'explique pas autrement que par l'intervention de la Main de Dieu⁵⁶.

La Révélation, qui nous arrive par ses intermédiaires, est éminemment dynamique⁵⁷: elle réalise ce qu'elle annonce. D'autre part, avec l'Incarnation du Verbe de Dieu, l'Image de Dieu, la Révélation a trouvé sa plénitude. De là découle l'importance du témoignage — sous forme d'Écriture, liturgie, ordonnances — des apôtres et de leurs disciples immédiats pour l'authenticité du dogme / dépôt de la foi à travers les siècles⁵⁸.

D'après ce que nous venons de voir, il ressort que l'Écriture, bien qu'expression privilégiée⁵⁹ de la Révéla-

p. 24-33 (25); «On the Mode of Conducting the Controversy with Rome 1836 (Being No. 71 of Tracts for the Times)», p. 93-114; «Letter to a Magazine in Behalf of Dr Pusey's Tracts on Holy Baptism, 1837», p. 164-166, 168, 179. Au sujet de l'influence qu'a eu sur Newman, vers 1824, le «Book of Common Prayer», surtout dans l'édition de 1820 de Richard Mant, cf. H.D. WEIDNER, *The Via Media of the Anglican Church*, p. xx-xxii.

56. NEWMAN, *GA* X,ii,0, 464-465 [543-544].

57. NEWMAN, *Dev* VIII,ii,12, p. 380-382 [456-459]; *Jfc* lect III,6, p. 74 [76]; 7, p. 77 [78]; 8, p. 78-80 [79-80]; 9, p. 81-82 [81-82]; 10, p. 83-84 [83-84]; lect IV,1, p. 85 [87]; 4, p. 91-93 [91-93]; 7, p. 97-99 [96-97].

58. NEWMAN, *US*, XIV, 39, p. 303 [319]; *Dev* Intr 7, p. 10 [32]; II,i, p. 57 [85]; V,iv, p. 191-192 [241]; *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk» ix,6, p. 327 [362]; *Flanagan* 151-160 [535-545].

59. NEWMAN, *Dev* Intr. 21, p. 29-30 [54]; II,i,5-6, p. 60-62 [88-91]; 9, p. 64-65 [93-94]; II,ii,2, p. 76-77 [149-150]. Cf. Nicholas LASH, *Newman on Development*, p. 99.

tion, ne s'identifie pas purement et simplement avec elle ni du point de vue de l'expression, ni du point de vue du processus et encore moins du point de vue du contenu. Par conséquent, pour que la théologie soit véritablement «commensurable» avec la Révélation⁶⁰, il faudrait qu'elle tire ses principes également des autres moyens qu'emprunte la Révélation pour se communiquer à nous, c'est-à-dire la liturgie avec le credo et les rites, les ordonnances de l'Église, ainsi que le gouvernement de l'Église en quête de cette unité qui ne peut jamais intrinsèquement contredire l'Évangile⁶¹.

Une fois clarifiée la notion newmanienne de la Révélation et de la méthode théologique, nous pouvons maintenant aborder l'objet propre de notre étude: «La liberté académique».

4. La liberté académique

Ce n'est que la liberté de recherche qui permettra au principe théologique d'apporter sa contribution irremplaçable au maintien de l'«idée chrétienne» à travers le développement de la doctrine chrétienne. Newman l'affirme à maintes reprises tant pour ce qu'il considère la théologie à proprement parler que ce qu'il pratique lui-même, c'est-à-dire la controverse ou l'«apologétique».

En tout premier lieu, Newman est d'avis qu'en principe, il ne peut y avoir de conflit réel entre la raison et la foi, entre les sciences expérimentales et la théologie, et cela pour la bonne et simple raison qu'unique est l'Auteur

60. NEWMAN, *VM* i, Pref.ii, 7, p. xlvii [314]: «commensurate with Revelation».

61. *Ibid.*, *VM* i, Pref.ii, 27, p. lxxxiii [336]: «...no act could be theologically an error, which was absolutely and undeniably necessary for the unity, sanctity and peace of the Church».

de la nature et de la grâce⁶². Cette vérité fondamentale de la foi chrétienne, nommément l'unicité du Dieu Créateur et Sauveur, est à la source du pouvoir qu'a l'idée chrétienne d'assimiler d'autres valeurs où qu'elles se trouvent: dans les cultures ou dans les philosophies ou ailleurs⁶³. En même temps, Newman est très conscient des dangers que représente une raison qui voudrait s'ériger en juge suprême et autonome de toutes choses ainsi que d'un «libéralisme» pour qui toutes notions et/ou toutes religions seraient de valeur égale⁶⁴. En dépit de ces dangers réels et actuellement à l'œuvre dans le monde de notre temps, le principe demeure: «La vérité ne peut pas être contre la vérité»⁶⁵; autrement dit: «la vérité est une, cohérente, impérative et salvifique»⁶⁶.

Mais qu'en est-il dans le cas de la théologie qui trouve ses principes justement dans une Révélation qui vient d'en haut⁶⁷? Y a-t-il place pour une saine liberté de recherche dans un tel contexte?

62. NEWMAN, *Dev* II,ii,10, p. 85 [117-118]; *Idea*, univ.disc.,III,4, p. 50-51; 7, p. 66; V,i, p. 99-100; IX,3, p. 219-220; univ.subj., VI,4, p. 414-415; VII,8, p. 446-447; VIII,3, p. 461; 4, p. 466-467; 5, p. 467-470; 7, p. 474; *GA* VII,2, p. 257-258 [328-329]; Comp. Vatican I, *Constitution dogmatique sur la foi catholique*, «*Dei Filius*» (24 avril 1870), chap. IV; *DS* 3016-3019.

63. *Ibid.*, *Dev* VIII,0,2, p. 356-357 [428-429]; ii,4, p. 371 [445-446]; ii,9, p. 376-377 [451-453] où le rôle médicinal de l'Incarnation est mis en relief.

64. NEWMAN, *Apo*, Note A: «Liberalism», p. 285-297; *US*, Pref. 3rd Edition (Dec. 1871) p. ix-xvii [363-369]; *SE* III, p. 69-107; «On Receiving Notice of his Elevation to the Sacred College (17 May, 1879)», dans *Sayings of Cardinal Newman*, London, Burns & Oates, s.d., p. 17-21.

65. NEWMAN, *Idea*, univ.subj., VII,8, p. 446-447; *Apo* p. 262-263 [440-443].

66. NEWMAN, *Dev* VIII,0,2, p. 356-357 [428-429]. Le cas de Galilée fut malheureux mais compréhensible puisqu'il faut du temps pour habituer l'imagination religieuse à une nouvelle idée, cf. *VM* i, Pref., II,10-11, p. liii-lxi [318-320].

67. *Ibid.*, *Dev* II,i,2, p. 57 [85].

Absolument! Surtout quand on admet que l'idée chrétienne, fruit de la Révélation divine, est appelée, de par sa nature même, à se développer dans le temps et l'espace⁶⁸. Dans un tel contexte, la valeur de la théologie est identique à celle attribuée aux «Sept Notes» ou «caractéristiques, tests, marques» d'un développement authentique de l'idée chrétienne dans sa continuité logique et historique avec l'Église primitive, à savoir:

[...] Elles ont un caractère scientifique, pour la controverse, mais non un caractère pratique; elles sont des instruments pour arriver à des décisions correctes plutôt qu'une garantie de leur rectitude. Disons plus: elle permettent de répondre aux objections faites contre les décisions actuelles de l'autorité, plutôt qu'elles n'apportent des preuves de leur légitimité⁶⁹.

De plus, le théologien individuel, avec ses inévitables présupposés, n'est pas nécessairement compétent pour juger en dernière analyse de l'authenticité d'un développement en particulier⁷⁰. Reste que sa contribution, étant naturelle, nécessaire et prônée par l'Écriture, est essentielle, car elle représente l'exercice d'un des «principes» fondamentaux du christianisme.

L'activité intellectuelle, à travers les générations successives, est comme l'organe du développement⁷¹. Cela vaut pour le magistère pastoral qui, à certaines conditions, est infaillible dans ses déterminations dans les domaines de la foi et des mœurs⁷². La recherche théologique, elle,

68. *Ibid.*, *Dev* II,i, p. 57-58 [85-86]; ii,2, p. 76-77 [108-109]: description de l'Office prophétique dans l'Église; VIII,ii,12, p. 380-382 [456-459]: notion de ce qu'est la Révélation.

69. *Ibid.*, *Dev* II,ii,3, p. 78 [110].

70. *Ibid.*, *Dev* II,ii,1, p. 75-76 [107].

71. *Ibid.*, *Dev* II,iii,1, p. 92 [126].

72. NEWMAN, *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk», IX,3-7, p. 325-329 [359-363]; *Apo*, p. 253, 257 [430-432, 435-436].

peut et doit se poursuivre, également à certaines conditions, aussi longtemps qu'une définition infaillible en matière de foi et de mœurs n'est pas intervenue à propos de la question à l'étude⁷³. La recherche théologique est presque toujours mouvementée, et cela semble faire partie de sa façon de faire habituelle, car: «le premier pas pour établir un point de doctrine est de le soulever et de le discuter...»⁷⁴. On peut même dire que:

[...] Les séries de décisions ecclésiastiques, par lesquelles se manifestent à tout moment son progrès, alternent entre l'un et l'autre côté du dogme théologique particulièrement en question, comme pour le façonner et lui donner forme par des coups donnés en sens contraires⁷⁵.

Même les hérésies contribuent, à leur façon, au développement de la doctrine chrétienne⁷⁶ ou, du moins, n'ont pas réussi à diminuer l'éclat et la solidité de la vérité de l'Église⁷⁷, bien que l'Église a à en subir les soubresauts⁷⁸.

73. NEWMAN, *SE*, I, 17, p. 14-15; *Diff* i, lect. X,2, p. 301-302; *LD* xix, p. 554-555; xx, p. 545; cf. KER, *JHNB*, p. 530.

74. Newman, *Dev* II,1, p. 687 [98-99]; IV,iii,4, p. 151 [196-197]; VIII,i,6, p. 361-362 [434-435]: rôle des hérésies dans le développement de la doctrine chrétienne; VIII,1,10, p. 365-366 [439-440]; comp. *LD* xxiii, p. 274-276, 284; *Apo* 252-253 [428-430]; p. 264-266 [444-449]; cf. KER, *JHNB*, p. 552.

75. *Ibid.*, *Dev* XII,4, p. 439 [526]; cf. *LD* xxv, p. 90-95, 310. Sur le côté souvent très humain des conciles, cf. *LD* xxvi, p. 120; xviii, p. 172; *Cons.* III,5, p. 86 [428]; 109-116; *Ari.*, Appendix, note V, p. 445-468 (445, 464-468) [329-346]; *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk», VIII, p. 305-307 [336-337 et les notes aux pages 350-353]; Postscript, p. 372-375 [417-419].

76. *Ibid.*, *Dev* II,i, p. 69 [98-99]; VIII,i,6, p. 361-362 [433-434]: elles sont des indices et des anticipations de la pensée de l'Église... Nous pouvons les regarder comme la mesure de l'état intellectuel de l'Église à ses diverses époques et du mouvement de sa théologie. Voir plus haut, n. 73.

77. *Ibid.*, *Dev* XII,6-7, p. 441-442 [528-529].

78. *Ibid.*, *Dev* XII,9, p. 444 [531].

Dans la vie d'une société, il arrive souvent qu'une discussion ou qu'un procès fasse ressortir les dispositions de la loi, des statuts et des droits, alors qu'avant, tout semblait aller de soi sans ces précisions. De façon semblable, les événements historiques ont provoqué l'émergence de l'épiscopat et de la suprématie papale, bien que ces réalités viennent vraiment de Dieu, et que leur éventuelle définition soit l'œuvre du Saint Esprit⁷⁹.

Personne ne prétend que le maintien de l'équilibre entre les trois fonctions de l'Église soit chose facile, mais il en va de l'équilibre même de l'Église qu'un effort sérieux et continu soit fait en ce sens car :

[...] chacune des portions qui constituent l'Église a sa fonction propre et aucune ne peut être négligée sans dommage... Je suis persuadé que l'*Ecclesia docens* est plus heureuse lorsqu'elle est entourée comme à Ephèse de partisans enthousiastes, que lorsqu'elle écarte les fidèles de l'étude de ses divines doctrines et de la participation à sa contemplation divine, et exige d'eux une *fides implicita* en sa parole, qui aboutit inmanquablement dans les classes instruites à l'indifférence, et dans les classes pauvres à la superstition⁸⁰.

Newman a souffert personnellement d'interventions intempestives de la part des autorités ecclésiastiques tant dans ses œuvres que dans ses publications⁸¹. Il était donc bien placé pour prôner une saine liberté de recherche dans l'Église de Dieu dans le but, entre autres, d'établir le sens littéral de la Bible ou d'établir, dans une variété de domaines, ce qui est «de foi» et ce qui est simplement

79. *Ibid.*, Dev IV,iii,3, p. 149-150 [195-196]; 5, 151-152 [197-198]; LD xxiv, p. 267-168; cf. KEER, *JHNB*, p. 631.

80. NEWMAN, *Cons.* III,5, p. 103, 106 [437, 439].

81. NEWMAN, LD xx, p. 391-392; xxi, p. 23; cf. KER, *JHNB* p. 518-519; 606-607; comp. p. 401, 445, 448-449; 454-455, 514, 595-596, 611, 659, 697.

d'«opinion théologique»⁸². Dans plusieurs textes, on note que Newman encourage une telle liberté de recherche balisée d'un double respect: le respect de l'objet à l'étude, c'est-à-dire le mystère du plan de salut communiqué par l'Écriture et les autres moyens choisis par Dieu; le respect des susceptibilités saines et normales des fidèles du Christ, témoins de l'existence de fait d'un dogme apostolique et, par leur *consensus*, une voix de l'Église infaillible⁸³.

D'autre part, selon Newman, une des tâches de la théologie est justement d'éduquer l'imagination des fidèles en vue de l'accueil des développements qui s'opèrent naturellement dans la doctrine chrétienne⁸⁴.

82. NEWMAN, *HS* ii, p. 530; *LD* xix, p. 401-402; xx, p. 100, 545; *SE* i, 5-7, p. 4-7; 17-18, p. 14-17; 26-27, p. 29-31; II,34, p. 50-57. Cf. KER, *JHNB* p. 485, 530.

83. NEWMAN, *Cons* ii, p. 63 [412]; cf. *Dev.* VIII,0,2, p. 357 [429]; *VM* i, Pref. ii, 10-11, p. liii-lvi [318-320]. À la suite de théologiens tels Perrone, Moehler, Fisher, Petavius et Augustin, Newman, dans *Cons* iii, p. 73 [419], présente cinq aspects du rapport qui existe entre le consentement des fidèles et la tradition de l'Église: 1. il est un témoignage en faveur de l'existence de fait d'un dogme apostolique; 2. une sorte d'instinct ou «*phronèma*», profondément enraciné dans le corps mystique du Christ; 3. une direction du Saint Esprit; 4. une réponse à la prière des fidèles; 5. source d'une haine innée de l'erreur qui est immédiatement un objet de scandale pour les fidèles. En partant de cette dernière caractéristique, Newman note qu'il arrive que les fidèles, dans leurs idées populaires, puissent lutter contre l'École théologique et même triompher lorsque, dans un cas précis, la vérité en question n'est pas d'une importance vitale et essentielle. Conscient des susceptibilités et du conservatisme foncier des fidèles, Newman conseille aux théologiens de développer une doctrine «*exotérique*» ou publique, et une doctrine «*ésotérique*» ou réservée aux initiés, cf. *VM* i, Pref II,9, p. li-liv [317]. C'est là une attitude qu'il avait défendue dans l'*Apo* note F on p. 269, p. 343-347 [518-522]; note G on p. 279, p. 348-363 [523-537]. Cf. Robin C. SELBY, *The Principle of Reserve in the Writings of John Henry Cardinal Newman*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

84. NEWMAN, *LD* xxii, p. 99; xxv, p. 31-32.

Quant à la réflexion théologique,

Plus forte et plus vivante est une idée, c'est-à-dire plus elle exerce une action puissante sur l'esprit des hommes, et plus elle peut se dispenser de garde-fous, et se fier à elle-même pour éviter le danger de corruption... De même, les partis ou les écoles qui sont vraiment vivants peuvent se permettre d'être téméraires; qu'ils s'égarent quelquefois dans des extravagances, leur vigueur foncière les ramène dans le droit chemin. Par contre, les systèmes irréels respectent d'ordinaire les bienséances extérieures. Quand le principe vital est faible, il a absolument besoin de formules, d'engagements souscrits, d'artifices de religion [...]⁸⁵

Ce sont les individus qui font avancer la pensée dans l'Église, et cela dès les débuts: «Ce n'est pas le Saint-Siège, mais des individus qui ont pris l'initiative et donné une orientation à l'esprit catholique dans les recherches théologiques.»⁸⁶

Pourtant, Newman reconnaît volontiers et défend ardemment le rôle des pasteurs dans l'Église, tant dans l'exercice de leur fonction régale que dans l'exercice de leur fonction prophétique. Newman voit dans l'autorité une protectrice de l'intelligence contre elle-même⁸⁷, une collaboratrice intéressante et nécessaire à tous les niveaux de l'effort ardu qu'exige souvent le développement de l'idée chrétienne dans l'Église⁸⁸. Newman prône l'obéissance envers les pasteurs — y inclus la curie romaine — non seulement dans le domaine des déclarations infaillibles et des sujets qui leur sont intimement reliés, mais également quand il s'agit de déclarations qui ne sont pas

85. NEWMAN, *Dev* V,iii,5, p. 188-189 [237-238].

86. NEWMAN, *Apo* p. 265 [445].

87. *Ibid.*, *Apo*, p. 245-246 [421-422].

88. *Ibid.*, *Apo* p. 266-269 [447-451]; *Dev* II,ii, p. 75-76 [107]. Cf. KER, *JHNB*, p. 553-554.

«de foi», bien qu'il sache pertinemment que l'attitude de l'autorité peut évoluer à l'égard de ces dernières⁸⁹. Bien entendu, Newman savait distinguer entre la soumission externe et l'assentiment interne, ainsi qu'entre l'obéissance ecclésiastique et l'obéissance de la foi⁹⁰.

Ce contre quoi Newman réagit fortement ce sont les défauts par excès de la fonction royale, c'est-à-dire l'ambition, la ruse, la cruauté et la tyrannie⁹¹. Avec perspicacité, Newman note que c'est par la persuasion et l'éducation qu'on rencontre une intelligence en quête de raisons, et non avec des décrets autoritaires⁹². D'après Newman, il faut favoriser les disputes libres en théologie au niveau des écoles sans précipiter les interventions de l'autorité ecclésiastique⁹³. D'autant plus qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible, à la fonction prophétique d'apporter sa contribution à la construction du Corps du Christ si elle se sent épiée continuellement par Rome, surtout quand il s'agit de questions que Rome tient à cœur, telles, à l'époque de Newman, les États papaux et l'infaillibilité papale⁹⁴. Pourtant et presque simultanément, Newman défendra, face à E.B. Pusey, le «principe», c'est-à-dire

89. *Ibid.*, *Apo* p. 251 [427-428]; p. 258 [437]; *LD* xix, p. 523; xx, p. 331, 376. Cf. KER, *JHNB* p. 599, 516. Newman parle de la «*pietas fidei*» — la piété filiale — dans *Diff* ii, «Letter to the Duke of Norfolk», IX, 12, p. 338-339 [374-375]; concl., p. 345-347 [384-385]. Quant à l'abus de pouvoir de la part de membres de la curie, cf. *LD* xxiii, p. 193; KER, *JHNB*, p. 607.

90. NEWMAN, John Henry, *LD* xx, p. 378-379; *Diff* i, lect. X, 8; et *LD* xxv, p. 430.

91. Ces défauts sont énumérés dans: NEWMAN, *VM* i, Pref, ii, 4, p. xl-xli [310-311].

92. NEWMAN, *LD* xix, p. 450.

93. *Ibid.*, *LD* xx, p. 391-392; 425-426; 445-448; *Apo* 267-268 [448-450]. Cf. KER *JHNB*, p. 498, 518-524; 541.

94. NEWMAN, *TP* ii, p. 111-112; *LD* XXII, p. 167, 214-216; cf. KER *JHNB*, p. 589. Newman déplorait le fait que, sous les menaces de Garibaldi, Rome se refermait sur elle-même, *LD* xxii, p. 314-315; cf. KER, *JHNB*, p. 596.

une réalité faisant partie de l'essence de l'Église, de la juridiction illimitée et «despotique» du pape, pouvoir, il est vrai, qu'il qualifie d'abstrait plutôt que pratique, et qui n'a pas été parfaitement délimité par un concile; pouvoir ayant pour fin et raison d'être l'«unité» du christianisme⁹⁵. Dans les légitimes exigences concrètes de l'unité, la théologie ne peut que céder le pas, comme par exemple dans les cas de la reconnaissance du baptême et des ordinations célébrées par les hérétiques selon les rites de la Grande Église; l'élargissement de la pratique pénitentielle et autres changements dans les actes et les moyens sacramentels; etc.⁹⁶ Écoutons Newman:

Une telle manière de résoudre un point précis de théologie n'est compréhensible que pour le motif exposé ci-dessus, qu'une conclusion quasi-doctrinale quelconque peut être funeste à la constitution et par suite à l'essence de l'Église, au point d'infirmier «*ipso facto*» les principes sur lesquels elle repose. Il est en effet inconcevable que son Seigneur et Créateur ait voulu que l'action de l'une de ces fonctions cause la destruction d'une autre. Il a donc voulu dans ce cas qu'un point de théologie fut précisé d'après son opportunité «*expediency*» relativement à la catholicité de l'Église et à l'édification de son peuple, par la logique des faits qui parfois foule aux pieds toutes les lois positives et toutes les autorités, et qui atteint dans sa puissance effective, jusqu'aux frontières des vérités immuables de la religion, de la morale et de la théologie⁹⁷.

D'autre part, la reconnaissance de la tâche essentielle exercée par les pasteurs ne justifie aucunement les abus,

95. NEWMAN, *LD* xxiii, p. 98-100; 105-107; *Dev* IV,iii,8, p. 154-155 [201-202]; VI,ii,13-15, p. 265-268 [323-327].

96. NEWMAN, *VM* i, Pref. 27-34. p. lxxxiii-xciii [336-343]; *Dev* VIII,ii,11, p. 379-380 [455-456].

97. NEWMAN, *VM* i, Pref. 30, p. lxxxvi [338]: «[...] by the logic of facts, which at times overrides all positive laws and prerogatives, and reaches in its effective force to the very frontiers of immutable truths in religion, ethics and theology.»

tels la création d'une atmosphère de règne de terreur dans l'Église, atmosphère maintenue par des dénonciations secrètes encouragées par Rome, des délibérations de tribunaux secrets, la diffamation, etc.⁹⁸ L'unité n'est pas servie par de telles méthodes, pas plus que par un effort d'uniformisation de la liturgie et de la pensée qui ne tient pas compte de la richesse inestimable qu'apporte chaque église locale à la catholicité de l'Église de Dieu sur terre⁹⁹.

Bien entendu, dans les domaines où aucune définition «ex cathedra» n'est intervenue, il est loisible de former son propre jugement — le jugement privé a donc sa place même dans l'Église catholique romaine. Un tel jugement n'a pas à assumer les allures d'un absolu, mais devrait respecter la maxime traditionnelle dans l'Église presque depuis Irénée de Lyon: «Unité ès choses nécessaires, liberté dans les douteuses, en toutes choses la charité.»¹⁰⁰

D'après tout ce que nous venons de voir, il semble plus qu'évident que la tâche théologique en est une de persévérance dans un travail lent et patient, visant l'avenir, sachant attendre le bon moment¹⁰¹, soutenue par la

98. NEWMAN, *LD* xxiii, p. 187, 193; cf. KER, *JHNB*, p. 606.

99. NEWMAN, *VM* i, Pref, 26, p. lxxxii [335-336]; *Apo*, p. 268 [450-451]; *Diff* i, ii, «Letter to E.B. Pusey», ii, 5, p. 18-24 [28-33]; cf. KER, *JHNB*, p. 531, 582.

100. «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas», maxime citée dans NEWMAN, *LD* xxiii, p. 189-190; comp. *Prepos* VII, p. 292-293; *Diff* i, lect. X, p. 296-329: «Differences among Catholics no Prejudice to the Unity of the Church»; traduction française: *Conférences prêchées à l'Oratoire de Londres*, traduites par Jules Gondon, Paris, Sagnier et Bray, 1851. Pour l'histoire de cette maxime, cf. Yves CONGAR, *Diversités et communion*, (Cogitatio Fidei 112), Paris: Cerf, 1982, p. 53-54, 156-158 et n. 4.

101. NEWMAN, *LD* xix, p. 179-180; xxx, p. 359; xxxi, p. 222; *Apo*, p. 259-260 [437-439]; cf. KER, *JHNB*, p. 553-554, 735, 744.

confiance que la vérité saura faire son chemin et triompher un jour¹⁰².

4. Conclusion

Newman se veut non pas un «théologien» mais un «controversiste». De fait, ses écrits sont ponctuels, circonstanciés, des réponses à des défis rencontrés tout au long de sa carrière, plutôt que des traités systématiques d'un domaine ou l'autre de la théologie. D'où découle le manque évident de synthèse bien nuancée et équilibrée. Newman nous livre le plus souvent ses considérations à l'emporte-pièce, n'envisageant qu'un aspect de la question apparemment sans considération des autres. Mais, à notre étonnement, voilà que, quelques pages plus loin, ou dans un autre écrit, il aborde l'aspect complémentaire de la même question sans crier gare. On a l'impression qu'il nous présente un paysage par l'intermédiaire d'instantanés successifs qu'il faut rassembler avant que n'émerge une vue d'ensemble.

Ainsi, dans un premier temps, Newman affirme que la fonction prophétique, représentée par la théologie, est «commensurable» à la Révélation. Par conséquent, elle est revêtue d'une juridiction presque absolue sur les fonctions sacerdotale et royale. Mais bientôt, on se rend compte que la fonction prophétique n'est pas l'apanage exclusif de la théologie puisqu'elle doit la partager avec au moins le magistère pastoral et même avec le «sensus fidelium», quoique le premier repose sur le principe de l'opportunité et le dernier sur la piété, contrairement à la théologie qui utilise la logique formelle.

À vrai dire, il n'y a rien d'étonnant là-dedans puisque, selon Newman, la Révélation nous est transmise par le Christ, dans l'Esprit, par les moyens que sont l'Écriture

102. NEWMAN, *LD* xix, p. 154; xxvi, p. 294; KER, *JHNB*, p. 203, 285, 362, 675.

interprétée mystiquement, la prédication, la liturgie et les ordonnances de l'Église. Par conséquent, ce n'est pas seulement la raison technique ou logique du croyant qui se « mesure » à la Révélation, mais aussi la vie dévote, la prédication pastorale, le magistère pastoral ainsi que la gérance du peuple de Dieu et cela, bien entendu, à des degrés divers.

Notons également que le développement de la doctrine chrétienne, à laquelle les trois fonctions collaborent toutes à leur façon, doit être reçu (*receptio*) par les fidèles du Christ conformément à la contribution que fournit chaque fonction¹⁰³.

Dans un tel contexte, il ressort avec évidence que la fonction prophétique / théologique est « délimitée », « encadrée », « définie », mais aussi « soutenue », « inspirée », « protégée » et « propulsée » par les deux autres fonctions. Aucune des fonctions ne peut vivre et s'épanouir sans la collaboration active et continue des deux autres. Dans les faits, les tensions entre elles sont inévitables — leur composition ainsi que l'histoire de l'Église sont là pour en faire les preuves. Mais il s'agit de tensions saines, nécessaires, productives puisque — oserons-nous le dire — « *de jure divino* ». Vouloir éviter à tout prix ces tensions serait l'équivalent de vouloir enrayer totalement la tension artérielle dans un corps humain : la mort s'ensuivrait de peu. L'idéal est de maintenir une tension normale qui facilite et promeut la vie et l'épanouissement.

Mais puisque le don de l'« impeccabilité » n'a été donné à aucun membre de l'Église ni à aucune fonction

103. *Ibid.*, Ft2LD xxiv, p. 354-355 : comme une réalisation de l'axiome : *securus iudicat orbis terrarum*. Cf. KER, *JHNB*, p. 634. Newman s'est étendu assez longuement sur la question de la « réception » dans, *Diff* ii, « Letter to the Duke of Norfolk », VIII, p. 302-307 [330-337]; Postscript, p. 372-375 [417-419]; *Diff* ii, « Lettre à E.B. Pusey », p. 107 [161].

dans l'Église, il est compréhensible que les adeptes d'une ou l'autre fonction essaient de la faire passer pour la seule importante, celle qui, d'autre part, doit «dominer» sur les autres. Rien de plus commode quand on a un tel projet en tête que de faire découler les deux autres fonctions de celle qu'on prône¹⁰⁴. Newman semblait agir de la sorte dans le cas de la fonction prophétique, mais avec assez d'ambiguïté pour éviter le piège du jeu de puissance. Par ailleurs, nous en rencontrons d'autres qui affirment que tout découle de la fonction royale¹⁰⁵, mais encore ici avec peu de fondement biblique et traditionnel. La littérature paulinienne, par exemple, affirme à trois reprises que tout don / charisme vient de Dieu, du Fils et de l'Esprit Saint, *I Co* 12:4-7, 11, 29; *Rm* 12:3; *Ep* 4: 7, 11, 16; comp. *I P* 4: 10-11, 5:2-4; *Ac* 20:28.

L'avantage du recours au *theologoumenon* de la triple fonction comme fondement d'une ecclésiologie est de faire ressortir cette vérité de base que toute fonction s'enracine profondément dans le baptême / confirmation¹⁰⁶. Il est donc normal d'affirmer que, comme le fidèle du Christ laïc reçoit son mandat apostolique directement du Seigneur lors de sa participation aux sacrements de l'initiation¹⁰⁷, ainsi la fonction prophétique, qui est repré-

104. C'est du «Pseudo-Denys l'Aréopagite» *redivivus* dont l'influence néfaste en ecclésiologie est loin d'être extirpée. Pour son influence en ecclésiologie, cf. Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes d'un cursus clérical*, (Théologie historique 40), Paris, Beauchesne, 1977, p. 172-189; comp. Thomas R. POTVIN, «À propos d'une synthèse dogmatique», dans *Science et Esprit* 34/3 (1987), p. 374-388 (386).

105. Cf. Congrégation de la doctrine et de la foi, «Vocation ecclésiastique du théologien», dans *Documentation catholique* 87 (1990) no. 22, p. 697.

106. Thomas R. POTVIN, «Le baptême comme enracinement dans la triple fonction du Christ», p. 142-146.

107. Vatican II, *Décret sur l'apostolat des laïcs*, «*Apostolicam actuositatem*», 3,1.

sentée par la théologie, s'enracine également dans les sacrements de l'initiation, et ne requiert, pour que le détenteur puisse l'exercer, que l'acquisition d'une compétence reconnue par l'École et éventuellement par les Pasteurs, le mandat venant toujours directement du Seigneur.

Il est évident que les pasteurs participent également à la fonction prophétique du Christ. Cette participation ne repose pas uniquement sur les sacrements d'initiation, mais également sur le sacrement de l'Ordre¹⁰⁸. Le discours prophétique des pasteurs ne revêt pas la «technicité» de celui du théologien, car il utilise le moyen qu'est l'«opportunisme — *expedience*» en vue de la préservation et de la promotion de l'«unité» du Corps du Christ. Quand, d'autre part, un pasteur agit, sur la base de son baptême / confirmation, en tant que docteur privé, son autorité, comme celle des théologiens en général, découle de sa compétence dans la matière qu'il traite, c'est-à-dire de sa maîtrise de la «technique» théologique.

Les baptisés / confirmés participent aussi, par le biais du *consensus fidelium*, à la fonction prophétique du Christ. Dans la pensée de Newman, cette participation se nourrit de la piété, de la foi vivante, et se traduit selon les cinq caractéristiques que nous avons citées plus haut en note. Nous avons également vu qu'on peut même affirmer que le peuple de Dieu dans son ensemble, exerce, par la «réception», une certaine juridiction sur les théologiens et les pasteurs.

Devant ce vaste panorama de juridictions des différentes fonctions, le commun des mortels pourrait bien se demander où donner de la tête. Une chose apparaît évi-

108. VATICAN II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, «*Presbyterorum ordinis*», 2; *Constitution dogmatique sur l'Église*, «*Lumen Gentium*», 10,3; 21; 62,2.

dente: une herméneutique sérieuse de la réflexion, de la dévotion et de la gérance de l'Église s'impose tout au long de son histoire. On peut même formuler l'hypothèse qu'une herméneutique du soupçon aurait un rôle important à jouer dans une telle démarche dans le but de prévenir la «dureté logique» du théologien, le «conservatisme» et/ou la «superstition» du fidèle du Christ et la «tyrannie» du pasteur.

Enfin, il faut admettre que John Henry Newman ne nous fournit pas toutes les réponses à ce problème ancien des relations entre les théologiens et les pasteurs. En revanche, il nous semble qu'il nous offre de bonnes pistes de recherche à explorer. Il se peut que son apport principal à cette question particulière réside dans son enseignement au sujet de l'interdépendance essentielle et fonctionnelle qui relie les fonctions sacerdotale, prophétique et royale dans l'Église de Dieu. De plus, nous nous croyons fidèle à l'esprit et même à la lettre de Newman en affirmant que les fonctions doivent se soumettre les unes aux autres, cf. *Ep* 5:21; *Ph* 2:3, et qu'elles n'ont d'autre but que de servir d'instrument de la vie que Dieu désire nous accorder en abondance.

La liberté du théologien au sein d'une Église qui ne cesse d'apprendre

Marcel Lefebvre

La question de la liberté du théologien continue de susciter un nombre impressionnant d'articles, comme on peut facilement le constater en parcourant la bibliographie non exhaustive présentée en annexe du présent exposé. Un certain nombre d'auteurs abordent le problème de la liberté du théologien dans le cadre particulier de la liberté de l'enseignement universitaire; c'est le cas, notamment, de William Byron et d'Avery Dulles. De son côté, Norbert Greinacher situe son étude dans la perspective beaucoup plus générale des droits de l'homme.

Cependant, la majorité des auteurs consultés et auxquels réfère notre bibliographie envisagent la liberté du théologien dans le cadre intra-ecclésial de l'articulation entre Magistère et théologie. John Thiel évoque des charismes possiblement conflictuels du Magistère, d'une part, et des théologiens, d'autre part; il suggère que certaines formes de contrôle par le Magistère risquent de nier ou de restreindre la juste créativité théologique. Bernard Sesboüé, de son côté, examine les formes de collaboration Magistère-théologiens à travers toute l'histoire de l'Église (époque patristique, Moyen Âge, temps modernes et XX^e siècle); il dégage les éléments de continuité et de

rupture qui caractérisent l'époque contemporaine. C'est également au niveau de l'histoire que se situe Albert Descamps; il se limite cependant à nous présenter une analyse très subtile de l'évolution du lien théologie-Magistère avant et après le Concile Vatican II. Joseph Doré tâche de situer la vraie liberté du théologien entre le dogmatisme et le scientisme; il précise, bien entendu, le sens de ces deux écueils opposés. André Naud choisit un angle de vision différent: celui du statut paradoxal du théologien, tiraillé par des exigences contradictoires. Richard McCormick développe une analyse très serrée des textes sur lesquels on fonde habituellement la compétence respective du Magistère et des théologiens; il souhaite qu'on réussisse à dépasser certains affrontements qui desservent l'Église.

Enfin, on pourrait situer dans une classe à part trois autres auteurs. Joseph Ratzinger propose un plaidoyer pour une forme de relation théologie-Magistère qui puisse être garante d'une voix libératrice ou prophétique de la théologie dans le monde; il prend appui sur le fait historique du courage d'une certaine théologie qui s'opposa au nazisme. Michel Schooyans privilégie l'angle particulier de la théologie de la libération. Fernand Dumont disserte de la liberté du théologien à partir de son statut de titulaire d'une autorité qui lui est propre et de responsable d'un certain savoir de l'expérience chrétienne.

Il n'est pas question de mettre en cause la valeur particulière de ces travaux et des nombreuses études qu'on aurait pu ajouter à cette liste incomplète. J'ai cru utile, cependant, de faire connaître aux collègues de notre Congrès une étude assez récente qui m'a semblé jeter un éclairage neuf sur cette question; il s'agit d'un texte de Frederick E. Crowe, «The Church as Learner: Two Crisis, One Kairos», dans *Appropriating the Lonergan Idea*, Washington, The Catholic University of America Press, 1989, p. 370-384. Il est probable que ni le titre du volume ni le titre de cette contribution du Professeur Crowe

n'aient laissé soupçonner qu'on y traitait de la liberté du théologien.

Mon exposé se déroulera en trois temps:

1. Présentation de la thèse de Frederick E. Crowe.
2. Raison majeure de l'intérêt de cette thèse.
3. Pertinence de la thèse en regard de l'Instruction romaine.

1. Présentation de la thèse de Frederick E. Crowe

Le Professeur Frederick Crowe propose ici une thèse qui prend paradoxalement le contre-pied du langage commun: il affirme que l'Église dite enseignante est d'abord une Église qui doit apprendre; il y a, prétend-il, une priorité de l'Église qui apprend par rapport à l'Église qui enseigne.

Si la priorité de l'apprentissage par rapport à la capacité d'enseigner semble un lieu commun, il n'en reste pas moins que les esprits teintés de fondamentalisme prétendront toutefois que, pour les religions révélées, c'est l'enseignement qui est prioritaire. On concédera que les chrétiens, comme individus, sont des «apprenants», mais que, pour l'ensemble de l'Église et pour le Magistère comme médiateur, l'Église est prioritairement enseignante: elle dévoile les sources de notre foi, c'est-à-dire l'Écriture.

Pourtant, le Magistère, les Conciles, les professions de foi, l'Écriture elle-même ont bien dû apprendre avant de pouvoir enseigner! «Car apprendre signifie tout bonnement poser des questions sur des sujets où on est ignorant; se former une idée d'une réponse possible et même plusieurs idées de plusieurs réponses possibles; évaluer le pour et le contre de plusieurs hypothèses explicatives; finalement, en arriver à une décision et être capable de dire qu'on a appris quelque chose.» (p. 371) En ce sens, la tradition, l'Écriture, les Conciles, le Magistère ont dû apprendre avant d'enseigner. Ainsi, «il y a une absolue

priorité de l'apprentissage sur l'enseignement dans l'Église, même par rapport aux sources, divinement créées et divinement données de notre foi» (*Ibid.*).

En conséquence, il est inadéquat de parler d'une Église où il y a une division des fonctions, fonction d'enseignement et fonction d'apprentissage ou d'accueil de l'enseignement. «Les deux fonctions appartiennent à l'ensemble de l'Église, de sorte que toute l'Église doit apprendre avant d'enseigner.» (p. 372) Cela est vrai de Pierre en regard de sa vision qui lui a permis de proclamer la liberté des disciples de Jésus en relation avec la loi mosaïque; cela est vrai de Paul dont la doctrine a évolué; cela est vrai de Jésus lui-même qui a grandi en sagesse et en âge.

«Nous appartenons certes à une Église qui apprend et notre Église enseignée a eu un fondateur qui a lui-même appris.» (p. 373) Il n'y a pas de honte à cela, puisque l'apprentissage fait partie des démarches normales de la connaissance. Mais, à force d'insister sur les dimensions de la tâche d'enseignement, nous en sommes presque venus à oublier que la dimension d'apprentissage constituait elle aussi un problème d'Église. Une telle atrophie doit être corrigée avec le temps!

Mais cela étant dit, il faut pousser plus loin le questionnement: «Qu'est-ce qu'une démarche d'apprentissage? Pour quelle raison l'Église a-t-elle besoin d'apprendre? Comment rattacher l'acquisition d'un nouveau savoir à celui que nous avons déjà reçu comme transmis et accepté d'avance?» (p. 374)

L'auteur considère que la meilleure méthode pour répondre à ces diverses questions est peut-être de s'interroger sur ce qui se passe présentement dans les relations Église-monde-théologie. Globalement, on est en mesure de distinguer deux crises distinctes dans les temps modernes; l'une et l'autre sont rattachées à des expériences d'apprentissage et, de manière plus spécifique, à notre réticence à apprendre: la crise du *savoir scientifique*

(scholarship) qui a commencé au milieu du siècle dernier, qui fait surface au moment du concile et qui est loin d'être résolue. Or ces deux crises correspondent aux deux phases du travail théologique d'après la méthode de Lonergan: phase médiatisante (cf. crise du savoir scientifique) et phase médiatisée (cf. crise de la mise à jour).

A — La crise du savoir scientifique

Alors que l'Église catholique était à l'avant-garde de l'effort intellectuel dans les universités du Moyen Âge qu'elle avait elle-même mises sur pied, elle se trouve aujourd'hui déclassée dans le monde universitaire. Autrefois, l'Église formait des chercheurs à l'esprit rigoureux dans les grandes disciplines, mais, avec le temps, les chercheurs rigoureux ont dû continuer hors des cadres de l'institution (e.g. Richard Simon, Leopold von Ranke, John Henry Newman). Richard Simon, par exemple, s'est heurté à l'idée tenace que discuter de l'authenticité mosaïque du Pentateuque risquait d'ébranler la foi! Il ne s'agissait pourtant que de remettre en cause une affirmation traditionnelle mais non contrôlée.

La difficulté est venue du fait que des présupposés non contrôlés étaient alors tissés de manière presque inextricable avec des croyances et que l'esprit de rigueur scientifique était lui-même rattaché profondément à une culture chrétienne; dans ce contexte, mettre en cause l'authenticité mosaïque du Pentateuque semblait une attaque de la foi à sa source même. «La crise du savoir scientifique ne sera jamais complètement dépassée, aussi longtemps que nous n'aurons pas une notion précise de ce qu'est le savoir scientifique, aussi longtemps que nous ne serons pas en mesure de rattacher ce savoir scientifique aux bases mêmes de notre foi ou de le distinguer des doctrines, de la théologie systématique et de la transmission de la foi.» (p. 377)

Or, toujours d'après Crowe, Lonergan a eu le mérite de bien camper ces problèmes dans sa proposition d'une

méthode de la théologie où la première phase traite précisément des disciplines du savoir scientifique. Il parle de recherche des données, d'interprétation et d'histoire comme des démarches intégrantes qu'on appelait autrefois théologie positive. (L'auteur détaille ici les quatre fonctions de ce que Lonergan appelle la phase médiatisante de la théologie.) L'ensemble de cette démarche permet de saisir le développement historique d'une doctrine et d'écarter les pseudo-problèmes d'apparentes contradictions entre les sources mêmes de la foi et leurs expressions à travers les âges.

B — La crise de l'Aggiornamento (mise à jour)

«Le temps vient pourtant où les chercheurs, s'ils sont aussi des croyants, doivent se lever et s'affirmer, passer d'un langage emprunté à un discours plus personnel, déclarer ce qu'ils tiennent eux-mêmes pour vrai.» (p. 378) La responsabilité du chercheur ne s'arrête pas à répéter fidèlement les sources de la foi; il doit développer ce dépôt qu'il a reçu du Maître (cf. parabole des pièces de monnaie laissées à des serviteurs). C'est tout le problème de la mise à jour, dont Jean XXIII a voulu se faire l'artisan.

Cette nouvelle étape est mise en lumière par ce que Lonergan appelle la phase médiatisée de la théologie; la théologie doit ainsi servir de lien entre une religion et une culture. «Nous n'en sommes plus à nous demander ce que Marc, Luc ou le Concile de Nicée a dit... Nous nous questionnons plutôt sur l'expression renouvelée de la foi qui est requise pour parler à nos contemporains.» (p. 380) (L'auteur détaille ici les quatre fonctions constituantes de la phase médiatisée: explication des fondements, établissement des doctrines, systématisation et communication.)

Ce qui est sous-jacent à cette deuxième étape, ce n'est pas que la vérité change de couleur comme le caméléon, mais que, même si les réalités les plus profondes demeurent, la perception que nous en avons est sujette à changements. La mise à jour va donc nous permettre de

purifier la tradition (cf. le baptême pour les morts); de faire l'examen attentif et rigoureux de certains présupposés de la doctrine (cf. les bases de l'attribution du Pentateuque à Moïse); de renverser des courants qui semblaient orienter une doctrine vers sa reconnaissance comme dogme (cf. l'attente imminente du Retour du Christ); de lever les obstacles ou les excroissances philosophiques rattachées à une croyance authentique, même si ces éléments ne font pas partie la substance du dogme (cf. les catégories aristotéliennes et médiévales incorporées aux définitions conciliaires). «L'Église marche à travers l'histoire entendant un tintamarre intérieur qui s'accroît, s'arrêtant ici ou là pour définir une vérité, sans être toujours en mesure de présenter sur demande une déclaration sur ce qui appartient de manière précise à l'élément de vérité et ce qui tient du fatras qui l'entoure.» (p. 382)

Conclusion: un seul *Kairos*

Il y a urgence à s'attaquer à la mise à jour. «Cela prendra du temps aux théologiens pour repenser la spécialité qui est la leur; cela prendra du temps en l'Église pour reformuler la foi après la nouvelle période-charnière dans laquelle nous vivons.» (p. 384) Il s'agit toujours de ne pas dissocier fidélité et créativité.

Voilà donc, dans les grandes lignes, l'essentiel de la présentation du Professeur Crowe. Ayant eu personnellement l'occasion d'analyser récemment le volume magistral de Bernard Lonergan sur la méthode en théologie, je puis dire que la référence faite dans cet article est tout à fait justifiée et particulièrement éclairante. Mais ce n'est pas mon but, dans cet exposé, de me pencher sur la cohérence et la justesse des interprétations ou explications du Professeur Crowe. Mon intention est plutôt de considérer l'éclairage neuf que peut apporter la thèse de l'auteur à une meilleure compréhension de ce qui constitue la liberté du théologien.

2. Raison majeure de l'intérêt de cette thèse

La force et l'originalité de la perspective du disciple de Bernard Lonergan me semblent devoir être rattachées au fait qu'il enracine aussi bien l'autorité du Magistère que la liberté du théologien dans le même terreau, celui de l'écoute de la foi. On dira peut-être qu'il n'y a là rien de neuf, mais je me permets de diverger d'opinion avec mon éventuel objecteur. En effet, les mises en cause d'une plus ou moins grande liberté du théologien dans l'Église s'expliquent habituellement par un présupposé, conscient ou inconscient, qui nie implicitement cet enracinement de tous les disciples dans la foi, quel que soit leur statut ecclésial. Or d'après ce que nous venons de lire, l'autorité de la parole de tout croyant lui vient d'abord de son écoute attentive d'une Parole qui le dépassera toujours et que le temps peut lui permettre de mieux saisir.

L'assistance de l'Esprit promise par Dieu à son Église ne vient pas nier mais plutôt confirmer un tel enracinement dans la foi qui caractérise tous les baptisés. Aucun baptisé ne se trouve dispensé de la foi, avec le clair-obscur qu'elle comporte, sous prétexte qu'il serait habité par l'Esprit; c'est au contraire dans un discernement de foi qu'il pourra faire le tri entre ce qui vient vraiment de l'Esprit et ce qui le rattache plutôt à son imagination capricieuse ou à sa peur malade du changement.

L'assistance spéciale de l'Esprit dont jouit le Magistère de l'Église ne constitue pas une nouvelle révélation qui s'ajouterait discrètement et secrètement à la Parole de Dieu qui s'est exprimée de manière bien caractérisée pendant les dix-huit siècles de l'Ancien Testament et pendant les cent premières années du Nouveau Testament. L'expression privilégiée de cette Parole à laquelle ont accès tous les membres de l'Église, quel que soit leur statut, c'est l'écriture.

Il est arrivé souvent, au cours de l'histoire de l'Église, qu'on ait mal lu ou mal compris cette Écriture sainte. Certaines incompréhensions ont occasionné des durcissements pénibles qui ont amené des schismes regrettables comme celui d'Orient, dix siècles après le passage de Jésus sur la terre, ou celui d'Occident, cinq siècles plus tard. Le rôle de vigilance de l'Église a dû alors s'exercer pour empêcher que l'ensemble des baptisés ne s'engage sur une voie qui trahissait des données importantes de la foi commune.

Il est arrivé aussi très souvent que des saints, comme Catherine de Sienne, ou des théologiens, comme le Père Lagrange, mettent en cause une certaine manière de comprendre la foi qu'avaient adoptée les responsables du Magistère de l'Église de leur temps. On a d'abord protesté en évoquant l'assistance de l'Esprit et en tâchant d'imposer l'obéissance; puis, le questionnement a fait son chemin et on a finalement admis qu'on avait indûment assimilé une position particulière qui jouissait d'une certaine tradition à une position de foi.

L'assistance de l'Esprit à son Église ne transforme pas radicalement le régime dans lequel nous continuons de vivre en regard des choses du Seigneur: un régime de foi. Le charisme particulier dont jouissent les responsables de l'orientation de l'Église du Christ ne les transporte en aucune façon dans un autre monde qui serait celui de l'évidence ou de la vision directe. Les responsables de l'Église, collégialement ou individuellement, sont soutenus dans leur foi pour éviter d'entraîner le Peuple de Dieu hors des chemins prévus par Dieu; c'est là le sens de l'indéfectibilité de l'Église.

Évêques et théologiens font partie de la même Église qui ne cesse d'apprendre et qui risque parfois d'être un peu lente à saisir; en effet, il a fallu des siècles pour apprendre que l'Écriture ne nous enseignait rien de spécifique en astronomie et pour réconcilier les expériences de Galilée avec l'inerrance de la Bible. Les charismes parti-

culiers des évêques et des théologiens sont complémentaires et devraient stimuler les uns et les autres à une plus grande docilité en regard d'une Parole qui les dépassera toujours et d'une histoire qu'il faudra toujours continuer de défricher pour y déceler les signes des temps.

Comme le mentionne à juste titre le Professeur Crowe, l'erreur majeure des derniers siècles a sans doute été cette croyance erronée qu'on pouvait diviser l'Église du Christ en deux portions: l'Église enseignante et l'Église enseignée, laissant entendre que certains n'avaient qu'à apprendre, tandis que d'autres n'avaient qu'à enseigner. Or il est faux que le pape et les évêques n'aient plus, à cause de leur statut ecclésial, à apprendre ce que l'Esprit continue de leur enseigner pour les faire grandir dans la foi. Il est faux également que tous les autres baptisés ne soient pas capables d'une parole autorisée qui ferait grandir d'autres baptisés dans la foi; les parents, au cœur de l'Église domestique, sont sûrement l'Église enseignante pour leurs enfants; les catéchètes professionnels, les théologiens, les membres de l'Action catholique, les agents de pastorale sont aussi, à leur niveau propre, des membres de l'Église enseignante ou missionnaire.

Évêques et théologiens se trouvent ainsi amenés à se situer ensemble comme des disciples et d'insatiables chercheurs de Dieu qui ont à articuler les fruits de leurs recherches respectives pour les communiquer au Peuple de Dieu. Mais les membres de ce Peuple de Dieu, même s'ils sont dépourvus des charismes propres aux évêques ou aux théologiens, ne se trouvent pas pour autant complètement démunis: ils vivent de la foi et se nourrissent de la Parole de Dieu et de l'expérience chrétienne qu'ils partagent de multiples façons.

3. Pertinence de la thèse en regard de l'Instruction romaine

L'approche proposée par Frederick Crowe s'avère aussi fort instructive comme éclairage d'une relecture de l'Ins-

truction publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le 24 mai 1990 et portant sur la vocation ecclésiale du théologien. De manière assez curieuse, on constate, à l'analyse attentive du texte de l'Instruction, que deux courants contradictoires s'y trouvent reflétés: le courant le plus visible est sans doute celui qui distingue radicalement les préposés de l'Église enseignante de l'ensemble des membres du Peuple de Dieu, qui forment l'Église enseignée; l'autre courant est cependant perceptible, quoique subtilement exprimé. Voyons cela de plus près.

A. Le courant classique d'un Magistère qui n'apprend pas

Dans sa ligne de fond, l'Instruction traduit la doctrine classique que mettait en question Frederick Crowe: les responsables du Magistère de l'Église ont la fonction d'enseigner et reçoivent l'assistance de l'Esprit pour s'acquitter de leur tâche de manière à ne pas égarer le Peuple de Dieu; on ignore ou on feint d'ignorer qu'ils doivent eux-mêmes apprendre, en les désignant tout simplement comme *Église enseignante*.

Les énoncés de la foi ne résultent pas d'une recherche purement individuelle et d'une libre critique de la Parole de Dieu, mais constituent un héritage ecclésial. Si on se sépare des Pasteurs qui veillent à maintenir vivante la tradition apostolique, c'est le lien avec le Christ qui se trouve irréparablement compromis (#38, 2^e paragraphe).

C'est vrai que les énoncés de la foi ne viennent pas d'une recherche purement individuelle et ne sont pas le fruit d'une libre critique de la Parole de Dieu. Les énoncés de la foi constituent un héritage ecclésial qu'aucun théologien ou aucun chrétien ne doit se permettre de mettre en cause. Nous avons là des affirmations indiscutables à l'intérieur de la famille des croyants.

Mais le texte laisse entendre implicitement que des théologiens catholiques justifieraient leur dissentiment en regard des énoncés de la foi en argumentant à partir du

devoir de suivre leur conscience droite. J'aimerais qu'on me renseigne sur de tels cas. Il me semble que ce qui arrive plutôt, c'est le cas de théologiens qui questionnent non pas les énoncés de la foi mais des affirmations magistérielles qui ne leur semblent pas ressortir de manière cohérente de la tradition apostolique. Leur geste de désaccord est beaucoup moins un défi lancé au Magistère qu'un effort sincère pour déceler les richesses de la foi chrétienne et «maintenir vivante la foi apostolique». À moins que le Magistère ne soit dispensé de continuer à approfondir le message de la foi, on voit mal pourquoi il se priverait de l'éclairage théologique pour continuer de scruter ce qui n'est pas enseignement irréformable. Cela nous amène à un autre passage de l'Instruction:

Ainsi le théologien aurait toute liberté pour mettre en doute ou refuser l'enseignement non infaillible du Magistère, notamment en matière de normes morales particulières, et, par cette opposition critique, il pourrait même contribuer au progrès de la doctrine (#33, dernière phrase).

On peut sans doute faire remarquer que le ton de ce texte sent fortement la polémique et qu'il prête des intentions que ne partagent pas un certain nombre ou même la majorité des théologiens qui expriment occasionnellement un désaccord. Mais ce n'est pas sur ce plan qu'il convient d'argumenter.

Regardons plutôt ce qui est en cause. Tout théologien catholique doit accueillir avec un préjugé favorable un enseignement magistériel, fût-il non infaillible. Plus cet enseignement se rapproche des vérités fondamentales de la foi catholique expressément et irrévocablement définies, plus il est présumé certain; il faudra des raisons objectives solides, appuyées sur d'autres certitudes de foi, pour s'en écarter ou suspendre son adhésion. Dans les cas où un enseignement magistériel, même tenu pendant quelques siècles, ne s'avère pas aussi intimement accroché à des vérités fondamentales de la foi catholique, des raisons objectives seront tout de même requises pour suspendre

son adhésion. La raison ultime pour suspendre son adhésion, ce n'est pas la fantaisie ou le caprice du théologien mais plutôt la conviction que l'Église, même dans son Magistère, ne cesse d'être une Église qui apprend: elle peut ainsi soumettre à révision des positions non définitives qu'elle a tenues. Le théologien sérieux ne pratique pas le désaccord sans raisons proportionnées.

Un tel désaccord ne pourrait être justifié s'il se fondait seulement sur le fait que la validité de l'enseignement donné n'est pas évidente, ou sur la persuasion que la position contraire est plus probable. De même, le jugement de la conscience subjective du théologien ne saurait suffire, car celle-ci ne constitue pas une instance autonome et exclusive pour juger de la vérité d'une doctrine (#28, 2^e paragraphe).

Le contexte de ce paragraphe indique explicitement qu'il s'agit d'enseignement magistériel non irréformable. Comment peut-on argumenter comme on le fait au deuxième paragraphe du numéro 28 et rejeter les deux justifications apportées, sinon parce que l'on estime que le Magistère, identifié à l'Église enseignante, ne peut plus apprendre rien de neuf ou que le Magistère, en vertu de l'assistance spéciale de l'Esprit, aurait des canaux spéciaux, secrets et exclusifs, qui lui permettraient un éclairage sur la foi inaccessible aux théologiens ou aux saints? De manière vraisemblable, le postulat sous-jacent à l'argumentation est le suivant: le Magistère de l'Église exerce seul la fonction de l'enseignement dans l'Église; il est la seule instance autorisée à exprimer de manière authentique la foi ecclésiale; il est la seule instance à assumer la fonction de clarification des doctrines de foi au cours des âges. Toutefois, on admet une possible influence de la théologie sur des développements doctrinaux. «Ses objections (du théologien) pourront alors contribuer à un tel progrès, en stimulant le Magistère à proposer l'enseignement de l'Église d'une manière plus approfondie et mieux

argumentée.» (#30, dernière phrase du premier paragraphe.)

Enfin, le postulat de l'identification exclusive du Magistère à la fonction d'enseignement apparaît dans toute sa raideur au moment où l'Instruction situe le théologien dans sa tâche propre de chercheur et de communicateur de la foi. Même si ces propos se situent dans la partie consacrée à la collaboration Magistère-Théologie, ils adoptent une perspective qui semble instrumentaliser le théologien.

La collaboration entre le théologien et le Magistère se réalise d'une manière spéciale quand le théologien reçoit la mission canonique ou le mandat d'enseigner. Elle devient alors, dans un certain sens, une participation à l'œuvre du Magistère auquel la rattache un lien juridique (#22, deux premières phrases).

À partir de ce moment, il (le théologien) est investi officiellement de la charge de présenter et d'illustrer dans toute son exactitude et son intégralité la doctrine de la foi (#22, 2^e paragraphe).

On peut à juste titre se questionner sur les responsabilités du théologien qui n'aurait pas reçu la mission canonique d'enseigner. N'aurait-il pas, lui aussi, le devoir de présenter la doctrine de la foi dans toute son exactitude et son intégralité?

L'insistance sur le mandat ou la mission canonique ne vient-elle pas affirmer indirectement l'exclusivité de droit de la mission d'enseigner confiée au Magistère qui s'identifie dans ce cas à l'Église enseignante. Ce Magistère autorise alors, dans des limites bien contrôlées, une certaine participation de sa tâche à des membres de l'Église enseignée, des théologiens dûment choisis.

Voici quelques-uns des textes de l'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien qui permettraient de classer ce document dans le courant classique d'un Magistère incapable d'apprendre, parce qu'il sait déjà tout. Mais l'Instruction comporte aussi maintes allusions qui

semblent permettre d'inscrire le document dans l'autre courant, celui que préconise Frederick Crowe.

B. Le courant évoqué par le Professeur Crowe

Ce courant, rappelons-le sommairement, suggère que l'Église dans son ensemble, habitée par l'Esprit du Seigneur, n'a jamais fini d'apprendre les mille et une prévenances de Dieu à l'endroit de l'humanité. Ce projet de Dieu sur l'humanité a été dévoilé progressivement pendant dix-huit siècles, à travers l'histoire d'un peuple choisi, mais il a bénéficié d'un dévoilement incomparable durant les trente années du passage de Jésus sur notre terre. Les gestes de Dieu qui jalonnent aussi bien l'histoire du peuple choisi que l'itinéraire de Jésus parmi nous sont autant de repères d'une Parole que Dieu nous a dite et qui doit continuer de nous guider sur la route de l'existence. Nous avons accès à ces repères notamment par ce qui a été consigné dans les Saintes Écritures, qui constituent la base même de notre foi.

Or, l'Instruction admet sans ambages le rôle décisif de la théologie dans la quête de la foi. «Le service de la doctrine, comportant la recherche croyante de l'intelligence de la foi qu'est la théologie, est donc une exigence à laquelle l'Église ne peut renoncer.» (#1, dernière phrase du paragraphe 2.) Le texte va même plus loin et il salue le rôle bénéfique de la théologie, non cependant sans laisser filtrer un peu d'amertume.

C'est ainsi qu'en notre siècle, en particulier lors de la préparation du Concile Vatican II et de sa mise en œuvre, la théologie a beaucoup contribué à une plus profonde «compréhension des réalités et des paroles transmises» (DV 8), mais a aussi connu et connaît encore des moments de crise et de tension (#1, dernière phrase du 3^e paragraphe).

Un peu plus loin, dans la première partie de l'Instruction, le texte évoque le visage d'une Église où la double

fonction d'apprentissage et d'enseignement semble vécue de manière différenciée par tout le Peuple de Dieu.

Ainsi devenons-nous, grâce à la nouvelle naissance et à l'onction dans l'Esprit, le Peuple de Dieu unique et nouveau qui, par les diverses vocations et charismes, a la mission de conserver et de transmettre le don de la vérité. En effet, l'Église toute entière doit [...] rendre témoignage à la vérité du Christ qui libère (#3, deux dernières phrases).

Le document appuie cette affirmation sur une citation tirée de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* [#12]: «L'ensemble des fidèles qui ont reçu l'onction du Saint Esprit ne peut pas errer dans la foi; il manifeste cette prérogative au moyen du sens surnaturel de la foi commun à tout le peuple [...]» (#4, dernière phrase).

Plus loin, dans la deuxième partie où l'on traite de la vocation du théologien, l'Instruction exprime sans restriction la contribution particulière du théologien à la mission d'enseignement: «La théologie offre donc sa contribution pour que la foi devienne communicable, pour que l'intelligence de ceux qui ne connaissent pas encore le Christ puisse rechercher et trouver la foi.» (#7, 2^e paragraphe, 1^{re} phrase.)

Deux passages évoquent ensuite de manière positive la réalité et les assises de la liberté caractéristique de la recherche théologique.

La liberté propre à la recherche théologique s'exerce à l'intérieur de la foi de l'Église (#11, 2^e paragraphe).

En théologie, cette liberté de recherche s'inscrit à l'intérieur d'un savoir rationnel dont l'objet est donné par la Révélation, transmise et interprétée dans l'Église sous l'autorité du Magistère, et reçu dans la foi (#12, 2^e paragraphe).

Dans la quatrième partie, l'Instruction exprime avec subtilité la complémentarité de la tâche d'enseignement du Magistère et de la théologie, mais elle ne va pas jusqu'à affirmer explicitement que le Magistère doit apprendre. Tout au plus le laisse-t-elle entendre dans des explications qui pourraient être plus claires.

Tout en ayant des charismes et des fonctions différentes, le Magistère vivant de l'Église et la théologie ont en définitive un même but: garder le Peuple de Dieu dans la vérité qui libère et en faire ainsi *la lumière des nations* (#21, première phrase).

Si la théologie et le Magistère sont de nature différente et ont des fonctions diverses qui ne peuvent être confondues, il s'agit pourtant de deux fonctions vitales dans l'Église, qui doivent se compénétrer et s'enrichir mutuellement pour le service du Peuple de Dieu (#40, 2^e paragraphe).

Conclusion

Le parcours que nous venons de réaliser nous a-t-il permis de voir un peu plus clair et de mieux préciser où se loge la liberté du théologien? Je crois que la contribution essentielle de la thèse du Professeur Crowe resitue le débat en nous recentrant sur ce qui nous unit plutôt que sur ce qui nous divise. Elle a le même genre d'effet réconciliateur qu'ont pu avoir les perspectives de l'abbé Paul Couturier pour la naissance de l'œcuménisme au sein de l'Église catholique.

En effet, il s'agit beaucoup moins de tracer les frontières discutables entre théologiens et Magistère comme interprètes authentiques, que de coordonner les efforts des uns et des autres pour une fidélité toujours plus grande à la tâche commune qui leur est confiée par le Seigneur: rendre compte de l'inépuisable projet d'amour de Dieu. Le rôle indispensable de gardien de la foi assumé par le Magistère ne peut soustraire ce dernier à la docilité à la Parole de Dieu. Le rôle indispensable de décrypteur de la foi exercé par le théologien doit garder celui qui l'exerce dans une complète obéissance au mystère qui le dépasse. Avec leurs charismes spécifiques, les théologiens et les préposés au Magistère continuent de scruter un mystère qui les dépasse et d'apprendre les uns des autres pour être en mesure d'enseigner au Peuple de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURGEOIS, Henri, «Une place pour la pensée théologique», dans *Études* 370 (1989), p. 647-655.
- BOYLE, John P., «The Natural Law and the Magisterium», dans *Proceedings of the Thirty-Fourth Annual Convention* (Juin 13-16, 1979), New York, Manhattan College, 1980, p. 189-210.
- BYRON, William, «A Catholic Reflection on Academic Freedom», dans *Origins* 18 (16 février, 1989), p. 597-604. — Traduction française dans *Documentation catholique* 86 (1989) p. 335-341.
- COTTIER, Georges, «La théologie désirable et périlleuse», dans *Nova et Vetera* 60 (1985), p. 161-184.
- CROWE, Frederick E., «The Church as Learner: Two Crises, One Kairos», dans *Appropriating the Lonergan Idea*, Washington, The Catholic University of America Press, 1989, p. 370-384.
- DESCAMPS, Albert, *Théologie et Magistère* (Coll. *Analecta lovaniensia biblica et orientalia* — série V, fasc. 19), Louvain, Eph. theol. lovanienses, 1976, p. 82-133.
- DORÉ, Joseph, «Responsabilités et tâches du théologien aujourd'hui», dans *La Foi et le Temps* XVIII (1988-1), p. 3-30.
- DORÉ, J. et DANET, H., «La théologie comme pédagogie», dans *Recherches de Science Religieuse* 75/4 (1987), p. 497-580.
- DULLES, Avery, «L'ecclésiastique catholique depuis Vatican II», dans *Concilium* 208 (1986), p. 13-25.
- DULLES, Avery, «Episcopal Conferences: Their Teaching Authority», dans *America* 162 (13 janvier, 1990), 7-9.
- DULLES, Avery, «The Teaching Mission of the Church and Academic Freedom», dans *America* 162 (21 avril, 1990), p. 397-402.
- DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie, essai sur la situation du théologien* (Coll. *Héritage et projet* #38), Montréal, Fides, 1987, 292 p.
- DUQUOC, Christian, «Magistère et historicité», dans *Lumière et Vie*, numéro spécial: *Fonction d'un Magistère dans l'Église* 180 (1986), p. 83-94.

- GREINACHER, Norbert, «Libérés pour être libres — Le problème des droits des chrétiens dans l'Église» (mai-juin 1990), p. 317-329.
- JOSSUA, Jean-Pierre, «La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l'un d'entre eux», dans *Archives de sciences sociales des religions* 62 (1986), p. 119-134.
- MARGERIE, Bertrand de, «Liberté civile et obligation éthique en matière religieuse», dans *Vie Spirituelle* 690 (mai-juin 1990), p. 355-371.
- MARGERIE, Bertrand de, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris, Cerf, 1988, 134 p.
- MCCORMICK, Richard A., «The Catholic Theologian and the Magisterium», dans *Défis présents et à venir de l'université catholique* — Actes du colloque international du centenaire de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Université Saint-Paul, 1990, p. 239-256.
- MONGILLO, Dalmazio, «La liberté spirituelle du théologien», dans *Vie Spirituelle* 689 (mars-avril 1990), p. 181-189.
- RATZINGER, Joseph, «L'Église et le théologien», dans *Documentation catholique* 83 (1986), p. 907-915.
- RATZINGER, Joseph, «Les sources de la morale. Évêques et théologiens face aux problèmes éthiques», dans *Revue catholique internationale Communio* IX, 6 (1984), p. 21-40.
- ROBERGE, R.-M., Jean RICHARD et R. LEMIEUX, «De la situation du théologien à la structure de la théologie. À propos d'un ouvrage récent», dans *Laval théologique et philosophique* 45 (1989), p. 131-151.
- ROY, Louis, «La contribution de Bernard Lonergan à la théologie contemporaine», dans *Sciences religieuses/Studies in religion* 14/4 (1985), p. 475-485.
- SCHOOYANS, Michel, *Théologie et libération* (Coll. Essais), Longueuil, Le préambule, 1987, 139 pages.
- SEBBOUÉ, Bernard, «La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie», dans *L'année canonique* 31 (1988) p. 55-94.
- THÉVENOT, Xavier, «Le théologien moraliste comme acteur du débat éthique», dans *Documentation catholique* 86 (1989), p. 329-343.

- THIEL, John E., «Theological Responsibility: Beyond the Classical Paradigm», dans *Theological Studies* 47 (1986), p. 573-598.
- THOMAS, Francis Gerard, «The Bishop in His Teaching Office and Those Who Assist Him», dans *Studia canonica* 21 (1987), p. 229-238.
- TILLARD, Jean-Marie, «Théologie et vie ecclésiale», dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, T.I., p. 161-182.
- Commission théologique internationale, «Magistère et théologie», dans *Documentation catholique* 73 (1976), p. 658-665.
- International Theological Commission, «On the Interpretation of Dogmas», dans *Origins* 20 (17 mai, 1990), p. 1-14.
- «Les théologiens et le Magistère» (dossier sur la déclaration de Cologne), dans *Documentation catholique* 86 (1989), p. 240-251.

Programme pour un discours différent

André Naud

On peut concevoir deux manières d'aborder l'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien. L'une consisterait à discerner ce qu'il y a de valable et ce qu'il y a de problématique dans ce document. C'est là un travail nécessaire que plusieurs ont déjà entrepris¹. L'autre consisterait à tenter de dire ce que pourrait contenir un discours plus satisfaisant. C'est la manière que j'ai choisie. D'où le titre que j'ai donné à ces réflexions: *programme pour un discours différent*. Pour la commodité de la comparaison, je suivrai essentiellement l'ordre des pensées qu'on trouve dans l'Instruction.

1. La vérité

Le discours différent qu'on peut imaginer s'ouvrirait lui aussi par une réflexion sur la vérité et sur la vérité chrétienne. Après tout, la théologie n'existe que parce qu'il y a au cœur des hommes une passion pour la vérité. Et le théologien n'existerait pas sans son adhésion, réfléchie mais ferme, à la vérité chrétienne. Passion pour la vérité

1. Voir par exemple Walter Pincipe, «Un document qui pose question» dans *L'Église canadienne*, sept. 1990, p. 465-468.

et volonté conséquente de servir la vérité chrétienne, telles sont bien les réalités motrices de toute existence théologique.

La vérité chrétienne serait présentée comme un don de Dieu infiniment précieux, mais dont l'accès reste souvent déroutant et toujours difficile. Son prix vient de l'authenticité de la parole qui l'exprime aussi bien que du caractère essentiel et vital de son contenu. La difficulté de son accès tient justement à l'objet dont elle traite, le mystère de Dieu lui-même et le mystère de l'homme, le second n'étant d'ailleurs pas moins grand pour nous que le premier. Elle vient encore du fait que cette vérité se montre mais aussi se cache dans des paroles humaines, historiquement situées et donc irrémédiablement conditionnées et limitées, qu'il faut scruter d'une manière neuve et réinterpréter à chaque époque et pour chaque vie, dont il faut constamment trouver le sens et les exigences pour des temps toujours nouveaux.

Cette parole d'ouverture serait donc à la fois rassurante et inquiétante. Elle éviterait de donner l'impression que la vérité et même la vérité chrétienne puissent jamais être possédées tout entières, d'une manière toute faite, une fois pour toutes, y compris dans le discours le plus officiel et le plus solennel de l'Église. Bref, l'ouverture montrerait dès le départ le respect qu'on a, dans l'Église, non seulement pour la vérité et pour la vérité chrétienne, mais pour elles telles qu'elles nous sont accessibles et telles qu'elles sont accessibles à l'Église. Cette introduction donnerait le ton du discours dont elle fournirait les premières notes. Tout le monde sentirait déjà, à la lire, que la foi chrétienne est un alliage subtil de certitudes forcément circonscrites mais néanmoins infiniment précieuses et de nombreuses et interminables interrogations. Le ton serait tantôt en majeur donc, et tantôt en mineur. Il illustrerait la confiance et la fierté, mais aussi la faiblesse et l'humilité de celui qui se réclame de la foi.

2. Un don de Dieu à l'Église

Notre autre discours trouverait opportun, lui aussi, de parler de la vérité chrétienne comme un don de Dieu à son peuple. Car il ne saurait être question de faire de la vérité chrétienne l'affaire ou la responsabilité des seuls théologiens, ou du seul Magistère épiscopal, ou même des deux ensemble.

Il évoquerait donc, et cela plus que du bout des lèvres, ce qu'on appelle le sens de la foi qu'on trouve chez les fidèles, les grâces et les lumières dont ceux-ci ne sont pas dépourvus, sans doute pour mener leur vie d'une façon autonome et responsable, mais aussi pour le profit de l'Église. Et il affirmerait son intention que ce qui serait dit en ce passage ne soit d'aucune manière contredit plus tard, ni explicitement ni implicitement, dans la suite et la logique du document. Pour dire le rôle des fidèles en regard de la vérité chrétienne, notre texte exploiterait tout ce que Vatican II a suggéré à cet égard et qui renouvelait passablement les formules et les vues assez étonnantes pour nous d'un Pie X affirmant que les laïcs n'ont pour toute fonction dans l'Église, troupeau docile, que de se laisser guider par leurs pasteurs².

Les rédacteurs de notre projet pousseraient l'audace jusqu'à citer à la lettre ce passage bien connu du saint pape. Dans leur esprit, ce petit acte public d'humilité magistérielle rappellerait à tous les fidèles, les théologiens et le Magistère lui-même qu'on doit avoir beaucoup de modestie dans l'Église, quand il est question de la vérité et même de la vérité chrétienne. Ce petit geste

2. «[...] Dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs.» Pie X, *Enc. Vehementer Nos* (11 février 1906), Actes de Pie X, Paris, t.II, p. 135. Texte latin dans A.S.S., t.39, 1906, p. 8-9.

étonnerait beaucoup l'Église, car il serait une première, mais il aurait la vertu d'un exorcisme et débarrasserait la communauté catholique de l'un de ses démons les plus tenaces. Par ailleurs, ce petit acte d'humilité préparerait bien les esprits à la manière dont on traiterait un peu plus loin du rôle du Magistère de l'Église. Malheureusement, les rédacteurs devraient se résigner à ce que ce court et éloquent passage soit censuré avant que leur document soit entériné.

Même court, ce développement sur la vérité chrétienne comme don de Dieu à son peuple comporterait quelques phrases sur les droits et les devoirs des chrétiens en regard de la vérité et en regard de la vérité chrétienne. Ce thème serait perçu comme assez nouveau dans l'Église et ne laisserait pas le lecteur indifférent, car le lecteur aime toujours trouver quelque nouveauté dans les textes qu'il se donne la peine de lire. Les droits et les devoirs des croyants en regard de la vérité chrétienne seraient présentés comme étroitement reliés et l'on prendrait soin de consacrer au traitement des droits à peu près le même espace qu'aux devoirs.

Les croyants ont le devoir de s'intéresser aux contenus de leur credo et de leur foi, aux questions que celle-ci suscite en eux, aux débats de leur Église. On ne peut accepter qu'ils se contentent d'être des réceptacles inertes. C'est pourquoi ils ont le droit d'être largement informés, d'avoir un accès largement ouvert à ce qui se dit et s'écrit autour des questions débattues. Les rédacteurs de notre document imaginaire trouveraient opportun d'aller jusqu'à dire ici qu'ils ont le droit à la théologie. Bref, ce passage montrerait que, pour les pasteurs d'aujourd'hui, les brebis de l'Église ont le droit et le devoir d'entretenir une saine inquiétude et curiosité quand il s'agit de la vérité qui leur tient à cœur.

3. La vocation du théologien

Notre discours différent en viendrait maintenant à la délicate tâche d'esquisser ce qu'est la vocation du théologien dans l'Église. Il le ferait d'une manière qui rende très clair que c'est là le centre et le cœur du document.

Il décrirait la tâche théologique en tenant compte de la variété des activités et des contributions de ceux qu'on appelle, en forçant souvent le sens étymologique du mot, des théologiens. Chacun le sait, les catégories trop générales sont la plupart du temps dangereuses. C'est vrai aussi quand il s'agit de la théologie. Le rôle de l'exégète, le rôle de celui qui veut dégager la «théologie des Écritures», le rôle de l'historien des dogmes, le rôle du moraliste, le rôle de celui qui étudie d'une façon particulière les rapports de la foi à la culture et de la culture à la foi, le rôle de celui qui s'adonne à la théologie pastorale ou encore à la théologie spirituelle, le rôle du théologien fondamentaliste, tous ces rôles sont, à bien des égards, fort différents et supposent des rapports différents au monde, à la culture, au peuple chrétien, aux divers savoirs... et aussi au Magistère. Notre discours manifesterait qu'il est conscient de tout cela, et du danger qu'il y aurait à vouloir ramener la théologie à une ou deux formules, fussent-elles séduisantes, brillantes ou même traditionnelles.

Certes, la théologie met toujours la foi aux prises avec l'intelligence et l'intelligence aux prises avec la foi. Mais de tant de manières et avec des objectifs tellement variés! Notre discours se méfierait donc de la problématique trop étroite qui consisterait à ramener la théologie à la recherche de la rationalité de la foi. Il préférerait une approche plus diversifiée et par là plus instructive. Dans cet esprit, il n'hésiterait pas, en particulier, comme l'a fait la Commission internationale de théologie en 1975, à parler du théologien comme étant, à l'instar des évêques et pour les mêmes motifs qu'eux, gardiens de la vérité et

de l'authenticité de la parole chrétienne dans l'Église³. Bien sûr, cette affirmation est de nature à corser davantage la dialectique des rapports entre le théologien et le Magistère, mais peut-on l'éviter? Cette année, qui est celle du centenaire de Newman, serait une excellente occasion pour évoquer sa pensée sur le rôle régulateur de la foi qui revient aussi à la théologie et donc aux théologiens⁴.

Notre discours différent hésiterait encore moins à parler de la fonction critique de la théologie. Bien au contraire, il reconnaîtrait que celle-ci est de l'essence même de la vocation du théologien. Bien sûr, cette fonction est inquiétante. Mais sans elle tout discours sur la théologie a quelque chose d'irréel. On pourrait même se demander: si l'on n'ose parler de la fonction critique de la théologie, parle-t-on encore de théologie? Pour bien montrer l'importance de la chose, notre document s'abstiendrait de faire des nuances subtiles entre l'exigence critique et l'esprit critique. Il affirmerait sans détours que la fonction critique de la théologie, menée d'une façon rigoureuse, responsable et parfois courageuse, est nécessaire à l'Église.

Notre discours présenterait la théologie comme un charisme particulier, au service de l'Église, un peu comme le fait l'Instruction. Il le ferait en évoquant la doctrine paulinienne des diverses fonctions et des divers charismes nécessaires au grand corps qu'est l'Église. Il trouverait dans les textes de Paul, surtout dans la première épître aux Corinthiens, matière à un peu d'éloquence sur ce sujet. «Si le corps entier était œil, où serait l'ouïe? Si tout était

3. Commission théologique internationale, «Magistère et théologie», dans *Textes et Documents-Essai sur la révolution*, (1969-1985), Cerf, p. 147.

4. Newman, Lettre à Lord Blackford (15 août 1870). Traduction française dans *Pensées sur l'Église*, trad. par A. Roucou-Barthélémy, Cerf, Paris, 1956, p. 115.

oreille, où serait l'odorat?» (12, 17) «L'œil ne peut dire à la main: "Je n'ai pas besoin de toi", — ni la tête aux pieds: "Je n'ai pas besoin de vous."» (17, 20) «Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement.» (12, 27-28)

Une fois ces textes rappelés, et d'autres encore peut-être, notre discours sera rendu plus hésitant à présenter l'activité théologique comme une «participation au Magistère épiscopal». À dire la vérité, il éviterait cette expression, pour toutes sortes de motifs ecclésiologiques, mais surtout parce que cette manière de dire les choses réduit trop la fonction du théologien à celle de l'évêque et vice versa, et parce que, paradoxalement, elle sert aussi mal la liberté du Magistère que celle du théologien. L'idée de participation occupe une grande place dans la théologie thomiste et même scolastique pour signifier surtout les rapports de l'homme à Dieu et de l'être fini à l'Infini. Son application aux rapports des théologiens aux évêques n'est pas aussi heureuse. On voit mal saint Paul dissertant sur le fait que l'activité de l'œil participe à celle de l'oreille, ou vice versa, ici encore, si l'on préfère. Notre discours différent se contenterait donc tout simplement de rappeler ce qu'il y a de semblable et ce qu'il y a de différent dans les deux vocations, même si tout cela a déjà été dit par la Commission internationale de théologie en 1975.

Notre discours différent parlerait des sciences auxiliaires de la théologie d'une manière qui tienne compte des réalités contemporaines et de l'émergence de nouveaux savoirs, comme le fait l'Instruction. Mais il tiendrait compte également de la nouvelle hiérarchie des savoirs et de leur relative importance, dans le monde d'aujourd'hui et dans le service de la recherche et de la pensée théologiques. Il éviterait donc de donner l'impres-

sion d'en être resté à la conception médiévale du «*philosophia ancilla teologiae*». Mais il ne dirait pas de mal de la philosophie dont le sort est présentement bien assez précaire et difficile.

Il aborderait avec beaucoup de doigté la question dite des deux magistères. Il prendrait acte, bien sûr, de l'évolution relativement récente du mot «magistère» que l'on n'utilise guère, désormais, que pour signifier l'enseignement des évêques et du pape⁵. Il ne craindrait pas d'accueillir la pensée traditionnelle au Moyen Âge à cet égard, qui distinguait deux grandes instances d'enseignement, l'enseignement des docteurs et celui des pasteurs. Cette distinction est inscrite, en effet, dans la nature des choses et fait partie des faits observables. Notre discours montrerait donc qu'il est conscient des ambiguïtés que peut recéler l'affirmation selon laquelle il n'existerait, dans l'Église, qu'un seul magistère *authentique*. Il n'hésiterait pas à oublier ce mot qui, comme il arrive à bien des mots, obscurcit la pensée plus qu'il ne l'éclaire. S'ils décidaient de le garder à cause de ses antécédents conciliaires, les rédacteurs auraient quelques mots du moins pour évoquer les difficultés de la traduction et les sens que ce mot ne saurait avoir. Ce petit effort plairait dans un texte qui veut dire l'importance de la vocation du théologien dans l'Église⁶.

Notre discours éviterait de trop distinguer deux catégories de théologiens, ceux qui ont le mandat d'enseigner «au nom de l'Église», comme il est dit au n. 22 de

5. Voir Y. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium», RSPTh 60 (1976) p. 85-97; «Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs», *Ibid.*, p. 99-112.

6. Sur le mot «Magistère authentique», voir Francis A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist Press, N.J., 1983, p. 26 ss., 44, 54 ss. Voir également André Naud, *Le magistère incertain*, Fides, Montréal 1987, p. 195 ss.

l'Instruction, et ceux qui n'ont pas ce mandat. Il tiendrait plutôt à souligner que les obligations de tous ceux qui s'adonnent à la théologie dans l'Église sont foncièrement identiques, y compris en matière d'orthodoxie, et bien sûr en matière de liberté. Sans s'appesantir sur la question de la mission canonique ou du mandat d'enseigner, qui constituent des aménagements dont on peut toujours discuter et qui pourraient varier, il insisterait sur l'absolue nécessité que le Magistère de l'Église soit le dernier juge de l'orthodoxie de l'enseignement qui se donne dans une faculté de théologie qui se réclame du nom de catholique⁷.

4. La mission du Magistère

Notre discours aurait quelques paragraphes sur le rôle et les prérogatives des pasteurs en matière d'enseignement religieux. Il demeurerait relativement bref sur ce sujet cependant, puisque les deux derniers conciles lui ont déjà accordé tant de place et d'une façon très autorisée. Il manifesterait par cette brièveté qu'il entretient l'intuition que le peu de crédibilité dont jouit aujourd'hui le Magistère tient moins au fait qu'il ne se réclamerait pas assez fortement ou pas assez souvent de l'autorité de Jésus-Christ qu'aux contenus et aux modalités de ses interventions.

Cette attitude de base trouverait une application immédiate au moment où notre discours aurait envie de réaffirmer la doctrine de l'infailibilité de l'Église, du pape, du Magistère ordinaire universel, de l'ensemble des fidèles à telles ou telles conditions. Abordant ce sujet, les

7. Cf. Avery DULLES, *A Church to Believe in. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad, N.Y., 1984, p. 121-123. Également: John P. BOYLE, «Church Teaching Authority in the 1983 Code», *The Jurist* 45 (1985) p. 136-170. Voir surtout la note historique sur la notion de mandat d'enseigner, p. 163-170.

rédacteurs de notre discours estimeraient en effet significatif que les résultats d'enquêtes montrent qu'à peine 25 % des catholiques américains croient à l'infaillibilité pontificale. Ils prendraient également acte du fait qu'un important débat a eu cours depuis au-delà de deux décennies sur ce sujet, débat non encore terminé. Surtout, ils voudraient tenir compte du fait que le mot «infaillible» est, depuis qu'il est employé, l'objet de profondes méprises et d'incompréhensions à l'intérieur de l'Église, sans parler de sa piètre réception dans les autres Églises chrétiennes et plus encore dans le monde en général.

Dans un courageux effort pour rendre la foi et le Magistère crédibles à l'homme d'aujourd'hui, notre discours éviterait d'employer le mot «infaillibilité», sauf pour rappeler le plus sage des articles du code de droit canonique, le canon 749 (3): «Aucune doctrine n'est considérée comme infailliblement définie que si cela est manifestement établi.» De cette manière, notre document rendrait un hommage implicite, sans le dire, bien sûr, à la belle intuition de Karl Rahner faisant remarquer que «la proposition sur l'infaillibilité est une proposition qui a et qui va encore avoir une histoire»⁸. Mais pour bien marquer sa volonté d'assurer une profonde continuité avec les enseignements de Vatican I, notre document affirmerait, avec cette force qui vient de la simplicité, que le Magistère de l'Église, gardien du précieux dépôt de la foi, a l'autorité de trancher d'une manière qui engage la foi les questions appartenant à la révélation chrétienne. Cela serait compris et peut-être accepté par tout le monde. Cela dispenserait des questions à n'en plus finir qui font perdre

8. K. RAHNER, «Le concept d'infaillibilité dans la théologie catholique», dans *L'infaillibilité, son aspect philosophique et théologique*. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Aubier, Paris 1970, p. 59 ss.

beaucoup de temps et de latin à tout le monde. On éviterait de cette manière de donner l'impression qu'on veut étendre l'infailibilité de l'Église et surtout de son Magistère au-delà du champ qu'avait circonscrit le Concile Vatican I et que Vatican II, qui n'était pas particulièrement infesté du virus de l'infailibilisme, n'a certes pas voulu élargir.

Le désir de tenir compte des réactions inquiètes qui ont suivi la publication récente de la nouvelle profession de foi, associé à la volonté de parler clairement et d'une manière intelligible pour tous, inciterait les rédacteurs de notre projet à éviter de revenir avec cette catégorie d'enseignements dits «non infailibles mais définitifs»⁹.

Ils craindraient que cette nouvelle catégorie d'enseignements ne soit pas très traditionnelle et qu'elle sème plutôt la confusion, que le mot «définitif» soit inscrit ou non entre guillemets. Nos rédacteurs iraient même jusqu'à bannir le mot «définitif». Ce mot leur semblerait devoir toujours faire problème quand il s'agit de paroles humaines. Ils estimeraient qu'il suffit vraiment que cette épithète «définitive» soit réservée aux enseignements dits «infaillibles», si elle doit être conservée dans ce cas. Ce petit effort pour montrer qu'on a le sens du mot juste plairait beaucoup aux théologiens, qui aiment bien les mots, mais surtout les bons.

Cette petite réflexion autour du mot «définitif» conduirait d'ailleurs nos rédacteurs à tenir compte, dans leur texte, des intéressantes ouvertures concernant l'inter-

9. Sur cette question, voir entre autres: Ladislav ORSY, *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity. A Theological and Canonical Analysis*, Michael Glazier Inc., 1990, p. 24 ss; Gustave THILS, *La profession de foi et le serment de fidélité* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 23) 1989, p. 24-27 et 54-55; *Report of the Catholic Theological Society of America Committee on the Profession of Faith and the Oath of Fidelity*, p. 77 ss.; *Preliminary Report of the CTS Committee on Profession of Faith and Oath of Fidelity*, *Horizons* 17 (1990), p. 116 ss.

prétation et l'évaluation des dogmes qu'on trouve dans l'instruction de 1973 de la Congrégation pour la Doctrine de la foi intitulée *Mysterium Ecclesiae*¹⁰. Ce qui serait une occasion de rappeler qu'il y a moins de «définitif» qu'on pense dans l'Église, puisque cette instruction a su dépasser et même corriger, sur ce point précis, l'encyclique *Mysterium fidei*, pourtant promulguée sous le même pontificat, une dizaine d'années plus tôt, en 1965¹¹.

5. Les rapports du Magistère et de la théologie

Tout ce qui viendrait d'être dit aurait passablement allégé ou épuré l'atmosphère et bien préparé les esprits pour aborder la question certainement inévitable et fort attendue des rapports entre Magistère et théologie.

Bien sûr, quelques phrases bien senties sur la coopération, sur le respect des compétences propres, des fonctions et des charismes de l'une et de l'autre partie pourraient faire fonction d'un apéritif à la fois excellent et inoffensif, avant d'aborder le plat principal, la question de la liberté du théologien ou de la théologie. Cette question serait traitée d'une manière vraiment significative, puisqu'elle est importante aux yeux des théologiens, mais plus encore pour toute l'Église. Les rédacteurs de notre discours différent se donneraient pour objectif d'éclairer les chemins de chacun sur un terrain qui est certainement difficile, même s'il n'est pas totalement impraticable.

Ils rappelleraient peut-être les deux postulats qui font l'alpha et l'omega de la conception de la liberté du théologien qu'on trouve dans l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, à savoir que c'est la vérité qui libère et qu'on est libre dans la mesure où on est disponi-

10. DC (1973) col. 664-670.

11. DC (1965) col. 1633-1651.

ble en regard de la vérité¹². Cet alpha et cet omega ont toujours rallié tout le monde. Malheureusement, s'ils restent seuls, ils éclairent peu les problèmes qui se posent. Aussi nos rédacteurs introduiraient-ils quelques principes et critères généraux permettant d'entrevoir un peu l'extension et les limites de la liberté d'expression du théologien.

Comme principe absolument fondamental, ils accepteraient l'idée qu'il faut privilégier la liberté. Les auteurs de notre discours différent ne se contenteraient donc pas d'évoquer le fait que la liberté de recherche est une chose «à laquelle la communauté des scientifiques tient comme à l'un de ses biens les plus précieux». Ils montreraient avec quelque éloquence que c'est là une conviction que les pasteurs partagent eux aussi sans réserves inutiles. Et ils prendraient ici la ferme résolution de tout mettre en œuvre pour que cette déclaration de principe ne soit aucunement contredite par la suite. Ils seraient forcément brefs là-dessus, mais ils diraient les choses essentielles. Sans la liberté de recherche et d'expression, les erreurs et les «déficiences» — comme on aime dire — ne peuvent être identifiées et corrigées. Sans elle, pas de progrès dans la pensée de l'Église, pas d'*aggiornamento*, pas de crédibilité en face du monde et, entre Magistère et théologiens, pas de bons rapports possibles¹³. L'évidence de ces choses devrait rendre ces affirmations faciles, mais ce n'est pas parce qu'elles sont faciles qu'il ne serait aucunement opportun qu'elles apparaissent aujourd'hui dans un document ecclésiastique.

12. Voir les numéros 1 et 12.

13. Richard A. McCORMICK est l'un de ceux qui ont le mieux montré ces choses. Voir surtout: «The Search for Truth in the Catholic Context», *America*, (1986) p. 276-281.

Ce principe fondamental posé avec quelque solennité, notre document essaierait de préciser quelques critères plus précis grâce auxquels la liberté du théologien serait, si j'ose dire, mieux circonscrite, mais aussi mieux protégée, à la fois contre le danger de la pénurie et les risques de l'excès.

Entre autres choses, notre discours oserait dire l'importance de la distinction entre les enseignements magistérielles qui engagent la foi d'une façon absolue — ce qu'on appelle les «enseignements infaillibles» ou les dogmes — et les autres enseignements, qui sont évidemment beaucoup plus nombreux. Cette audace ne serait d'ailleurs pas si grande, puisque cette distinction est reçue par les deux derniers conciles et constitue, dans les enseignements de l'Église, la plus importante et la plus claire ligne de démarcation sur le terrain dont nous parlons. La seule difficulté, comme chacun sait, est de déterminer quels sont les enseignements qui engagent la foi d'une façon absolue. Cette difficulté, il est vrai, est immense. Comme l'on fait les derniers conciles, notre document laisserait aux théologiens le soin de se débrouiller avec cet aspect des choses pour chaque cas. Et il y a toujours l'excellent canon 749 (3): «Aucune doctrine n'est considérée comme infailliblement définie que si cela est manifestement établi.»

Concernant les dogmes au sens strict, notre document reprendrait brièvement les acquis de *Mysterium Ecclesiae*, comme je l'ai suggéré plus haut. Les théologiens, pour qui les rapports aux dogmes sont problème quasi quotidien, seraient très contents qu'on redonne de l'importance à la partie de ce document qui en traite. Compte tenu des frilosités actuelles, cependant, notre discours laisserait à un avenir plus lointain le soin de clarifier les choses encore un petit peu à cet égard. Si chacun des dogmes reste toujours ouvert à un avenir, encore plus cela est-il vrai de la pensée sur les dogmes en général. La question épineuse qui demeure est celle du rapport du fond à la forme dans

les questions dogmatiques. Notre document trouverait plus prudent et certainement plus confortable de ne pas l'aborder.

Après ce petit excursus sur ce qu'il peut y avoir de liberté théologique devant les dogmes, suivrait le gros morceau: la question de l'attitude que le théologien devrait prendre et de la liberté qu'il pourrait avoir en face des enseignements qui n'engagent pas ou ne peuvent engager la foi d'une manière absolue. Cette question constitue depuis au-delà de vingt ans, plus précisément depuis *Humanæ vitæ*, l'un des principaux débats de l'Église. Il ne serait pas possible de l'escamoter, pas plus que ne l'escamote, bien au contraire, la récente instruction. On a l'impression qu'elle ne pense qu'à cela.

Notre discours différent tiendrait à tirer profit de ce qui s'est écrit de mieux sur ce sujet au cours des dernières décennies, soit par les théologiens, soit par le Magistère. Il ne se contenterait donc pas de renvoyer d'une façon mécanique au n. 25 de *Lumen gentium*, dont l'interprétation est si difficile, et encore moins au canon 752, si rébarbatif dans sa brièveté et sa regrettable raideur. Pour l'essentiel, il puiserait dans la lettre de 1967 des Évêques allemands portant précisément sur ce sujet¹⁴. En s'inspirant de cette source, notre document décrirait avec le plus de soin possible l'accueil à donner à ces sortes d'enseignements, si fréquents qu'ils constituent la majeure partie de l'enseignement magistériel.

Cet accueil suppose qu'on reconnaisse d'emblée le rôle du Magistère dans la vie de l'Église. Il suppose qu'on reconnaisse avec confiance que l'Esprit a pu avoir quelque chose à faire dans l'élaboration de l'enseignement donné du fait que le Magistère a pu être docile à son assistance. Cette dernière phrase serait tournée, on l'aura

14. DC (1968) col. 321-324.

remarqué, de manière à éviter une présentation naïve de l'aide de l'Esprit à son Église, comme serait celle qui verrait le Pape et les évêques en communication directe avec Lui et sans interférence trop humaine aucune¹⁵. Cet accueil suppose également qu'on entretient une saine méfiance envers son propre jugement, mais sans que cette méfiance tourne en mépris démissionnaire de soi-même et se solde par la perte de toute capacité de faire un examen critique. Il suppose que, bien loin de penser d'emblée que l'enseignement magistériel est erroné, insuffisant ou à réformer, on présume au contraire de sa vérité et même de son opportunité. Il n'exclut pas le droit et même le devoir de tenir compte de la réformabilité d'un enseignement non infaillible. Mais il exige qu'on ne juge pouvoir s'écarter de cet enseignement que si l'on a des arguments soigneusement éprouvés, passés au crible d'une analyse serrée, d'une auto-critique sévère et ne négligeant d'ailleurs pas toute critique extérieure sérieuse. Voilà les termes d'une dialectique assez subtile, mais qui pourrait, il me semble, être accueillie des deux côtés de la barricade. Il ne faut pas compliquer inutilement les choses, mais rien ne sera jamais complètement simple dans la question dont traiterait à cet endroit notre document.

Comme on le voit, notre discours différent ne dirait pas que «la volonté d'acquiescement loyal à l'enseignement du Magistère de soi non irréformable doit être la règle», comme on le fait dans la récente instruction au n.24. C'est que le théologien, par vocation, essaye de chercher et de servir la vérité avec toutes les ressources de son intelligence critique. Ce n'est pas son propos de soumettre celle-ci, à coup de volonté, à la pensée expri-

15. Voir Richard A. McCORMICK, «The Catholic Theologian and the Magisterium», dans *Défis présents et à venir de l'université catholique*. Actes du Colloque international du Centenaire de l'Université Saint-Paul, Ottawa, 1990, p. 246-250.

mée dans un enseignement de soi non irréformable. Il suffirait à notre discours de demander qu'on accueille cette sorte d'enseignement du Magistère avec une présomption de vérité, jaugée d'ailleurs au degré d'importance du document ou de l'intervention où il apparaît. De plus, il ne parlerait qu'avec doigté de la loyauté de celui qui exerce dans l'Église une responsabilité envers la vérité (n.29). La loyauté de celui dont la vocation comporte une fonction critique consiste à exercer cette fonction le plus correctement possible, avec rigueur et avec le souci de servir le bien commun ecclésial et le monde. Tout cela introduirait bien à la question du dissentiment public, dont il faudrait parler, en effet, tant les documents de l'Église ont été, jusqu'à ce jour, pauvres et peu convaincants à ce sujet et tant cette question préoccupe de larges portions de l'Église et, bien sûr, les théologiens.

6. Le dissentiment

Par-devers eux-mêmes, les rédacteurs de notre document imaginaire se mettraient en garde contre l'idée trop facilement répandue à l'effet qu'il y aurait trop de divergences qui s'exprimeraient dans l'Église, de nos jours, et que cela constituerait un mal très grand. Ils se diraient plutôt que, dans certains domaines, il n'y en a certainement pas assez et qu'il y a trop d'évêques et de théologiens, ces grands enseignants de l'Église, qui n'osent pas dire ou écrire ce qu'ils pensent vraiment. C'est ce qui explique certainement que tant de questions et de secteurs de la vie de l'Église qui devraient progresser piétinent lamentablement. Bref, ils se diraient qu'il faut craindre davantage, pour l'Église, l'obscurantisme que l'anarchie, puisque c'est la vérité qui libère. Et ils se diraient, par-devers eux toujours, que l'obscurantisme est fils du silence. Ces simples réflexions intérieures feraient à nos rédacteurs un excellent arrière-fond grâce auquel ils pourraient espérer dire des choses utiles sur l'expression publique du dissentiment dans l'Église et, par la suite, sur leur expression dans les media.

Notre discours différent passerait religieusement outre à la tentation de présenter le dissentiment des théologiens comme s'il n'était qu'une forme de prurit à s'opposer systématiquement à tout ce qui vient de Rome, comme une forme de complexe antiromain. Nos rédacteurs craindraient que ce soit là une vue qui ne rendrait justice ni aux hommes ni à notre problème. Ils éviteraient aussi de disserter sur la justification qu'on donne au dissentiment, puisque celle-ci varie, fort naturellement, d'une question à l'autre (n.34).

Notre discours imaginaire mettrait en garde le théologien contre la témérité, quand il juge devoir soutenir en public une position contraire à un enseignement du Magistère qui n'engage pas la foi essentielle de l'Église. Mais il ne réclamerait pas que le théologien se taise nécessairement, ni qu'il se réfugie dans la prière et dans l'attente de jours meilleurs pour ce qu'il estime être la vérité, ni qu'il s'exprime avec des convictions autres que celles auxquelles il parvient. Il ne réclamerait pas non plus qu'il se soumette aux curieuses exigences du n.28 de la récente instruction prétendant qu'un «désaccord ne pourrait être justifié s'il se fondait seulement sur le fait que la validité de l'enseignement donné n'est pas évidente, ou sur la persuasion que la position contraire est plus probable». Il trouverait suffisant de demander que le théologien exerce sa responsabilité devant Dieu en tenant compte de tous les facteurs en cause. Cette dernière remarque m'amène à penser que le thème de la responsabilité pourrait être un peu développé. Après tout, le théologien n'est rien s'il n'est un être qui se sent responsable pour tous en regard de la vérité et de la vérité chrétienne. Et ce thème de la responsabilité introduirait bien à la question du rôle des théologiens dans les media.

7. Le théologien dans les media

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, c'est en abordant la question des media que nos rédacteurs imaginaires

sentiraient le besoin, avant d'entreprendre leur discours, de bien identifier les écueils à éviter et de se remettre soigneusement en tête les bases sur lesquelles établir leurs propos. Ils se diraient, en effet, qu'ils doivent avoir moins la crainte des media que celle des propos qu'ils pourraient tenir sur eux. Car en plus d'être un sujet plein de nouveautés, c'en est un à partir duquel on jugera et même classera l'Église.

On pourrait estimer que le premier écueil à éviter serait la banalité. Pour un discours, c'est un sort malheureux que celui d'être banal. Mais un discours banal a du moins l'avantage de s'effacer de lui-même et de ne pas scandaliser. La même chose ne saurait être dite si les propos qu'on allait tenir évoquaient aujourd'hui l'image du totalitarisme, fût-ce d'un totalitarisme particulier, qu'on appellerait religieux ou, plus précisément, magistériel. Vraiment, l'échec ne serait pas petit s'il fallait qu'on ne réussisse ni à éviter cet écueil ni même, simplement, à donner l'impression qu'on ne l'a pas évité. Nos rédacteurs jureraient qu'ils ne se laisseraient pas prendre à ce piège-là.

Ils parviendraient à éviter cet écueil en montrant comment l'attitude d'accueil, dont nous évoquions plus haut les principaux traits, doit marquer également le comportement du théologien dans les media. C'est elle qui l'invitera à éviter, bien sûr, toute précipitation; à faire en sorte que les propos qu'il tiendra, surtout s'ils doivent comporter des éléments critiques, montreront qu'il a et garde un grand respect pour la fonction et l'autorité du Magistère dans l'Église, qu'il tient compte correctement du degré d'engagement du Magistère dans l'enseignement donné, qu'il sait reconnaître les préoccupations qui sont au fond de la position préconisée par l'enseignement commenté, qu'il a le souci de rapporter celle-ci très correctement sans la déformer, qu'il ne veut pas se substituer au Magistère lui-même, mais simplement exprimer loyalement et sereinement, à l'intérieur de la juste liberté à

laquelle il a droit, les réflexions qu'il peut avoir comme personne ayant sa compétence propre dans la question en cause.

Table des matières

Présentation	7
De quelques repères et quelques sophismes concernant la liberté chrétienne	
Jean-Pierre JOSSUA	9
Règle de foi et liberté. Expérience des premiers siècles en Occident	
Marie-Thérèse NADEAU	25
Être chrétien: une vocation à la liberté. Réflexions herméneutiques à partir du discours paulinien	
Odette MAINVILLE	51
La liberté comme médiation universelle de salut	
Camil MÉNARD	65
Pour la reconstitution d'espaces publics dans l'Église. Hannah Arendt et le problème de la liberté politique	
Robert MAGER	121
La liberté dans le champ bioéthique: Une histoire à suivre pour la théologie	
Hubert DOUCET	157
Liberté et société: Le champ de la recherche biomédicale	
Guy DURAND	177
La liberté transcendantale à la lumière d'une explication constructive de l'option fondamentale	
André GUINDON	197
La dissidence dans l'Église: de Charles Curran à Paul Tillich	
Jean RICHARD	231

**La liberté académique à l'intérieur du
développement de la doctrine chrétienne.**

Une réflexion à partir de Newman

Thomas R. POTVIN 271

**La liberté du théologien au sein d'une Église qui
ne cesse d'apprendre**

Marcel LEFEBVRE 309

Programme pour un discours différent

André NAUD 329

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 1 — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 — Outils majeurs (épuisé)
— volume 2 — Outils d'appoint (épuisé)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (épuisé)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*.
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile: mission prophétique de l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le pluralisme*.
Pluralism: its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution: la période allemande: 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religiologique.
17. En collaboration, *L'homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITTON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir.,
L'expérience comme lieu théologique.
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir.
Essais sur la mort.
Travaux d'un séminaire sur la mort.
30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir. *La peur.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.

31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes.*
Jalons pour une éducation.
32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens.*
Étude de pratiques sociales et pastorales.
35. Pierre GUILLEMETTE, Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques.*
36. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Le laïc: les limites d'un système.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
37. Arthur METTAYER, Jean DRAPEAU, *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
38. Fernand DUMONT, *L'Institution de la théologie.*
Essai sur la situation du théologien.
39. André NAUD, *Le Magistère incertain.*
40. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
41. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Enseigner la foi ou former des croyants?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
42. Michel BEAUDIN, *Obéissance et solidarité.*
Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar.
43. Guy LAPOINTE, dir., *Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui.*
Itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison.
44. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Jésus: Christ universel? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus.*
Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie.
45. Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc.*
46. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Questions de liberté?*
Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie.

CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA

Publications récentes de la Catholic Theological Society of America

- * Report of the Catholic Theological Society of America Committee on the Profession of Faith and the Oath of Fidelity. 1990, 133p. (\$16.50 US — \$10. US pour les membres de la C.T.S.A.)
- * CTSA Proceedings, vol. 45 (1990). Theme: *Inculturation and Catholicity*. \$10. US
- * *Catholic Theology in North American Context*, with an Introduction by Monika K. Hellwig. (Current Issues in Theology series, vol. 1 (1986) \$6. US
- * *The Linguistic Turn and Contemporary Theology*, with an Introduction by Michael J. Scanlon. (Current Issues in Theology series, vol. 2 (1987)) \$6. US
- * *The Sources of Theology*, with an Introduction by John J. Boyle. (Current Issues in Theology series, vol. 3 (1988)) \$6. US

Ces ouvrages sont disponibles (par chèque ou mandat) à l'adresse suivante:

Office of the Treasurer
Catholic Theological Society of America
9001 New Hampshire Avenue
Silver Spring, MD 20903
États-Unis.

Achevé d'imprimer en Septembre 1991
sur les presses de Imprico,
division de Imprimeries Québecor Inc.
Ville Mont-Royal, Qué.

Les différents textes présentés dans cet ouvrage identifient les lieux concrets où se pose pour l'Église et la société d'aujourd'hui la question de la liberté:

- Compromissions dans l'ordre du discours qui empêchent la *vérité* de se déployer ou contraintes qui rendent impossible la *critique* ou la *dissidence en théologie*.
- Défis posés par l'emprise de la technique, en particulier dans le domaine bioéthique.

Ces questions invitent à se référer à l'expérience de l'Église des premiers siècles ainsi qu'à d'importants témoins de notre époque, comme Hannah Arendt dans le domaine politique, ou John Henry Newman, Paul Tillich et Charles Curran dans le domaine théologique.

Les textes sont de:

Jean-Pierre Jossua
Marie-Thérèse Nadeau
Odette Mainville
Carol Ménard
Robert Mager
Hubert Doucet

Guy Durand
André Guindon
Jean Richard
Thomas R. Potvin
Marcel Lefebvre
André Naud

ISBN 2-7621-155-1

sciences humaines et religion