Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 35 (1988)

Heft: 1-2

Artikel: Le Peuple de Dieu est-il infaillible? : L'importance du sensus fidelium dans l'Église postconciliaire

Autor: Kerkhofs, Jan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760789

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JAN KERKHOFS

Le Peuple de Dieu est-il infaillible?

L'importance du *sensus fidelium* dans l'Église postconciliaire

Après Vatican I plusieurs théologiens (et peut-être Pie IX lui-même)[1] ont cru que dorénavant les conciles seraient superflus, le pape exprimant le *sensus fidelium* de par sa propre autorité, comme si automatiquement lui, le sommet, serait le porte-parole unique de toute l'Eglise, de la «base» universelle. Cette attitude a trouvé un écho dans les paroles presque incroyables de Pie IX: «La Tradizione sono Io»[2]. Il va de soi que cette interprétation ne fut nullement celle des Pères de Vatican I, comme les recherches historiques de Anton Houtepen et de Hermann-Joseph Pottmeyer l'ont prouvé[3]. Disons-le dès le début de cet exposé: théologiquement ni le Pape ni le Peuple ne peuvent exprimer toute la vérité pour toujours. Ce n'était même pas le cas pour Jésus lui-même comme Annie Jaubert, l'exégète française bien regrettée, l'a fait remarquer dans une intervention en 1973:

«Quand nous disons que Jésus est infaillible, cela concerne-t-il le langage des Evangiles, forcément limité puisque humain, ou bien plutôt le fait que Jésus a accompli dans sa vie infailliblement l'appel de Dieu sur lui, sa vocation de Fils pour Dieu et pour les hommes? Ce fait est

[1] Voir R. AUBERT, La géographie ecclésiologique du XIXe siècle, in: *L'Ecclésiologie du XXe siècle,* Paris 1960.

[2] Y. CONGAR, La ‹réception› comme réalité ecclésiologique, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 380.

[3] P. FRANSEN, Einige hermeneutische und spirituell-dogmatische Überlegungen zur Unfehlbarkeit, in: E. KLINGER, K. WITTSTADT, *Glaube im Prozeß,* Freiburg 1984, 297.

connu par des textes privilégiés qui sont pour nous une référence permanente, mais demandent aussi une réactualisation constante»[4].

Dans *Glaube im Prozeß* mon ancien maître, collègue et ami Piet Fransen a décrit le «Leitprinzip» de toutes ses réflexions sur les conciles de Trente, de Vatican I et II dans les termes suivants: «Kein Mensch ist unfehlbar oder kann unfehlbar sein. Nur Gott ist aus seinem Wesen heraus unfehlbar. Er kann nicht zulassen, daß er selbst irrt, noch kann er andere irreleiten. Er ist nicht nur die oberste Wahrheit; er ist höchste Barmherzigkeit und Treue. Wenn also einem Menschen oder einer Gruppe von Personen eine wenn auch begrenzte und schwache Unfehlbarkeit zugesprochen werden kann, so kann diese nur von ihm als sein gnädiges Geschenk, kommen»[5].

Sans doute, dans un certain sens peut-on parler d'infaillibilité. On ne peut nier que le Saint-Esprit donne un charisme de la vérité à l'Eglise. A partir de l'historicité nécessaire de tout ce que l'Eglise peut dire à un moment donné, et donc de l'inadéquation et même parfois du caractère provisoire de ses formulations, il faut pouvoir sauvegarder l'indéfectibilité de l'Eglise dans l'ordre de la vérité. L'Eglise doit pouvoir reconnaître son identité de façon explicite dans des paroles vraies[6]. Là, l'Eglise est infaillible et le Pape aussi quand il exprime cette identité avec toutes les limites mentionnées. Nous y reviendrons.

L'infaillibilité de l'Eglise, c'est-à-dire du Peuple de Dieu, comprenant à la fois et les ministres de tous les degrés et les théologiens et les saints, est limitée d'abord par la mesure avec laquelle l'Eglise se laisse travailler par le Saint-Esprit (voir *Lumen Gentium* 12 et *Dei Verbum* 8–10) et ensuite par sa temporalité nécessaire qui refuse tout monophysisme ecclésiologique.

Ceci dit, Vatican II invite par ses accents mêmes, entre autres par sa reconnaissance d'«une hiérarchie des vérités», probablement variable dans le temps, à développer l'infaillibilité relative du Peuple de Dieu,

[4] Eglise infaillible ou intemporelle?, in: *Recherches et Débats,* Paris 79 (1973) 101. (Le texte continue: «Si le langage du Nouveau Testament est tributaire des limites du langage humain et apparaît dépendant de la problématique d'une époque, s'il faut sans cesse en retrouver l'esprit sans être lié à la lettre, comment *a fortiori* n'en serait-il pas de même pour le langage des conciles et pour celui des documents pontificaux? (...) Le langage peut être contingent, il contient une visée. Si Dieu fait des lignes droites avec des lignes courbes, il est nécessaire qu'il y ait des lignes, même courbes. Mais l'infaillibilité n'est-elle pas alors comme un horizon vers lequel marchent toutes les lignes courbes?»

[5] *Glaube im Prozeß,* 300.

[6] Cl. Geffré in: Eglise... (cf. note 4), 57, 162–163.

s'exprimant par le *sensus fidelium,* et à restituer les magistères des évêques et des théologiens dans ce *sensus fidelium.* Nous ne sommes qu'aux premiers balbutiements de cette élucidation s'annonçant particulièrement complexe.

1. Pourquoi le sujet devrait-il nous intéresser à plus de vingt ans de distance du Concile?

L'Eglise a toujours reconnu l'importance du *sensus fidelium,* quand celui-ci manifeste l'œuvre du Saint-Esprit[7]. Le *sensus fidelium* s'exprime dans la réception active (avec le triage que celle-ci comporte) de la Parole que Dieu continue d'adresser à son Peuple, en pèlerinage historique. La formation du canon des Ecritures s'est produite par réception. La conscience collective des premiers chrétiens a eu de graves problèmes avec le retard de la parousie et avec une relecture de son interprétation[8]. Il fallut aussi beaucoup de temps à cette conscience collective pour comprendre le caractère relatif des lois mosaïques. Plus tard, beaucoup de formes liturgiques ont été triées par ce même *sensus fidelium.* Il a fortement contribué à la reconnaissance des saints. Beaucoup de fêtes ont été reçues au niveau des Eglises particulières comme au niveau universel. Et, il y a toute l'histoire des conciles, des synodes, du droit ecclésiastique avec la réception, parfois très lente, de leurs décisions ou prescriptions – mais aussi avec la non-réception (comme le *Filioque*) ou même la non-réception d'un concile par un autre ou la disparition par désuétude... ou, comme Y. Congar le fait remarquer, la « re-réception » (par exemple de Chalcédoine dans les recherches christologiques actuelles ou de la minorité de Vatican I par Vatican II etc.)[9].

Pourtant, la question du *sensus fidelium* se pose aujourd'hui d'une façon nouvelle et surtout beaucoup plus consciente, aussi bien grâce à Vatican II qu'au développement des sciences humaines (en particulier des sondages de l'opinion publique et de la linguistique sociologique). A l'origine de ce changement se trouve la prise de conscience accélérée de l'historicité radicale de tout phénomène humain (et donc aussi ecclésial)

[7] Cf. note 2, 380–381.
[8] Cf. note 1, 99.
[9] Cf. note 2, 375.

qui, parallèlement, a poussé depuis le XIXe siècle d'abord des théologiens (J.A. Möhler, M.J. Scheeben, J.H. Newman) et des philosophes chrétiens (M. Blondel), ensuite le peuple lui-même – au moins en partie – et la majorité des évêques à reconnaître l'importance de l'activité, étendue dans le temps, de l'Esprit de Jésus au milieu de son peuple (entre autres le mouvement charismatique) et même dans tout le cosmos (par exemple quelques expressions de la «process theology»). Il n'est d'ailleurs pas étonnant que la pensée de M.J. Scheeben, de J.H. Newman et de M. Blondel ait pu pénétrer dans les textes mentionnés de Vatican II par l'intermédiaire de Y. Congar et de K. Rahner (comme Avery Dulles, parmi d'autres, l'a démontré)[10]. Ces textes sont devenus les points de référence aussi bien pour des synodes romains des évêques que pour des communautés de base; ils y voient le *sensus fidelium* comme lieu théologique de plus en plus prometteur.

A la veille d'un synode romain sur les *laïcs,* qu'on ferait mieux d'appeler le synode sur les *fidèles* ou les *baptisés* (et certainement pas le synode *des* laïcs), cette prise de conscience oblige à approfondir de façon créatrice une vérité profondément traditionnelle. C'est d'autant plus nécessaire en Europe où, après des synodes romains et nationaux, tant de fidèles – hommes ou femmes croyants ou ministres (y compris bon nombre d'évêques) – souffrent de blocages imposés et expriment leurs découragements et leurs frustrations.

Le synode romain de 1980 nous ouvre des pistes de réflexion. Nous savons qu'à l'issue de leurs délibérations les Pères de ce synode sur la famille ont consacré les propositions 2, 3 et 4 (de leurs fameuses 43 propositions) à notre sujet. Il est utile d'en citer quelques passages: Après avoir cité *Lumen Gentium* 35 sur la mission prophétique et le sens de la foi des laïcs, la proposition 2 continue: «A lui seul, le consentement des chrétiens ne constitue pas ce sens surnaturel de la foi (*Lumen Gentium* 12). L'Eglise n'est pas sujette à la loi du nombre. En suivant le Christ Seigneur, elle cherche la vérité, et non le nombre. Elle écoute sa conscience, non la puissance: elle prend ainsi la défense des faibles et des rejetés. Car la seule enquête d'opinion et les statistiques ne peuvent établir ce sens de la foi – bien que de telles informations aident l'Eglise dans sa recherche de la vérité, dans l'organisation de la pastorale et dans la lecture des signes des temps.»

[10] Avery DULLES, Sensus Fidelium, in: *America* (1er nov. 1986) 240–242, 263.

Ayant cité Vincent de Lérins et J.H. Newman, la proposition 3 précise le sens de la foi: «Le sens de la foi appelle une cohérence profonde avec la foi de tous les siècles (c'est-à-dire une catholicité diachronique ou temporelle) et avec celle de tous les fidèles (c'est-à-dire une catholicité synchronique ou spatiale): la foi n'enferme pas l'homme dans une époque ou un espace déterminés, mais elle le libère. Catholique, donc universel, ce sens de la foi est toujours déférent à l'égard de l'Eglise et de son magistère. Comme la foi, en outre, invite l'homme à un ‹hommage raisonnable› (cf. Rom 12,1), ce sens de la foi ne s'oppose pas à la véritable raison dont Dieu a comblé la créature.»

Après le synode le *sensus fidelium* n'a pas disparu totalement du langage romain. Le cardinal J. Ratzinger y fait allusion dans sa seconde Instruction sur «Liberté chrétienne et libération» (1986), n° 98 où il dit «qu'il faut faire en sorte que les richesses du *sensus fidei* puissent pleinement éclore et donner des fruits en abondance». Dans sa lettre du 9 avril 1986 aux évêques brésiliens, Jean Paul II lui aussi se réfère implicitement au *sensus fidelium* – quand il écrit que «... nous sommes convaincus, vous et moi, que la théologie de la libération est non seulement opportune mais utile et nécessaire»[11].

Sans l'apport du *sensus fidelium,* qui a grandement marqué l'épiscopat brésilien, jamais la seconde Instruction n'aurait suivi de si près la première en la réinterprétant. Le processus peut être comparé à celui qui a été suivi par l'épiscopat des Etats-Unis. Leurs deux lettres sur la paix et sur le système socio-économique sont impensables sans un dialogue continu avec les catholiques et même le peuple américains; ces échanges ont fait nuancer les différents projets jusqu'à la rédaction presque définitive. La même méthode est suivie pour la lettre sur les femmes.

Sans la vitalité des communautés de base en Amérique latine, en Afrique et en Asie, l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI (1975) n'aurait jamais encouragé ces communautés de base, avec toutes les réserves qu'il y ajoute.

En effet, la «base», avec toute la richesse et toute l'ambiguïté du terme, est devenue un fait nouveau dans la brève période postconciliaire. Cette base rend la relecture de la Tradition inévitable par les inédits qu'elle découvre et développe. Dans cette base, on essaie partout dans le monde de passer les frontières entre confessions chrétiennes,

[11] *La Documentation catholique* (1er juin 1986) 536, 538.

comme le prouve l'intervention suivante de l'archevêque Hayes de Halifax (Canada) au synode de 1985:

«Nous souhaitons souligner le fait que le progrès en matière œcuménique au niveau de la base du peuple de Dieu est seulement possible, dans la mesure où l'autorité de l'évêque du lieu est vraiment reconnue et où il peut jouir d'un certain degré de subsidiarité. Nous osons souhaiter que ce synode ou des rencontres similaires prennent en considération les dernières conséquences de la reconnaissance formelle du baptême par les autres Eglises dans les textes de Vatican II. Cela n'ouvre-t-il pas la voie à certains droits et responsabilités, y compris par rapport à l'Eucharistie? La prudence en ce domaine ne peut pas dispenser de regarder des situations actuelles qui impliquent des droits»[12]. Dans cette même base, la majorité silencieuse des femmes se réveille progressivement pour prendre la parole; elle invite toutes les Eglises à relire la Tradition et l'Evangile même, comme en témoigne le livre remarquable, bien que non définitif, d'Elisabeth Schüßler-Fiorenza *In memory of her* (En mémoire d'elle, Paris 1986).

Cette brève anthologie suffit pour illustrer l'actualité de notre sujet et pour faire entrevoir les larges perspectives qui sont ouvertes, et la quantité de questions qui sont posées.

2. Le défi à relever: Où se trouve le «sensus fidelium»?

Abordons maintenant quelques-unes de ces questions. Pendant le Concile Vatican II l'évêque d'Icelande a suggéré d'organiser périodiquement par des instituts comme celui de Gallup des enquêtes pour mieux connaître la mentalité du peuple chrétien[13]. Nous venons de voir que la seconde proposition du synode de 1980 parle de l'opinion publique en relation avec le *sensus fidelium;* bien qu'elle mette en garde contre toute identification des deux, elle reconnaît l'importance des sondages de l'opinion publique. Je ne donne qu'un seul exemple pour signaler la réalité des embûches. Le grand «survey» sur les valeurs de l'EVSSG (European Value System Study Group), représentatif pour environ

[12] J. Kerkhofs, Les laïcs et le Synode extraordinaire de 1985, in: *Pro Mundi Vita* – Bulletin, n° 107 (1986) 37.

[13] M. van der Plas, *Uit de grond van ons hart: open brieven aan paus Johannes Paulus II,* Weesp, Agathon, s.d., 1985, 44.

240 millions d'Européens, nous apprend que parmi les catholiques régulièrement pratiquants (chaque semaine) seulement 77 % croient à une vie après la mort, 72 % au ciel, 60 % en un Dieu personnel. Bien que la grande majorité des Européens s'appelle encore chrétienne (85 %), dans le groupe d'âge de 18 à 24 ans disent n'appartenir à aucune religion : 50 % des Néerlandais, 40 % des Français et 25 % des Belges[14]. La grande majorité des pratiquants réguliers est en désaccord avec *Humanae Vitae* (la non-réception est quasiment universelle). En Europe et même en Belgique, pays plutôt conservateur en ce domaine, la majorité des catholiques pratiquants admet l'avortement au cas où la santé de la mère est menacée et où il y a un risque que l'enfant à naître soit sérieusement handicapé. Donc, même un sondage auprès des pratiquants est déroutant pour dépister dans le contenu des croyances et des attitudes morales des fidèles ce que l'Eglise entend par *sensus fidelium*. Qui a tort ? Le magistère ou les fidèles ? Ou tous les deux ?

Suffirait-il de s'adresser aux seuls clercs ? Les enquêtes révèlent que ceux-ci, bien que très divisés parfois, sont majoritairement en désaccord non seulement avec des règles disciplinaires importantes comme le célibat, mais aussi avec plusieurs déclarations officielles doctrinales au sujet de la sexualité. A des degrés différents, les prêtres prennent leur distance vis-à-vis des positions officielles concernant l'absolution collective, l'ordination des femmes, les procédures de nomination des évêques, même l'infaillibilité pontificale. Et les évêques ? A ma connaissance, des enquêtes fiables n'existent pas. Mais que dire des conciles qui ne « reçoivent » pas des doctrines pourtant séculaires. Pendant des siècles, fidèles, clercs et évêques ont cru que la terre était plutôt une assiette plate, que le soleil tournait autour de la terre et que Dieu a fait le monde créé en six jours... Jusqu'au 16e siècle l'axiome, tenu par Cyprien, Augustin, Fulgence, *« extra Ecclesiam nulla salus »* fut compris dans un sens très rigoriste. Tous nous connaissons le n° 16 de *Lumen Gentium* où il est dit que « ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère... peuvent arriver au Salut éternel ». Et que dire du décret de Latran IV (1215) sur la nécessité d'exterminer tous les hérétiques, quand on lit la déclaration *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse ; que dire des

[14] J. Kerkhofs, Dieu en Europe, in : *Pro Mundi Vita* – dossier « Europe », n° 37 (1987) 2.

décrets de Lyon (1274) et de Vienne (1312) condamnant l'usure sous peine d'excommunication?[15]

Remarquons aussi qu'il y a un parallélisme entre d'une part les rapports d'Ephèse et de Chalcédoine et d'autre part les rapports entre Vatican I et Vatican II. B. Dupuy, dans son commentaire des *Textes newmaniens* (1974), fait la remarque suivante[16]: «Sans contredire Vatican I, le Concile Vatican II a repris sur de nombreux points l'examen de ses définitions. Le jugement de Newman s'est avéré particulièrement clairvoyant. Le 4 août 1870, il écrivait déjà à Ambrose St John: «Nous devons espérer – car on est tenu de vivre dans cet espoir – que le pape sera amené à quitter Rome et que le concile ne se poursuivra pas, ou qu'il aura un nouveau pape. Il est triste que nous devions formuler de tels souhaits.» H. Jedin, K. Bihlmeyer et H. de Vries pourraient ajouter une longue liste à ces quelques exemples.

Enfin, les papes étant quasiment toujours uniques, ils ne peuvent constituer une opinion publique. Mais, influencés par des contextes différents, et donc par les consciences collectives consécutives, eux aussi ont changé d'opinion au cours de l'histoire, et souvent sur des questions importantes. Un exemple récent et anodin est celui de la Constitution *Veterum Sapientia* de Jean XXIII prescrivant l'usage du latin dans l'enseignement des clercs (1960).

La question des rapports entre *sensus fidelium* et opinion publique devient plus grave encore dès que nous la plaçons dans un contexte œcuménique, comme Georges Gurvitch l'avait déjà remarqué quand il comparaît les caractéristiques des consciences collectives du catholicisme, de l'orthodoxie et du protestantisme[17]. S'il était possible d'arriver à un consensus non ambigu dans une Eglise, par exemple la Catholique Romaine, sur le rapport entre le *sensus fidelium* et l'*opinion publique,* est-ce suffisant pour la considérer universelle, valable aussi par exemple pour les Anglicans ou les Orthodoxes? Le processus de maturation du *sensus fidei,* dont parle l'archevêque R. Runcie dans sa correspondance avec Rome au sujet de l'ordination de femmes va de pair dans la Communion anglicane (comme d'ailleurs chez les Luthériens, par exemple en Finlande) avec des sondages de l'opinion publique et avec des votes dans les

[15] Philip A. Ballinger, *The Ecclesiological Reality of «Reception».* Its Content and Contexts in Theological and Historical Literature, 1984 (thèse de licence, Katholieke Universiteit Leuven, non publiée).

[16] Vol. 7, Bruges 1974, 337.

[17] G. Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance,* Paris 1966.

trois « Houses of Bishops, of Clergy, of Laity ». Dans leur déclaration du 14 mars 1986 à Toronto les primats de la Communion anglicane traitant de l'ordination éventuelle de femmes à l'épiscopat, admettent le besoin « de chercher une opinion commune dans une Eglise particulière et parmi les évêques de la communion tout entière », en y ajoutant : « Ceci exigerait non seulement un maximum de discussions préalables mais aussi la conscience qu'arriver à un ‹esprit commun› ne signifie pas nécessairement unanimité »[18].

Enfin, comment comparer entre eux les échanges éventuels entre *sensus fidelium* et *opinion publique* des différentes Eglises? Est-ce possible qu'une Eglise arrive plutôt qu'une autre à un équilibre toujours provisoire et que cette dernière « reçoive » par après l'expérience de la première? Supposant avec C. Duquoc[19] que les Eglises ne peuvent être que « des Eglises provisoires », peut-on dire qu'il y ait une « ungleichzeitige Gleichzeitigkeit » dans l'évaluation des Eglises respectives (ce que beaucoup de catholiques pensent instinctivement quand ils comparent leur Eglise aux Eglises orthodoxes)?

En guise de conclusion de ce paragraphe il semble en tout cas très difficile de connaître « scientifiquement », c'est-à-dire par les sciences humaines, le *sensus fidelium* – mais alors, quel chemin faut-il prendre?

On peut recourir à la parole de Hans Urs von Balthasar: « Die Heiligen sind die lebendige Tradition »[20]. Mais qui sont ces saints? Selon l'étude remarquable de Pierre Delooz, *Sociologie et Canonisations* (Liège – La Haye 1969), les saints eux-mêmes sont canonisés sous l'influence de l'opinion publique, parfois très restreinte: plus on est géographiquement proche de Rome, plus grand est le nombre des saints. Pendant de longues périodes, surtout des princes, tant du « monde » que de l'Eglise, furent canonisés: ensuite sont venus les religieux (leurs ordres ayant les moyens financiers et disposant de « procureurs » se succédant dans les curies généralices). Mais parmi les canonisés il n'y a qu'environ 20% de femmes et presque pas de laïcs. Si les saints sont la tradition vivante, cette tradition est très sélective. Serait-elle concentrée dans le modèle célibataire, masculin et majoritairement méditerranéen? Cette piste

[18] *La Documentation catholique,* (7–21 sept. 1986) 808. A relire aussi le rapport final de la ARCIC (Anglo-Roman Catholic International Commission).

[19] C. Duquoc, *Des Eglises provisoires.* Essai d'ecclésiologie œcuménique, Paris 1985.

[20] H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln 1959, 62.

aussi ne semble conduire qu'à une impasse. Lier le critère du *sensus fidelium* aux saints ne peut se faire qu'*a posteriori,* et encore. Tous les chrétiens, par exemple, même des Eglises non-catholiques romaines reconnaissent en saint François d'Assise un phare qui oriente. Qui oserait dire la même chose d'un saint Jérôme, ou plus près de nous, d'un saint Pie X?

Cherchons donc une autre voie, en retournant à deux exemples actuels, celui de la théologie de la libération et celui des communautés de base. Vatican II n'a parlé ni du premier ni des secondes. Pourtant, en peu de temps, même l'Eglise universelle y a reconnu le travail de l'Esprit. Pour y parvenir ni «surveys» sociologiques ni un nouveau concile n'ont été nécessaires.

Le *consensus* – qui, comme toujours (l'histoire des hérésies le prouve), n'est pas général – s'est réalisé par d'autres voies, celles de l'information et du dialogue entre chrétiens différemment situés en Eglise. Le fait que la censure n'existe presque plus et que les moyens de communication sont maintenant devenus mondiaux, a facilité grandement l'accélération et la généralisation d'une prise de conscience d'une praxis et d'une réflexion nouvelle dans l'Eglise. Le partenariat entre Eglises particulières de l'hémisphère Nord et de l'hémisphère Sud a contribué à ouvrir les yeux de beaucoup de communautés et d'évêques sur la réalité des Eglises partenaires. Colloques et rencontres ont rassemblé partout dans le monde évêques et théologiens, croyants hommes et femmes (pensons à l'EATWOT: Ecumenical Association of Third World Theologians, à la FABC: Federation of Asian Bishops Conferences, ou SECAM: Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar, etc.). Et à la manière d'une mutation teilhardienne une synchronisation globale s'est très vite réalisée, même avec beaucoup de chrétiens d'autres Eglises. Aux yeux du croyant une telle convergence, permettant tant d'espérance, ne peut être que l'œuvre de l'Esprit. Et très vite tous ont reconnu la théologie de la libération et les communautés de base comme de véritables *«loci theologici»*. Cela ne veut pas dire que tous les croyants ou théologiens ou évêques sont convaincus. Consensus ne signifie pas unanimité. Toute réception profonde exige beaucoup de temps. Pourtant pour les deux exemples cités on a travaillé vite.

Ce n'est certainement pas toujours le cas. Souvent le doute, la peur, le désir du pouvoir font naître des réactions très fortes contre ce qui semble être un processus de maturation d'un consensus. L'histoire de l'Eglise enseigne que dans la plupart des cas une longue période de

conflits et de luttes précède un véritable consensus. Dans son grand livre sur ‹Le Pontificat de Pie IX› (Paris, Nouvelle éd., s.d., 292–294) Roger Aubert fait l'observation suivante: «Comme la plupart des grands mouvements de l'histoire de l'Eglise, le courant ultramontain du XIXe siècle est parti de la ‹base›: de la conscience du peuple chrétien» – ce qui provoque la réaction suivante de l'historien Claude Langlais: «Quelles minorités ont promu cette doctrine? Des clercs – un journaliste comme Louis Veuillot... et le fait que Pie IX fut un des papes les plus populaires de l'Eglise moderne»[21].

Un véritable consensus exige une grande liberté d'expression et une information suffisante. Ce que nous abordons dans une troisième partie.

3. *Pas de sensus fidelium sans liberté d'expression*

Au synode de 1971 de nombreux évêques avaient désiré une discussion franche du célibat des prêtres; plusieurs grands cardinaux avaient suggéré au synode de 1980 que soit reconsidérée l'encyclique *Humanae Vitae* et que la vie sacramentelle des divorcés remariés soit abordée avec plus de nuances; au synode de 1983 des conférences épiscopales avaient espéré qu'au moins un débat ouvert sur l'absolution collective soit rendu possible. Des participants et des observateurs qualifiés[22] ont dû constater que dans tous ces cas ce que Jürgen Habermas a baptisé « die herrschaftsfreie Kommunikation» faisait défaut, aussi bien dans la préparation des synodes que durant les délibérations mêmes et pendant l'après-synode[23]. La maturation et l'expression même d'un consensus possible se sont trouvé bloquées. Est-il exagéré de dire que pour une part importante la peur y a joué un rôle parfois considérable: beaucoup d'évêques voulant éviter des polarisations, des conflits et même des représailles feutrent tellement leurs interventions que souvent les rapports finaux ne sont que la répétition des documents préparatoires. Mais il faut avouer aussi que le choix des évêques, comme

[21] In: *Recherches et Débats,* o.c., 70.

[22] Cf. J. Grootaers, J. Selling, *The 1980 Synod of Bishops' on the Role of the Family,* Leuven 1983.

[23] G. De Schrijver, Hermeneutics and Tradition, in: L. Swidler, P. Fransen (ed.), *Authority in the Church,* Crossroad, New-York 1982, 32–47; id., Trouw aan de Kerk, trouw aan de Kristenheid, in: *Kultuurleven* (1981) 249–261. Pour une application de Habermas à notre problématique voir: H.J. Höhn, *Kirche und Kommunikatives Handeln,* Frankfurter Theologische Studien 32, Frankfurt 1985.

T. Reese et Mgr J. Jadot l'ont dévoilé dans un article fameux de l'hebdomadaire newyorkais *America*[24], y joue aussi un rôle et semble, à l'avenir, avoir encore davantage de conséquences. Il y a, en effet, plusieurs consciences collectives dans l'Eglise. En elles le *sensus fidelium* s'incarne, se développe ou s'atrophie. Les Eglises particulières ont la leur, mais le corps des clercs qui administre l'Eglise universelle (Curie romaine et nonces) a la sienne. Toutes ces consciences collectives sont blessées par des traditions historiques ambigües et par des péchés personnels. Très souvent dans le choix des évêques la préférence est donnée à des personnes qui, dans la tension entre Eglise particulière et Eglise ou administration universelle, si souvent encore plus latine que catholique, penchent du côté centralisateur. Ce qui fait que trop souvent la «herrschaftsfreie Kommunikation» manque aussi bien à l'intérieur du groupe des évêques qu'au niveau de l'Eglise locale entre l'évêque et son peuple (l'exemple de l'Eglise des Pays-Bas est l'exemple classique, mais pas le seul).

L'exigence d'une «herrschaftsfreie Kommunikation», non pas comme critère, mais comme condition de la formation du *sensus fidelium* nous pose de redoutables questions.

L'Eglise est peuple de Dieu et institution, elle est mystère événementiel toujours renouvelé par l'Esprit et réalité historique lourdement déterminée et hypothéquée par une longue histoire d'abus, ce qui veut dire que deux grandes forces psychosociales, souvent négatives, y jouent un rôle à chaque niveau, de la famille au conseil épiscopal et plus haut: la peur et le désir du pouvoir. Les deux se renforcent mutuellement. Par peur, croyants et ministres peuvent s'accrocher au passé et s'y sécuriser faussement, comme par peur ils peuvent se jeter dans une ouverture d'adaptation non critique et à la mode du jour. La volonté de pouvoir de laïcs et de clercs, utilisant la religion, a caractérisé toute l'histoire de l'Eglise. Il serait étonnant que cela ne soit plus le cas aujourd'hui. Jésus l'avait constaté chez ses disciples et les avait avertis rudement à ce sujet: «Il ne doit pas en être ainsi parmi vous: au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, se fera votre serviteur» (Marc 10,43).

Aujourd'hui encore la «herrschaftsfreie Kommunikation» entre frères et sœurs croyants manque quasiment à tous les niveaux. Comment arriver dans ces conditions au «discernement» nécessaire pour distin-

[24] T. Reese, The Selection of Bishops, in: *America* (25 août 1984) 65–72.

guer entre une conscience collective close et un *sensus fidelium* ouvert à l'Esprit? *Rosmini redivivus* pourrait l'appeler la plaie majeure de l'Eglise de la fin du XXe siècle. Plusieurs évêques ont eu le courage de le dire au dernier synode (1985). Nous lisons dans le rapport des évêques des Pays-Bas[25]:

«On a ainsi vu grandir la radicalisation et se créer une coupure entre l'autorité de l'Eglise et de nombreux fidèles. Ainsi, tandis que le concile visait à surmonter l'abîme entre l'Eglise et le monde et se mettait à la tâche en ce sens, on voit surgir la menace d'un abîme intérieur à l'Eglise du fait d'une différence d'interprétation de l'autorité, et en particulier du fait des modes d'exercice de celle-ci.

»C'est pourquoi, avec le concile, nous plaidons pour un dialogue *ad intra* et *ad extra,* et nous savons disposer en cela de l'appui de ce même concile (*Gaudium et Spes* 92). Nous avons le sentiment que le dialogue est en train de se briser à l'intérieur de l'Eglise. Ajoutons que de nombreuses personnes qui, dans ce pays tentent de dialoguer avec le monde moderne, ne se sentent plus appuyées et ont parfois même l'impression d'être désavouées. Nous en appelons au synode extraordinaire pour qu'il veille au renouveau du dialogue.

»Il ne faudrait pas considérer ce dialogue *ad intra* et *ad extra* comme une menace pour la vérité qu'il est du devoir de l'Eglise de garder et de maintenir. Car, en définitive, le dialogue consiste par sa nature même à chercher et à trouver ensemble la vérité. De plus, l'Eglise a besoin de ce que nous pourrions appeler une ‹éthique de dialogue› susceptible de nous apprendre à comprendre qu'en celui-ci il peut aussi y avoir des éléments impurs, et de nous aider à en préserver la nature véritable. Ainsi l'Eglise peut devenir un espace pour la libération de la parole et de la créativité des croyants.»

Fin février 1986 Jean Paul II disait, en recevant un millier de journalistes: «Il suffit de remarquer que la vérité est indissolublement liée à la liberté d'expression, et qu'elle est le facteur principal du progrès dans tous les domaines de la vie humaine...» Malheureusement, ce n'est pas toujours le cas à l'intérieur de l'Eglise même, comme la récente publication de Justice et Paix (Europe), «Les droits humains dans l'Eglise» (Bruxelles 1986) le signale.

[25] *Synode extraordinaire,* Paris, 251.

4. *Le discernement nécessaire et difficile*

La «herrschaftsfreie Kommunikation» ne suffit donc pas pour discerner le *sensus fidelium*. Comme le «Volksgeist» est loin d'être automatiquement l'Esprit de Dieu, une «Iglesia popular» comme telle ne garantit pas l'expression vraie de ce même Esprit divin.

Sans doute, les consciences collectives historiques peuvent apporter et apportent en fait des valeurs et des clés d'interprétation nouvelles à la grande Tradition chrétienne vivante. Mais cette même Tradition vivante interpelle toujours de façon parfois radicale ces consciences collectives dans la ligne de Celui qui osait déclarer de façon abrupte: «... moi, je vous dis». Dans le contexte de la «nouvelle évangélisation», supposant d'ailleurs une nouvelle inculturation, la question des critères, du discernement se pose aussi bien en Europe qu'en Amérique latine ou en Chine.

Il est de coutume de répéter que l'Evangile et la Tradition sont les deux faces d'un même critère fondamental à appliquer. Sans doute est-ce vrai, mais ce n'est pas suffisant. Non seulement ces deux sources qui s'interpénètrent sont relues continuellement par les exégètes et les historiens du dogme. Mais elles sont relues dans des contextes historiques changeants où le Saint-Esprit opère de façon nouvelle et même inédite (rappelons les fameux «signes des temps»)[26]. L'histoire s'accélérant, il faudra donc de plus en plus faire appel à un autre critère traditionnel: celui du discernement communautaire. Vatican II nous y invite très souvent en imposant ou suggérant des conseils presbytéraux, des conseils pastoraux aux niveaux paroissiaux et diocésains, des synodes nationaux et romains, des conciles régionaux. A côté de la réforme liturgique, cette mise en place progressive de structures de concertation est probablement le fruit le plus important du concile.

Il faut bien avouer que dans ce domaine la conversion des mentalités est lente. Le Concile africain se heurte toujours à de fortes résistances. Qui ose rêver d'un concile ou synode européen? Et même beaucoup de

[26] Voir aussi les deux numéros de *Concilium* traitant notre sujet: *Qui a la parole dans l'Eglise* (n° 168, 1981) et *Le Magistère des fidèles* (n° 200, 1985), ainsi que G. Alberigo et J.-P. Jossua (éd.), *La réception de Vatican II,* Paris 1985 et la contribution de K. Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes, in: K. Rahner, H. Fries (Hg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung,* München 1984, 15–29.

propositions venant de synodes nationaux n'ont pas été acceptées ni par des évêques ni par les instances romaines (l'histoire récente des synodes danois, allemand et suisse, du «National Pastoral Council» en Angleterre et du «Conseil pastoral interdiocésain» en Belgique néerlandophone révèle beaucoup de déceptions). Il y a *Humanae Vitae,* l'absolution collective, l'intercommunion, l'élargissement des conditions pour l'accès au presbytérat, etc. Est-on arrivé à un dialogue de sourds où il y a non-réception réciproquement de la part de la ‹base› et de la part du ‹sommet› pour employer une terminologie préconciliaire? Est-ce que le *discernement* lui-même se trouve donc dans une impasse totale?

Non, la foi en les paroles de Jésus et en la présence de son Esprit nous interdit un tel pessimisme. Mais aussi la praxis même de l'Eglise.

Le concile lui-même, en suggérant une réflexion sur la «hiérarchie des vérités» (*Unitatis Redintegratio* 11) a ouvert une porte importante vers un discernement continu. On y trouve un certain parallélisme avec ce qu'on appelle «les échelles de valeurs». Celles-ci changent au cours de l'histoire: le rapport réciproque des différentes valeurs évolue avec le temps et avec les contextes culturels. Il serait intéressant de continuer la recherche sur la ‹réception› pratique et théorique de cette «hiérarchie des vérités» dans l'Eglise postconciliaire, entre autres dans le contexte, parfois très ambigu, de ce que Paul Michael Zulehner a nommé le «Auswahlchristentum». Une thèse de doctorat intéressante de Henk Witte à l'université catholique de Tilburg a déjà ouvert des perspectives[27].

Creusons un peu, pour terminer, ce discernement communautaire continu. Comme un écho de la parole de Moïse à Josué (Nombres 11,29): «Ah! Puisse tout le Peuple de Yahvé être prophète, Yahvé leur donnant son Esprit!», les Actes des Apôtres nous montrent Pierre, debout avec les onze, s'adressant à la foule: «Il se fera, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair...» C'est ce que le Seigneur continue de faire. Il n'y a qu'à *entendre* et *écouter* dans la foi.

1. Pour discerner il faut d'abord *entendre.* Personne ne peut nier que partout dans l'Eglise une «base», pluriforme certes, est devenue extrê-

[27] H. Witte, *Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is* (wording en verwerking van de mitspraak over de hierarchie van de waarheden van Vaticanum II), Vol. I et II, Tilburg University Press 1986.

mement créatrice: dans les liturgies vivantes, dans des groupes de familles, des milliers de communautés de base, des conseils pastoraux, des sections de mouvements comme *Pax Christi,* de nouvelles fondations de vie évangélique, des centres et des revues, des commissions comme *Justice et Paix,* avec toutes leurs richesses et leurs aspects ambigus sans doute. Ce qui les caractérise en général est un trait typiquement postconciliaire; je le nomme la fraternité et la sororité: on y est d'abord baptisé croyant avant d'être chargé d'un charisme ou d'un ministère spécifique (voir le livre déjà vieux de J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit,* München 1960 et tous les livres de L. Boff). Cette «base» se fait connaître par la praxis surtout, mais aussi par des réseaux («networks») de publications imprimées, polycopiées. Dans celles-ci se reflètent souvent des mutations de l'opinion publique (comme, par exemple, l'écologie, l'émancipation de la femme, la recherche de solidarité avec toute forme de marginalité, le besoin de liturgies sacramentelles plus authentiques).

2. C'est ici que la tâche de ceux qui ont le charisme ou le ministère de l'*écoute* et de l'*interprétation* intervient. Par respect pour le travail de l'Esprit, l'écouter vraiment implique une attitude d'ouverture, d'accueil, de reconnaissance devant la recherche, la créativité, les plaintes et les désirs proposés.

Avec Avery Dulles on peut distinguer trois types ministériels d'*«écouteurs»* essayant d'interpréter, de discerner la vie venant d'une base pluriforme, parfois chaotique ou polarisée. Chaque type a son rôle propre; mais sans dialogue vrai entre les trois, le discernement sera superficiel ou unilatéral. Il y a d'abord le ministère des prophètes (laïcs, religieux ou clercs, hommes et femmes, jeunes et âgés), venant aussi bien du tiers que du premier monde et se trouvant dans toutes les confessions chrétiennes (M. Luther King, Teresa Kane). Avec leur sensibilité ils discernent les lames de fond dans l'histoire vivante du peuple.

Il y a ensuite le ministère des théologiens, en dialogue œcuménique et en dialogue aussi bien avec la grande Tradition qu'avec les sciences humaines. Ecoutant le présent et le passé en vue de l'avenir, ils doivent clarifier, par exemple en s'inspirant de la «hiérarchie des vérités», mentionnée par Vatican II. C'est à eux aussi d'intégrer l'inédit dans le déjà reçu. Enfin – et seulement enfin – il y a le «leadership» ministériel des successeurs des Apôtres qui ont d'abord la tâche de veiller à la communion: que tous soient vraiment entendus, que l'essentiel dans la

Tradition soit reconnu, que par des décisions, toujours provisoires, la cohérence soit garantie.

Répétons-le, ces trois types ont un besoin vital de dialogue continu entre eux, d'une régulière «correction fraternelle». C'est à cette condition que le *sensus fidelium* peut être discerné avec toute sa richesse.

Giuseppe Alberigo, le grand expert laïc des conciles, l'a bien dit dans une récente contribution: «N'est-il pas temps de reconnaître que l'unique ‹théologie› digne de ce nom est celle qu'élabore le Peuple de Dieu confessant la foi et annonçant le salut du Christ? Le discernement de ce qui est authentique ne se fait-il pas par des échanges responsables et réciproques quand il s'agit des choses de Dieu qui est le seul maître?»[28]

Mais comme J. H. Newman l'a déjà fait remarquer, dans une Eglise imparfaite ce dialogue restera difficile et conflictueux. Prophètes, docteurs, «épiscopes» auront à assumer cette croix. En fin de compte, en chacun de nous il y aura tension entre son *sensus fidei* personnel et le *sensus fidelium* se cherchant ou provisoirement reconnu.

En effet, l'Esprit Saint, s'exprimant à travers des dialogues aussi bien diachroniques que synchroniques, est primordialement à l'œuvre dans des consciences personnelles, individuelles, plus ou moins lucides, historiquement très déterminées, plus ou moins pécheresses. Dans cette solitude personnelle on doit accepter qu'aucune parole humaine ou ecclésiale peut exprimer totalement la plénitude de la parole divine. Jésus lui-même ne disait-il pas à la fin de sa vie: «J'ai encore beaucoup de choses à vous dire» (Jn 16,12). Soutenu par l'infaillibilité, toujours relative, du Peuple de Dieu qui comprend, les successeurs des Apôtres, chacun doit faire de son mieux pour entendre dans la solitude et l'obscurité de son propre cœur cette Plénitude divine, qui se fait sentir, mais ne pourra jamais être exprimée adéquatement. *Deus semper major.*

[28] G. Alberigo, Du bâton à la miséricorde, in: Fonction d'un magistère dans l'Eglise, in: *Lumière et Vie,* n° 180 (déc. 1986) 35.