

Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

À propos d'une certaine réforme de la Curie

Laurent Jestin , le vendredi 28 juin 2013

La Curie romaine a mauvaise presse, et les semaines entre la renonciation de Benoît XVI et l'élection du pape François ont été à nouveau l'occasion d'en évoquer une réforme annoncée nécessaire, d'autant plus nécessaire à certains qu'elle serait inéluctable. Il semble bien que les congrégations générales, rassemblant les cardinaux avant le conclave, en ont fait un sujet majeur. La pression est cependant quelque peu retombée depuis que le pape a annoncé la création d'une commission chargée de l'aider, par son analyse et ses conseils, à une telle œuvre, ou plus exactement et plus largement à la mise en place éventuelle de nouvelles modalités du munus regendi dans l'Eglise, qui incluraient les relations entre le pape et les évêques, ou les épiscopats (ce qui n'est pas la même chose). Il n'est pas exclu que ressurgisse la perspective œcuménique de cette question : Jean-Paul II avait posé quelques jalons, dans l'encyclique *Ut unum sint*, d'un exercice différent du ministère pétrinien ; mais, sous Benoît XVI, l'approche avait paru passer au second plan, au profit d'une forme elle aussi renouvelée d'unionisme. Rappelons encore que Benoît XVI avait supprimé « Primat d'Occident » dans les titres pontificaux, et que le pape François ne parle de lui qu'en termes d'Evêque de Rome : est-ce anecdotique ? Pour certains, c'est en tout cas une occasion d'avancer des arguments historiques plaidant pour une malléabilité du ministère pétrinien, arguments pour eux décisifs, en vue d'une adaptation aux temps réputés démocratiques. Le présent article se propose, non pas de traiter ce dossier de la réforme du gouvernement de l'Eglise, des évolutions ou statu quo, mais en amont de clarifier ce qu'il en est de la valeur théologique, intrinsèque et comparée, des arguments avancés, et particulièrement des arguments historiques et sociaux qui prévalent souvent. Plus spécifiquement encore, c'est à la manière d'un cas d'école sur les « lieux théologiques » que l'on va poser cette question de la force probante des raisonnements sur ce sujet. Car il nous semble que, la plupart du temps, ces derniers ignorent, involontairement ou à dessein, que les arguments ne valent pas de manière identique et qu'il existe une hiérarchie entre eux.

C'est à Melchior Cano, dominicain de Salamanque, au XVI^e siècle, que l'on doit cette expression de « lieux théologiques », par laquelle, dans un ouvrage éponyme, il désigna et explicita les sources auxquelles le théologien puise pour la démonstration théologique. Il en releva dix : l'Écriture sainte, la tradition apostolique, l'autorité de l'Eglise catholique, l'autorité des conciles œcuméniques, l'autorité du Souverain pontife, la doctrine des Pères de l'Eglise, la doctrine des théologiens et des canonistes, la vérité rationnelle humaine, la doctrine des philosophes et l'histoire. La visée était essentiellement argumentative, rhétorique, voire apologétique, notamment dans les réponses apportées aux critiques protestantes. Dans la première partie du XX^e siècle, cette problématique s'est trouvée renouvelée : ce qui désormais occupe une place centrale, c'est le degré d'autorité de ces « lieux », la certitude ou non que l'on a, en y puisant, de connaître et expliciter le dépôt de la foi. De grandes distinctions découlent de cette précision : premièrement, entre lieux

propres et lieux joints, les seconds recevant cette qualification parce qu'ils ne sont pas par eux-mêmes de nature théologique ; ils acquièrent quelque valeur dans le raisonnement en tant qu'ils éclairent des réalités proprement théologiques. Ainsi en va-t-il des sciences historiques, juridiques, philosophiques, sociales, etc. Parmi les lieux propres, il convient ensuite de faire la part de ceux qui ont un caractère certain quant à leur valeur de déclaration ou d'explicitation de la foi (par exemple la proclamation d'un dogme par le magistère infallible de l'Eglise), de ceux qui ont une valeur seulement probable (par exemple, l'ouvrage de tel Père ou d'un théologien particulièrement recommandable). De manière sommaire, sous l'angle de la règle de la foi, on formalisera un peu plus encore la chose : le Magistère infallible est le critère primaire qui conduit directement à la Révélation transmise. A ses côtés, se trouvent des critères secondaires, ceux qui, en raison de leur connexion avec le critère primaire, conduisent indirectement, de manière probable ou certaine, à connaître la révélation transmise depuis les Apôtres. Les lieux théologiques « joints » ne sont pas pris en compte dans cette dernière distinction : ils sont à envisager dans un cadre plus large du rapport entre foi et raison. Saint Thomas d'Aquin, chez qui l'on trouve

les préliminaires de cette division, s'exprimait ainsi à leur propos : « La doctrine sacrée utilise aussi la raison humaine, non point certes pour prouver la foi, ce qui serait en abolir le mérite, mais pour mettre en lumière certaines autres choses que cette doctrine enseigne. [...] Il faut prendre garde cependant que la doctrine sacrée n'emploie ces autorités qu'au titre d'arguments étrangers à sa nature, et n'ayant qu'une valeur de probabilité. » (Somme théologique, Ia Pars, Q.1, a.8) Au regard de cela, il est frappant de constater la prévalence des motifs historiques, voire leur prétendue valeur dirimante, en nombre de discours débouchant sur un appel à la nécessaire (et pour certains inéluctable) réforme de l'Eglise. L'argument central peut être résumé ainsi : puisque le gouvernement de l'Eglise a connu, dans l'histoire, des formes diverses, et que ces formes ont une connexion étroite avec les figures prises par le pouvoir profane aux époques correspondantes, une mise en œuvre nouvelle est possible à l'époque contemporaine, elle aussi en lien avec la figure moderne du pouvoir. Cette dernière, dans la description qu'en font les textes considérés (mais sans juger de la pertinence de ces descriptions, naïves pour une part), a pour caractéristiques majeures l'autonomie des individus et la démocratie. Pour l'autorité de son auteur, qu'il soit permis de citer ici, à titre d'exemple, l'affirmation, surprise ou interrogative, sur ce point, de Giuseppe Alberigo : « Il est déconcertant que l'affirmation de la démocratie politique en lieu et place des systèmes autocratiques de l'aire où le catholicisme était présent, n'ait pas conduit à des modifications dans la conception romaine du pouvoir pétrinien, comme cela avait été le cas à l'occasion des grands changements culturels précédents. »[01] Que l'histoire (au sens de la science historique considérant l'évolution mentionnée ci-dessus) puisse « apprendre » quelque chose à la révélation, cela a été déclaré ; mais il convient d'en préciser la modalité. Puisqu'elle est en soi étrangère à la doctrine sacrée, mais aussi pour le motif que la révélation est close, ce ne peut être en ce qu'elle apporterait une réalité nouvelle, complémentaire. Le n. 44 de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* du concile Vatican II nous paraît énoncer clairement la modalité adéquate de sa prise en compte. Intitulé « Aide que l'Eglise reçoit du monde aujourd'hui », il commence par poser de manière générale le rapport entre foi et raison, comme les principes des adaptations pastorales légitimes et nécessaires en fonction des temps et des lieux. Puis, il ajoute : « Comme elle possède une structure sociale visible, signe de son unité dans le Christ, l'Eglise peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale : non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque. » Est donc établi un rôle possible, mais simplement auxiliaire, dans l'explicitation du dépôt de la foi, en l'occurrence « la constitution que le Christ a donnée » à l'Eglise.

On ne se prononcera pas ici sur les éléments de la société moderne que le Concile avait en vue ;

mais, en amont, on ne peut manquer de noter que le critère de discernement posé par *Gaudium et spes* se trouve en conformité avec ce qui est énoncé au commencement de cet article, comme avec ce que l'on appelle le développement du dogme. Pie IX en donna une formulation classique dans la constitution apostolique définissant et proclamant le dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie. Il est utile de rapprocher ces lignes du document conciliaire pour en confirmer le sens : « Portant un regard fidèle, discret et sage sur les enseignements anciens, [l'Eglise] recueille tout ce que l'antiquité y a mis, tout ce que la foi des Pères y a semé. Elle s'applique à le polir, à en perfectionner la formule de manière que ces anciens dogmes de la céleste doctrine reçoivent l'évidence, la lumière, la distinction, tout en gardant leur plénitude, leur intégrité, leur caractère propre, en un mot, de façon qu'ils se développent sans changer de nature, et qu'ils demeurent toujours dans la même vérité, dans le même sens, dans la même pensée. » (Constitution apostolique *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854) Certes, ici il s'agit de recevoir d'un lieu théologique propre, et là d'un lieu théologique joint ; le critère fondamental n'en reste pas moins identique.

Ces deux dernières citations amènent à présenter la question sous un nouvel aspect : non plus celui, plutôt statique, des lieux théologiques hiérarchisés en raison de leur force probante ; mais celui, plus dynamique, de ce qui conduit à ce développement du dogme, de ses causes et occasions.

Ce développement n'est pas, on l'a compris, une augmentation objective du dépôt de la foi, clos à la mort du dernier apôtre. S'il y a développement du dogme – et il y a développement du dogme –, on doit l'entendre d'une manière subjective, tant du côté du « sujet » qui enseigne, c'est-à-dire le Magistère de l'Eglise, que du côté du « sujet » qui est enseigné, c'est-à-dire les fidèles qui adhèrent à la vérité proposée. Cette possibilité du développement du dogme tient dans l'assistance permanente que le Saint-Esprit accorde à l'Eglise. Plus que la possibilité, l'assistance du Saint-Esprit est la cause principale de ce développement. La cause prochaine et efficiente en est le Magistère authentique et infaillible de l'Eglise, à qui a été confiée la mission de garder le dépôt de la foi, ce qui inclut son exposition de plus en plus claire. Le développement du dogme consiste, ainsi, essentiellement à rendre explicite et manifeste ce qui était implicite et caché. Parmi les causes du développement du dogme, on peut encore mentionner celles qui stimulent l'Eglise à ce travail, et les moyens dont elle se sert pour arriver à cette fin. Citons l'amour et l'étude de la vérité révélée chez tous les fidèles et particulièrement en certains théologiens ; la piété chrétienne ; la vie pratique elle-même de l'Eglise et des fidèles, avec ses difficultés, ses cas de conscience, lesquels ne peuvent être résolus sans que le dogme soit mis plus en lumière (par exemple, la question qui se posa au temps des persécutions : faut-il rebaptiser les lapsi ?). A ces causes que l'on qualifiera de « directes » ou de positives, on en ajoute d'autres, « indirectes » : l'évolution générale des idées, des sciences (les questions de l'inerrance et de l'inspiration bibliques, par exemple, au regard des progrès de la philologie, de l'exégèse, de l'histoire, de l'archéologie) ; les hérésies, les controverses et discussions entre catholiques ; les changements politiques et sociaux. Par exemple, ceux de l'époque moderne ont conduit et comme provoqué la doctrine du Christ-Roi exposée par Pie XI. La déclaration du n. 44 de *Gaudium et spes* se situe dans ce cadre.

Là encore, il n'est pas dénié toute valeur à l'évolution historique de l'Eglise, dans son interaction avec les changements sociaux et culturels, quant à l'explicitation de ce qu'est ou doit être le gouvernement de l'Eglise ; mais une place, auxiliaire quant au contenu du dogme, occasionnelle quant au développement de celui-ci, lui est assignée ; ni plus, ni moins.

Il n'est pas certain qu'il en aille toujours ainsi dans la pensée d'auteurs qui appellent de leurs vœux une réforme de l'Eglise. Il est assuré qu'il n'en va pas ainsi avec Giuseppe Alberigo, déjà cité, qui écrit : « Il est clair que [le gouvernement de l'Eglise] a revêtu des formes très diverses au long de l'histoire. On pourrait difficilement soutenir que cela a été un passage de l'implicite vers l'explicite. »[02] L'historien de Bologne n'ignorait sans aucun doute pas la portée de cette

dernière expression, et combien elle nie que le *munus regendi* ait connu une évolution qui relève de la conception catholique du développement du dogme. Pour lui, comme pour beaucoup, les variations historiques, sociales et culturelles priment.

Arrivé à ce point, une alternative se présente pour les tenants d'une telle perspective. Son premier terme présume que la variabilité est totale, et dès lors toute possibilité de cohérence supra-historique est niée ; comment éviter alors une négation pure et simple de tout fondement divin, surnaturel, au gouvernement dans l'Eglise ? Et cette négation ou relativisation extrême commence dès la lecture des textes du Nouveau Testament sur l'autorité que Jésus-Christ a ou aurait confiée à Pierre et aux apôtres. Car, quelle que soit l'interprétation minimale que l'on doit en donner, ils ne laissent pas de conférer à Pierre et aux apôtres un statut particulier. Qu'à cela ne tienne : puisqu'ils sont une expression contingente des choses – ici il s'agit de la dépendance de Jésus par rapport aux schémas culturels de son époque –, il faut accepter non pas simplement d'interpréter ces textes, mais de les reformuler. Un processus de relecture semblable à celui opéré sur les récits de la création et qui retire toute pertinence historique aux deux premiers chapitres de la Genèse. La généralisation de ce principe est connue et tient dans le déplacement de la foi du domaine de la raison et de la doctrine à celui du sentiment de confiance, au nom du primat de la charité ; charité elle-même réorientée radicalement vers les hommes, celle qui se tourne directement vers Dieu étant suspecte de retomber dans le dogmatisme et de justifier l'autoritarisme. La foi doctrinale et autoritaire contre la charité, tel est le drame de l'histoire du gouvernement de l'Eglise... Cette idée n'est-elle pas assez répandue, d'un pouvoir dans l'Eglise qui, en sa racine, serait en conflit avec la personne même de Jésus-Christ, avec la pointe ou le cœur de son enseignement ? Et si conflit ou simplement incertitude il y a en cette source, cela ne peut que se traduire en variations, hier et aujourd'hui.

A cette première branche de l'alternative, certains préfèrent une seconde interprétation, non exclusive de la première : la résorption de l'incohérence dans l'évolution historique est à chercher dans un sens de l'histoire. Certes, on s'efforce alors souvent de montrer que la Révélation contient ce que les évolutions modernes des sociétés occidentales ont mis au premier plan ; que, par exemple, les droits de l'homme ont leur source dans le christianisme, que l'opposition est superficielle, que les chemins parallèles pris par les Lumières et la Foi sont dus à des contingences malheureuses, et que le temps est venu d'une réconciliation à laquelle croyants et hommes de bonne volonté ne peuvent qu'aspirer. Il est possible que la citation précédente de *Gaudium et spes* soit à replacer dans une telle ambiance. C'est ce que suggère, de manière équilibrée, mais non sans ambiguïté à notre avis, la très sérieuse Introduction au Mystère de l'Eglise du père Benoît-Dominique de La Soujeole : « Même si les progrès se font souvent à travers des convulsions politiques où sont profondément mélangés le bien et le mal, il convient pour les Chrétiens de savoir discerner dans des événements confus et parfois déroutants, d'authentiques biens à recevoir. Par exemple, la Révolution française et le mouvement qu'elle a imprimé à la vie politique du XIX^e siècle a promu – à travers des événements très contrastés – une nouvelle conception du citoyen. [...] Quoi qu'il en soit de cette histoire mouvementée, où les exagérations, les torts et les erreurs ne furent pas que d'un seul côté, le monde moderne a promu une dimension supplémentaire et supérieure de la dignité humaine : la dignité politique, et son expression qu'est l'idéal démocratique. Il est bien clair que cela ne peut être sans conséquence dans la vie ecclésiale. [...] Cela doit être éprouvé et même purgé d'erreurs qui déforment l'idéal démocratique et le rendent incompatible avec la vie chrétienne, de même qu'avec une saine vie sociale. »[03] L'auteur paraît ici considérer que ce qui rend incompatible l'idéal démocratique tel qu'il est actuellement proclamé avec la foi et la vie de l'Eglise ne tient pas à la racine de l'idéal démocratique moderne mais à un accident de parcours. Mais est-il vraiment avéré qu'il y a parenté et continuité entre la démocratie au sens classique du terme et la démocratie moderne ? On peut en douter fortement : la

négaration de la loi naturelle, par exemple, que le P. de la Soujeole mentionne en note, est-elle un vice radical ou une erreur qui peut être purgée sans remettre en cause les principes de l'idéal démocratique moderne ? Il y a quelques mois, à propos d'une certaine loi, nombre de catholiques se sont aperçus – mais un peu tard – que cette négation de la loi naturelle, et plus encore du droit divin, n'est pas une déviance de l'idéal démocratique moderne, mais en est un élément constitutif. Chesterton le disait en d'autres mots : « Le monde moderne est plein d'anciennes vertus chrétiennes devenues folles »... La longue citation du P. de La Soujeole doit être éclairée par une autre, tirée du même ouvrage, afin de mieux percevoir la vision équilibrée qu'il propose. On ne saurait en effet lui reprocher d'en tenir pour un sens de l'histoire qui serait en définitive comme une interminable révélation, accompagnant et parachevant la Révélation au sens strict. Portant une critique serrée sur les conceptions de l'Eglise comme dualité (société-communauté, par exemple), il invite à ne pas oublier la dimension morale du sujet, déclarant alors, entre autres : « Une science historique purement factuelle montrera sans peine la relativité dans le temps des différentes situations dans cette communauté appelée «Eglise» et par conséquent la relativité même de cette communauté. » (pp. 431-432) C'est oublier, poursuit-il, que le regard et l'intelligence doivent être aussi ceux de la foi, à partir des données révélées : « Pour notre question, il faut inclure cette donnée théologique majeure selon laquelle ce monde et tout ce qu'il contient, est un monde blessé par le péché (originel et personnel). L'histoire dans laquelle nous nous mouvons avec toute la création est une histoire du salut, c'est-à-dire d'un sauvetage qui se communique de Dieu aux hommes dans le Christ. Autrement dit, les éléments que la dialectique de la connaissance distingue, et que l'observation perçoit comme séparables et opposables, ne sont pas réellement séparables et opposables mais parfois moralement séparés. Ce n'est qu'une altération due au péché que ce qui est réellement un se manifeste et se conduit comme divisé. » (p. 432) Cette clarification philosophique et théologique conduit à dénoncer une forme de naturalisme dans ces appels à une réforme de l'Eglise pour le motif des évolutions historiques du munus regendi.

La dernière citation amène à considérer les données révélées sur ce point, données qui fondent – avec la vertu surnaturelle de foi – et qui guident le regard que l'on porte sur les évolutions du gouvernement de l'Eglise. Cela ramène notre réflexion à la perspective générale des « lieux théologiques ». En effet, on s'est efforcé de clarifier le cadre et les limites d'un usage légitime et utile de la raison historique, sociale, etc., en vue d'explicitier ce que doit être ce gouvernement de l'Eglise. On ne saurait négliger cet autre cadre, ces autres limites que sont

– si elles existent – les affirmations des autres lieux théologiques, et d'abord ceux dont la force probante est certaine et s'impose à tous les fidèles. Or de telles affirmations existent. On ne peut alors poser la question d'une éventuelle ou souhaitable réforme de l'Eglise sans placer au centre les déclarations du magistère infaillible de l'Eglise. Ainsi, au concile Vatican I, dans la constitution *Pastor Aeternus*

– renouvelant la définition du concile de Florence en 1439 : « Nous enseignons et déclarons que l'Eglise romaine possède sur toutes les autres, par disposition du Seigneur, une primauté de pouvoir ordinaire, et que ce pouvoir de juridiction du Pontife romain, vraiment épiscopal, est immédiat. Les pasteurs de tout rang et de tout rite et les fidèles, chacun séparément ou tous ensemble, sont tenus au devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance, non seulement dans les questions qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans le monde entier. Ainsi, en gardant l'unité de communion et de profession de foi avec le Pontife romain, l'Eglise est un seul troupeau sous un seul pasteur. Telle est la doctrine de la vérité catholique, dont personne ne peut s'écarter sans danger pour sa foi et son salut. » Les premiers mots – que l'on retrouve en divers endroits de *Pastor Aeternus* – affirment le caractère définitoire et la note d'infaillibilité qui y est attachée[04] . « Ordinaire », c'est-à-dire propre à la charge, le pouvoir pétrinien ne relève d'aucune délégation, ce

que prétendent les conceptions conciliaristes. « Immédiat », le pouvoir pétrinien n'est pas un élément d'un système fédéral où il serait réduit à celui de donner des orientations et de superviser. « Vraiment épiscopal », le pouvoir pétrinien n'est pas simplement primatial : évêque et pasteur de Rome, le pape est aussi évêque et pasteur de l'Eglise universelle. Et c'est en ce pouvoir épiscopal universel que se tiennent l'unité et la communion de l'Eglise : « En gardant l'unité de communion et de profession de foi avec le Pontife romain, l'Eglise est un seul troupeau sous un seul pasteur »[05] .

Des bornes assez claires sont ainsi posées et dénie toute légitimité à certaines propositions de réformes. Ainsi, pour donner un exemple, il est régulièrement demandé que l'on donne plus de visibilité et de réalité au collège des évêques dans l'exercice du gouvernement, au nom de ce qu'aurait enseigné le concile Vatican II, de la légitime inculturation, des aspirations démocratiques contemporaines et/ou des exemples dans l'histoire des conciles régionaux. « Mais, dans la mesure où de telles propositions impliqueraient la mise en place d'instances juridiques de régulation des modalités modifiables de l'exercice de la primauté, elles seraient, elles aussi, contraires à la constitution divine de l'Eglise. Il en va de la nature même de la primauté qu'aucune instance ne puisse exister à laquelle le pape soit juridiquement obligé de se référer pour quelque discernement de modalités que ce soit. »[06]

Modifications au nom de l'enseignement de Vatican II sur les évêques... et nous avons employé, à dessein, le conditionnel. Il faut ici renvoyer à d'autres études, certaines existantes, la question du degré d'autorité de cet enseignement de *Lumen Gentium*, notamment sur la sacramentalité de l'épiscopat, sur la collégialité ; mais aussi la clarification du statut de la *nota praevia* de la constitution *Lumen Gentium*, souvent un peu oubliée[07] ; sans oublier le concept de subsidiarité, dont il semble qu'on use et abuse. Cette question est, pour la perspective qui a été la nôtre dans cette étude, d'une réelle importance, car il en va de la place de cet enseignement dans les lieux théologiques, et en premier lieu de la position à lui accorder relativement à l'enseignement de Vatican I sur la primauté papale, dont il est clair qu'il est infaillible. Il n'est pas exclu qu'il y ait eu développement du dogme, dont – pour faire venir une dernière fois l'argument historique – l'occasion avait été manquée en 1870 avec l'ajournement *sine die* du concile Vatican I. Le moins que l'on puisse dire est que les fluctuations récentes de l'ecclésiologie et surtout des pratiques ecclésiales (par exemple, institution des conférences épiscopales paralysant presque les évêques, puis recadrage par un rappel du caractère non-magistériel de leurs actes), laissent apparaître plutôt un tâtonnement du Magistère, dont la force probante est au mieux probable ; à moins que répondant à des suppliques répétées, une interprétation authentique soit donnée.

Le vendredi 28 juin 2013 à 00:24 . Classé dans [Numéro 120](#). Vous pouvez suivre toutes les réponses à ce billet via le [fils de commentaire \(RSS\)](#). Les commentaires et pings ne sont plus permis.