

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: 21 (1974)

Heft: 3

Artikel: Liberté du théologien et autorité du Magistère

Autor: Nicolas, Jean-Hervé

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760469>

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: 19.02.2026

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

JEAN-HERVÉ NICOLAS

Liberté du théologien et autorité du Magistère

La pratique et la théorie de saint Thomas d'Aquin

De tout temps, et dès les origines, l'Eglise, par ses évêques, a exercé dans le domaine de la « doctrine sacrée » un magistère autoritaire. Elle a, dans ses conciles, condamné ce qu'elle estimait être des erreurs dans la foi, et qui se présentaient, en fait, comme une interprétation du donné de la foi, principalement de l'Ecriture. Qu'il s'agisse du docétisme, de l'adoptianisme et de la doctrine des « deux fils », du subordinationisme trinitaire ou, au contraire, du modalisme, du dualisme christologique de Nestorius ou du monophysisme, nous voyons l'Eglise des premiers conciles condamner comme fausses et proscrire des positions qui, fruit d'une élaboration rationnelle du donné révélé, étaient « théologiques », même si le terme n'existait pas encore dans le sens qu'il a pris depuis le 13^e siècle. Ce contrôle du magistère sur les théologiens ne s'est jamais interrompu et, quand elle en revendique la responsabilité et le droit, l'autorité ecclésiastique ne fait que recueillir, à travers dix-neuf siècles d'histoire, l'héritage apostolique. Ainsi le récent concile a-t-il fermement réaffirmé l'autorité doctrinale des évêques unis à l'évêque de Rome : « Les évêques enseignant en communion avec le Pontife romain, doivent être vénéralisés par tous comme les témoins de la vérité divine et catholique... Quand le Pontife romain ou le Corps des évêques avec lui définissent un point de doctrine, ils le font conformément à la Révélation elle-même, à laquelle tous doivent se tenir et se conformer, et qui, par voie d'Ecriture ou de Tradition, est transmise dans son intégralité par la succession légitime des évêques, et avant tout par les soins du Pontife romain lui-

même ; cette révélation est religieusement conservée et fidèlement exposée dans l'Eglise, grâce à l'Esprit de vérité qui l'éclaire» ¹.

Or, ce contrôle est de plus en plus mal accepté par beaucoup de théologiens aujourd'hui ². Les causes de cette impatience sont complexes. Il y a incontestablement le souvenir encore récent de certains abus qui se sont introduits dans l'usage de l'autorité doctrinale, paralysant indûment des recherches dont la suite a montré qu'elles étaient fécondes, et frappant douloureusement, injustement des personnes. Il y a aussi l'aspiration à une évolution des rapports sociaux dans l'Eglise, allant vers une plus authentique démocratie, où l'autorité, même exercée par quelques-uns, serait celle de tous et ne pourrait rien décider sans l'accord du plus grand nombre. Plus profondément sans doute, il y a la revendication, par les théologiens, de la liberté dans leurs recherches : liberté qui est celle de tout chercheur dans une société évoluée ; liberté qui, dans l'Eglise, correspondrait à un charisme propre, celui des « didascales », des « docteurs », que l'on tend à distinguer de celui des pasteurs, pour soustraire à leur contrôle l'activité d'enseignement qu'il autoriserait et garantirait. Une autre cause, enfin, de ce malaise, très liée à la précédente, provient de ce que l'autorité doctrinale de l'Eglise est indissolublement liée à son autorité de gouvernement, et que, de ce fait, les décisions qu'elle peut prendre à l'égard d'un théologien dans le domaine doctrinal ont parfois pour conséquence des mesures coercitives à son encontre. Elles étaient beaucoup plus dures et éprouvantes autrefois, dans les temps de chrétienté, où le désaccord d'un membre de l'Eglise avec l'autorité pastorale retentissait sur sa vie dans la société temporelle et provoquait trop souvent une intervention de l'autorité politique, avec toute la brutalité que celle-ci comporte. Mais l'Eglise, de toute façon, est une société, et la situation, toute intérieure en son principe, que créent une condamnation et le refus de se soumettre, entraîne une modification, parfois très dommageable, de la situation extérieure de celui qui en est l'objet : la perte d'une chaire théologique ou d'une autre charge par exemple. Dès lors on tend à considérer cette décision, prise essentiellement non pas contre quelqu'un et pour le punir d'une faute commise, mais pour sauvegarder dans le peuple de Dieu la vérité de la foi, la vérité qui sauve et dont le magistère se sent responsable, comme

¹ Lumen Gentium, No 25.

² Qu'il suffise de rappeler la fameuse *Déclaration de 38 théologiens* sur la liberté des théologiens dans l'Eglise catholique, émanée de la Revue Concilium. Texte original dans la DC 66 (1969) 119-121.

une sentence judiciaire. On fait appel alors aux droits de l'homme en face de l'autorité judiciaire – être présumé innocent jusqu'à ce qu'on soit reconnu coupable; droit de se défendre par tous les moyens, et d'abord par appel à l'opinion publique; droit de maudire ses juges et de refuser la sentence –, et on somme l'autorité doctrinale de l'Eglise de reconnaître ces droits et de les respecter. Mais comment pourra-t-elle s'acquitter de sa fonction essentielle, qui est de prêcher l'évangile, de prêcher au peuple la foi qu'il doit croire et qu'il doit faire passer dans ses mœurs, si elle est impuissante à dénoncer l'erreur de ceux qui, dans son sein, prêchent un autre évangile, une autre foi?

Entre le point de vue des théologiens et celui du magistère il y a une antinomie latente. Si l'un et l'autre remplissent dans le peuple de Dieu une fonction nécessaire, il importe grandement que cette antinomie soit surmontée, tant dans la vie personnelle du théologien et de ceux qui lui font confiance, que sur le plan ecclésiologique général.

1. *La pratique et la théorie de saint Thomas*

Même si le problème se pose aujourd'hui sous une forme et avec une acuité particulières, il a toujours existé. Il ne peut être que bénéfique de chercher comment il a été résolu, en pratique et en théorie, par un théologien aussi représentatif que le fut saint Thomas d'Aquin, à l'époque même où la théologie, ayant reçu son statut scientifique, se trouvait naturellement en position de réclamer la liberté nécessaire à toute démarche scientifique.

Saint Thomas se faisait une très haute idée du rôle de «docteur», c'est-à-dire de théologien: «Il considère que son office propre est d'illuminer les esprits par *la connaissance du Mystère*»³. Conception exposée d'abord avec ferveur dans sa leçon inaugurale comme maître en théologie⁴, reprise en plusieurs endroits de son œuvre⁵. Présentant au cardinal Hannibal sa «lectio continua» sur saint Marc, saint Luc et saint Jean, il écrit: «De la sagesse évangélique, cachée depuis des siècles en

³ M. J. LE GUILLOU: *Le Christ et l'Eglise*. Paris: Centurion 1963, p. 135. Nous renvoyons au beau et suggestif chap. IX de cet ouvrage pour l'idée sapientielle que saint Thomas se faisait du rôle du théologien.

⁴ Publiée dans l'éd. Marietti des *Opuscula theologica* de saint Thomas (Torini 1954), t. I, 441–443, sous le titre: *De commendatione sacrae Scripturae*.

⁵ Par ex.: *Super I Cor. lectura*, Prologus.

Dieu, mise en lumière par la sagesse de Dieu incarnée, j'ai assumé le ministère d'exposition en compilant les sentences des docteurs sacrés»⁶. Dès lors le conflit entre la fonction du théologien et celle du pasteur s'évanouit: d'une part, l'un et l'autre exposent une doctrine qui n'est pas la leur, qui vient de Dieu, que garantit la suprême autorité divine; d'autre part, et ceci est surprenant, les deux fonctions semblent n'en faire qu'une: l'évêque est essentiellement, pour lui, *docteur*, et lui-même a reçu la charge de docteur. Tout ce qu'il dit, dans sa leçon inaugurale, de la mission qui lui est confiée, il le dit de l'évêque en maints endroits⁷. Sans doute, dans sa charge d'enseignement, le «docteur» dépend-il du pape et des évêques à qui il appartient de déterminer la vérité à croire, et donc à enseigner, mais, au premier abord, il semblerait que cette dépendance se vérifie dans l'exercice d'une tâche commune et identique.

Il n'en est rien pourtant: «De tout ce que nous avons dit il ressort que saint Thomas a distingué Ecriture et théologie, foi et théologie; il a même, dans les Sentences, expressément affirmé la distinction des deux habitus»⁸. Nous rencontrons là le fameux problème du sens de «*doctrina sacra*» dans la première partie de la Somme. Il semble qu'un large accord se soit fait sur l'interprétation du P. Congar et du P. Chenu, selon laquelle l'article 2 de la première question de la Somme doit s'entendre ainsi: «La doctrine sacrée (dont il a été question à l'article précédent) vérifie-t-elle en l'une de ses fonctions le concept de science?»⁹ On pourrait peut-être dire autrement: la doctrine sacrée, qui est science en Dieu, qui est la science même de Dieu, peut-elle dans la raison humaine être portée au niveau de la connaissance scientifique?

Il ne fait pas de doute en tout cas, et ce n'est contesté par personne, que saint Thomas a expressément conféré à la connaissance théologique un statut scientifique, en utilisant la notion aristotélicienne de subalternation. C'était en faire une œuvre de la raison, cherchant la vérité par ses propres moyens, et, pour cela, mettant en question au départ les solutions admises: car on ne cherche pas ce que l'on sait déjà, et celui

⁶ Catena aurea. ed. Marietti. Torini 1953, p. 425. Il faut observer cependant que l'œuvre ainsi présentée au cardinal Hannibal est, en fait, une chaîne de citations patristiques. Il serait évidemment abusif de voir décrite dans cette présentation la méthode théologique de saint Thomas en sa totalité.

⁷ Cf. LE GUILLOU: op. cit., ch. XIII, spécialement p. 243 ss.

⁸ M.- D. CHENU: La théologie comme science au XIII^e siècle. Paris: 1957, p. 79.

⁹ M. J. CONGAR: In Bull. Thom. 5 (1938-39), p. 499; Chenu, op. cit., p. 78.

qui reçoit la vérité toute faite n'a pas besoin, ou n'est pas capable, de faire œuvre de science. Il n'est pas exclu, certes, que la vérité déjà trouvée par d'autres se retrouve au terme de la recherche, – et c'est même par là, en général, que commence la formation du savant : mais ce débutant ne connaîtra scientifiquement la vérité ainsi retrouvée qu'après l'avoir mise en question en son propre esprit, pour éprouver en sa propre intelligence les raisons qui l'assurent.

D'ailleurs, bien avant saint Thomas, c'est la pratique spontanée de la « mise en question » qui a déclenché le processus dont le terme a été la définition par saint Thomas de la théologie comme science, au sens aristotélicien du terme ¹⁰. La « mise en question », c'est l'exercice même de la liberté du chercheur, et quiconque est familiarisé avec l'œuvre et la méthode de saint Thomas, sait qu'il en a usé amplement. Les questions qu'il pose sont de vraies questions, et la réponse qu'il y fait n'est pas donnée d'avance ; elle est le résultat d'un raisonnement réel, qui a conduit l'esprit de l'incertitude initiale à une certitude, fondée en raison. Cette réponse en bien des cas allait précisément contre les certitudes reçues : qu'il suffise de rappeler des thèses comme celle de la possibilité, en soi, d'une création sans commencement, ou de l'unité de la forme substantielle dans l'homme, sans compter toutes ses prises de position personnelles dans les domaines les plus divers de la théologie. Saint Thomas est un chercheur et, quand il cherche, il le fait en toute indépendance, posant de lui-même ou reposant de façon personnelle les questions que fait naître en l'esprit l'objet considéré, poursuivant sa réflexion sur elles pour en trouver la réponse.

Cette indépendance cependant a des limites très précises, dont il a eu pleinement conscience et qu'il a lui-même fermement marquées. Si la « sacra doctrina », dans la raison du théologien, est revêtue d'un statut scientifique authentique, elle demeure pourtant toujours, et là même où elle est science, intrinsèquement dépendante de la science divine, avec laquelle la foi la met en continuité ¹¹. Si le théologien doit chercher la vérité par une démarche rationnelle, la vérité qu'il cherche est au-dessus de son pouvoir d'invention, et ne peut venir que d'en-haut, de Dieu. C'est-à-dire qu'au point de départ de la recherche théologique, et

¹⁰ CHENU : op. cit., p. 22–26.

¹¹ CHENU : op. cit., p. 81–82 : « Sous la différence spécifique des habitus de foi et de théologie, l'objet de la théologie n'est pas « autre » (extrinsèque) que l'objet de la foi. La continuité entre la science de Dieu et la science du théologien reste sur ce point totale. »

la réglant en toutes ses démarches, il y a la révélation divine, reçue et tenue pour vraie par la foi. C'est le paradoxe de la théologie: une science véritable, mais intrinsèquement dépendante de la foi, sans laquelle elle ne saurait être science, car la foi seule permet d'affirmer la réalité des mystères et leur sens, de sorte que, sans la foi, la théologie ne serait pas la connaissance de ce qui est. La christologie d'un incroyant ne pourrait être une science théologique, mais seulement la connaissance de ce qu'a été, de ce qu'est le Christ pour l'Eglise, pour telle communauté en telles circonstances historiques. Le Christ, pour l'incroyant, n'est pas le Verbe incarné, il est l'idée de l'incarnation, telle qu'elle a pu être imaginée à propos de Jésus de Nazareth. Pour le théologien il s'agit de «comprendre» comment Jésus de Nazareth est le Fils éternel de Dieu, et, pour cela, il lui faut d'abord croire qu'il l'est.

Or la doctrine de foi, il appartient à l'Eglise de la déterminer, en interprétant l'Ecriture de manière infaillible, avec l'assistance du Saint-Esprit. A l'égard de telles déterminations, le théologien, pas plus que tout autre croyant, n'est libre: celui qui refuse de se soumettre à l'autorité de l'Eglise en un seul point, selon saint Thomas, perd la foi, car «à partir de ce moment-là il n'adhère plus à l'enseignement de l'Eglise comme à une règle infaillible, mais à sa propre volonté»¹². Or l'enseignement de l'Eglise «procède de la Vérité première manifestée dans les Ecritures sacrées», de sorte que ce refus de soumission à l'autorité de l'Eglise définissant ce qui est de foi équivaut au refus d'adhérer à la Vérité première, et donc au refus de l'ensemble des vérités révélées: «A tous les articles de la foi l'intelligence croyante adhère pour une raison unique (*propter unum medium*), qui est l'acceptation de la Vérité première qui se présente à nous dans les Ecritures, selon la juste intelligence qu'en donne l'Eglise dans sa doctrine. De sorte que écarter cette raison (et en chercher une autre), c'est perdre totalement la foi»¹³. C'est donc aussi perdre la théologie, cesser totalement d'être théologien. Aussi bien, se rendre libre à l'égard de l'autorité doctrinale de l'Eglise, ce serait pour le théologien, selon saint Thomas, une attitude destructrice, et nullement instauratrice, de la théologie¹⁴. En fait, on le voit extrêmement soucieux de déterminer avec le plus d'exactitude possible cette

¹² *Sum. theol.* 2-2, 5, 3.

¹³ *Ibid.* ad 2m.

¹⁴ Est-il besoin de préciser que pour saint Thomas, il appartient aux chefs de l'Eglise de déterminer ce qui est de foi, et d'abord au Pontife romain: 2-2, 1, 10; 11, 2, 3.

doctrine de l'Eglise, et, rejeter comme irrecevable *en théologie* toute conclusion condamnée par l'Eglise ¹⁵.

Que devient alors la liberté de recherche dont nous parlions plus haut? Va-t-on la réduire au terrain, qui pourrait se rétrécir de plus en plus, des «opinions libres», sur lesquelles l'Eglise n'a pas, ou pas encore, pris position? Les «conclusions théologiques» ne seront-elles que des vérités secondaires, inutiles au salut, une sorte d'annexe de la «sagesse révélée», de la «doctrina sacra», dans laquelle il serait permis aux théologiens de prendre leurs ébats, à condition de ne toucher à rien d'essentiel? Il y a déjà quelque temps qu'on a fait justice de cette conception minimisante et absurde de la théologie, si manifestement étrangère à la manière dont saint Thomas a exercé sa mission de théologien, qu'on ne peut comprendre comment on a pu la lui attribuer ¹⁶. La réponse à faire est beaucoup plus profonde. L'adhésion de foi est un acte de l'intelligence, tenant pour vraies les vérités divines, révélées en des mots et des concepts humains. C'est un acte vital de l'esprit, un acte d'intellection en vertu duquel ces nouvelles vérités, nécessairement, s'insèrent dans l'univers intellectuel du croyant. Et comme elles viennent d'en-haut, comme elles transcendent l'intelligence humaine, conservant une obscurité irréductible, il est impossible qu'elles ne fassent pas question pour celui qui les reçoit. Non en ce sens qu'il s'efforcerait de les démontrer: cette démonstration est impossible, et la foi précède purement et simplement toute mise en question de la vérité révélée elle-même; elle ne peut entrer dans l'esprit que comme crue, tenue pour vraie avant toute discussion. Mais on se demande comment cette vérité peut et doit être comprise: de façon d'abord à ce qu'elle apparaisse non contradictoire en elle-même, car la contradiction est parfaitement inassimilable pour l'intelligence (une affirmation ne peut à la fois être tenue pour

¹⁵ Cf. l'ouvrage devenu classique de I. BACKES: *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*. Paderborn 1931. On y voit avec quelle diligence saint Thomas s'est efforcé d'attendre les Actes mêmes des anciens conciles, et combien le traité christologique de la Somme est redevable à la connaissance directe qu'il avait pu prendre des Actes d'Ephèse, de Chalcédoine et du II Constantinople, et même, dans la quaestio *De Verbo Incarnato*, on trouve des citations du III Constantinople. «Grâce à cet apport nouveau de textes, dont il enrichit le dossier traditionnel de la théologie latine, saint Thomas se trouve posséder des anciennes hérésies une connaissance incontestablement plus précise que ses contemporains», écrit H.-D. SIMONIN, in *Bull. Thom.* 3 (1930-1933), p. 946.

¹⁶ Cf. R. GAGNEBET: «La nature de la théologie spéculative». In *R. T.* 44 (1938); CONGAR: art. «Théologie», dans la DC; CHENU: op. cit. ch. V.

contradictoire et pour vraie, ceci concerne la cohérence de la vérité révélée avec l'univers intellectuel de tout homme, avec la raison humaine); de façon ensuite que le croyant puisse se rendre raison à lui-même – et aux autres – de ce qu'il croit, puisse dire et se dire, en termes rationnels, ce qu'il croit. Bref, la vérité révélée n'est pas mise en question par la raison, mais elle suscite dans la raison une foule de questions.

La théologie commence avec ces questions. Elle a commencé dès le début de l'Eglise, quand les premiers Pères et les apologistes ont tâché d'expliquer la distinction du Verbe et de l'Esprit à l'égard du Père dans la parfaite unité de la divinité; quand ils se sont efforcés de donner un sens, que la raison pût accepter, à ces affirmations de foi: «Le Verbe s'est fait chair», «cet homme, Jésus-Christ, était réellement le Fils unique de Dieu». Et quand nous voyons les Pères s'impatisser devant ces questions et opposer aux arguties des hérétiques la transcendance du mystère, ils soulignent seulement par là que l'acte de foi précède toutes les questions et que la Vérité divine n'a pas besoin d'être justifiée par le raisonnement humain. Ils n'excluent nullement, ils empêchent encore moins, que la Vérité divine en entrant dans l'esprit de l'homme y suscite des questions, auxquelles la raison croyante, provoquée d'abord à l'intérieur d'elle-même par une sorte de défi, contrainte aussi de répondre aux négations des incroyants, aux simplifications des hérétiques, s'efforce de répondre.

Cet effort, c'est la théologie. Il intéresse la raison et c'est la raison qui s'y livre; mais la raison croyante, la raison aux prises avec des questions que la foi seule suscite et dont la réponse doit être cohérente à la doctrine de foi, sous peine d'abolir la question même qu'elle prétend résoudre, en supprimant la foi, qui seule donne sens à la question. La liberté du théologien n'est pas limitée par la nécessaire obéissance de la foi, et réduite à l'étroit domaine où cette obéissance se relâche dans les parties secondaires et comme annexes de la *sacra doctrina*. Beaucoup plus subtilement, il faut dire qu'elle se déploie dans la totalité du domaine de la doctrine sacrée, en symbiose parfaite avec l'obéissance de la foi, comme la foi elle-même demande à entrer dans la symbiose la plus intime possible avec la raison. C'est la liberté que requiert toute démarche scientifique. Mais comme il s'agit d'une démarche scientifique originale, sa liberté ne peut pas ne pas avoir des caractères propres.

2. *La liberté scientifique du théologien*

Mais il faudrait d'abord préciser en quoi consiste et ce qui justifie la liberté que revendique le travail scientifique, et spécialement la recherche.

2.1 La liberté scientifique en général. Quand on parle de liberté scientifique, on pense d'abord, évidemment, à l'indépendance du savant, dans son travail, à l'égard de toute contrainte extérieure. Liberté de diriger son effort dans un sens choisi par lui, de poser les hypothèses qu'il juge lui-même pouvoir le conduire à une découverte féconde, même si ces hypothèses mettent en question des résultats tenus jusqu'alors comme acquis; liberté de choisir les voies qu'il estime les meilleures pour aboutir à leur vérification; liberté, enfin, de rendre publics et de défendre les résultats auxquels il estime avoir abouti. La société n'a autorité sur lui, ni pour diriger son travail, ni pour lui imposer ou lui interdire telle ou telle position dans le domaine scientifique.

Cette liberté elle-même est-elle vraiment sans limites? On doit observer que, comme toute liberté, il lui faut céder devant les droits d'autrui, là où elle les violerait, et la société a autorité pour en proscrire ou en sanctionner l'abus. Si utiles qu'elles puissent être au strict point de vue scientifique, les expérimentations sur l'homme mettant en péril la vie ou l'intégrité du sujet ne sont admises en biologie, ni par la morale, ni par le droit. Et cela peut valoir dans d'autres domaines, la pédagogie, par exemple, ou la psychologie: accepterait-on, par exemple, que des enfants soient élevés en-dehors de toute instruction, même de l'apprentissage du langage, pour voir comment peuvent naître et se développer à partir de la seule nature les relations sociales?

En outre, il y a, du point de vue même de la science, des abus de cette liberté. On voit des esprits aventureux échafauder des hypothèses fantaisistes, construire des systèmes d'explication qu'aucun savant, dans le domaine considéré, ne prend au sérieux. Tant qu'il s'agit de «chercheurs» sans responsabilité sociale, n'engageant qu'eux-mêmes et ne communiquant les résultats de leur recherche qu'à des lecteurs ou des auditeurs bénévoles, l'autorité sociale n'a pas à intervenir et ne le fait pas. Mais accepterait-on qu'un professeur enseigne, sous la responsabilité de l'université dont il fait partie, une fausse science, frustrant de la sorte les étudiants de la formation scientifique qu'ils sont venus cher-

cher? Et même en dehors de l'enseignement universitaire, si un charlatan annonce par des écrits, par des conférences, qu'il a découvert la genèse du cancer et qu'il détient le secret de sa guérison, les condamnations d'un organisme officiel, tel l'Académie de médecine, dépassent de beaucoup la simple réfutation. Elles sortent du terrain de la controverse scientifique et apparaissent comme des mesures coercitives et prohibitives, nonobstant la liberté scientifique que tout chercheur, en principe, peut revendiquer.

Il est vrai que beaucoup de grandes découvertes ont commencé ainsi, apparaissant d'abord comme un abus de la liberté de recherche. Celui qui est ainsi stigmatisé, si c'est lui qui a raison et s'il parvient à vérifier son hypothèse, si révolutionnaire qu'elle soit, impose sa découverte au monde savant et en même temps justifie l'usage qu'il a fait de sa liberté. Mais il arrive aussi que son hypothèse soit controversée. Il arrive qu'elle soit absurde, car il y a des règles objectives de la mise en question et de la recherche: «L'hypothèse expérimentale doit toujours être fondée sur une observation antérieure. Une autre condition essentielle de l'hypothèse, c'est qu'elle soit aussi probable que possible et qu'elle soit vérifiable expérimentalement», écrit Claude Bernard ¹⁷. La vérification n'est pas possible dans toutes les sciences. Elle est impossible en philosophie: est-ce à dire que toute hypothèse philosophique soit valable?

Ceci nous amène à un autre sens que pourrait prendre la notion de liberté scientifique: tout le monde le récuse, mais il n'est pas sûr que, dans les domaines du moins où la vérification est impossible, il ne sollicite pas subrepticement l'esprit. Ce sens serait que la recherche scientifique est libre à l'égard de son objet même, à l'égard des principes et de la méthode de la science considérée, bref à l'égard de la vérité. Là, il faut dire qu'il n'existe pas un seul domaine de la science où la revendication d'une telle liberté soit recevable. L'intention primordiale de toute démarche rationnelle est la recherche de la vérité à propos d'un objet déterminé. Les exigences de la vérité, et donc de l'objet, et donc des principes qui commandent la connaissance de cet objet, sont impératives. Le rôle de la discussion scientifique est précisément de rappeler ces exigences, de faire apparaître éventuellement qu'il y a été manqué, de dénoncer ces manquements comme des faux pas, et les

¹⁷ Citation 3 au mot «hypothèse», dans: «Le dictionnaire de la langue française» de PAUL ROBERT.

résultats auxquels ils ont conduit comme des erreurs. Celui qui refuserait de les prendre en considération et de s'y soumettre strictement ne pourrait se prévaloir de la liberté scientifique, parce qu'il se mettrait par là en dehors de la science.

2.2 La liberté scientifique en théologie. Ces observations sont valables en théologie, puisqu'elle est une science. Mais c'est d'une façon singulière que les règles de la liberté scientifique s'appliquent à elle, car sa manière d'être une science est aussi singulière.

Avant tout, les principes régulateurs de sa démarche rationnelle et la définition même de son objet sont reçus d'en-haut. Elle n'a pas prise sur eux: le théologien les tient pour vrais – sans quoi il ne ferait pas œuvre de science –, mais ce n'est pas par sa science ou par une intuition préalable génératrice de sa science qu'il les tient pour vrais. C'est par la foi. Ils ne sont pas pour lui évidents.

Nous disions plus haut que le savant doit, lui aussi, demeurer strictement fidèle aux exigences de son objet et des principes de sa science. Oui, mais cet objet, ces principes, il les perçoit directement comme vrais, et, à cette lumière, il est capable de discerner lui-même, dans l'ensemble des connaissances qui constituent la science au moment où il aborde sa recherche, ce qui est principe et ce qui ne l'est pas; et dans une vérité principielle, le noyau, par quoi elle est vérité et principe, des interprétations qui l'entourent, qui l'étouffent parfois, qui doivent être vérifiées. Ce discernement, le théologien ne peut pas le faire *par sa seule raison*. Car il n'a pas le pouvoir de déterminer l'objet de foi, qui transcende sa raison. La doctrine de foi, qui est la partie principielle de la *sacra doctrina*, n'est ni immédiatement évidente ni rationnellement démontrable: elle est reçue par la foi.

N'étant pas libre à l'égard des principes régulateurs de sa démarche, le théologien ne saurait être libre à l'égard de ses hypothèses de recherche de la même manière que les autres savants. Ni à l'égard des résultats de sa recherche. Toute hypothèse qui mettrait en question un article de foi, tout résultat qui comporterait ou entraînerait la négation d'un tel article lui sont interdits. Mais il faut bien souligner que c'est au nom même des exigences de sa science qu'ils lui sont interdits.

Nous parlions plus haut de la discussion scientifique qui met en cause la marche et les résultats d'une recherche au nom des exigences mêmes des principes reconnus de la science concernée. De telles discussions existent, certes, en théologie. Mais elles ne sauraient aboutir à

des conclusions définitives, capables de s'imposer à tous, comme en témoignent les persistantes querelles théologiques. La raison en est que les résultats de la recherche théologique ne sont pas vérifiables, au sens de la vérification expérimentale. Cela ne signifie nullement que les arguments théologiques seraient arbitraires, dénués de valeur objective. Mais leur force s'exerce à l'intérieur de l'esprit, et celui qui l'éprouve de façon telle qu'ils lui paraissent contraignants n'a pas les moyens de transmettre sa conviction à d'autres. Il se dit évidemment à lui-même, il dit aux autres pourquoi il est convaincu. Mais là même ne peut-il pas se tromper?

Si son erreur éventuelle ne met pas la doctrine de foi en cause, sa liberté scientifique joue pleinement, et l'abus, impossible à déceler au-dehors, ne pourrait consister qu'à se dire, peut-être à se croire, plus convaincu qu'il ne l'est réellement. Mais si l'erreur théologique entraîne une erreur dans la foi, l'abus de cette liberté devient patent. C'est ici qu'apparaît, dans la condition du théologien, sa dépendance à l'égard du magistère de l'Eglise.

3. Dépendance du théologien à l'égard du magistère de l'Eglise

3.1 Responsabilité du magistère à l'égard de la recherche théologique.

Cette dépendance se fonde d'abord sur le caractère communautaire de la foi. A propos de la liberté scientifique en général, nous notons que si l'autorité sociale peut en limiter l'exercice, c'est uniquement dans la mesure où ses abus entraîneraient un détriment pour le bien commun dont elle a la responsabilité. Ceci est une raison tout à fait extrinsèque d'intervenir. Il n'en va pas de même pour l'Eglise qui est essentiellement la «communauté des croyants», c'est-à-dire que la doctrine de foi constitue le bien commun lui-même, pour lequel et par lequel elle existe (en englobant, évidemment, dans cette doctrine de foi la vie qu'elle engendre en ceux qui l'acceptent pleinement et s'y soumettent entièrement: mais comment l'accepter «pleinement» sans l'accepter d'abord, par la foi, comme vraie?). Toute mise en question de cette doctrine, en un seul article, à l'intérieur du peuple de Dieu, porte directement atteinte au bien commun de l'Eglise, à son unité, à son existence.

Aussi l'autorité ecclésiale revendique-t-elle le droit, le pouvoir et la charge de «déterminer» la foi. Nous avons vu plus haut que, pour saint Thomas, cette autorité doctrinale oblige le théologien, non pas

seulement de l'extérieur, mais d'abord à l'intime même de sa conscience de théologien: comme tout savant est obligé de soumettre sa recherche aux exigences de son objet.

Justifier cette revendication est hors de notre propos présent. Elle fait partie de la doctrine de foi et, comme nous le remarquons en commençant, dès ses origines et sans aucune interruption, l'Eglise, par les organes de son magistère, qui sont les évêques, successeurs des apôtres unis à l'évêque de Rome, successeur de Pierre, et aussi, très tôt dans l'histoire de l'Eglise, l'évêque de Rome agissant comme chef de l'Eglise universelle, a exercé fermement cette autorité doctrinale.

Une telle autorité serait inconcevable si les hommes qui en sont revêtus n'avaient pas reçu la promesse, pour l'exercer droitement et pour préserver la doctrine de foi en sa pureté, d'une assistance spéciale du Saint-Esprit. Cette assistance particulière et charismatique fait partie du mystère de l'Eglise – du mystère du Saint-Esprit se manifestant dans et par l'Eglise; croire en l'Eglise, c'est croire que ses pasteurs sont divinement assistés dans l'exercice de leur charge.

L'assistance du Saint-Esprit n'est évidemment pas le monopole des pasteurs: c'est à toute l'Eglise, au peuple de Dieu dans son ensemble que le Saint-Esprit a été donné; c'est tout le peuple de Dieu que l'Esprit conduit, et il ne fait aucun doute que l'acte de foi lui-même est suscité en tout croyant par le Saint-Esprit. Le rôle du magistère n'est pas de dicter la foi de haut et comme de l'extérieur, car le magistère est un organe du peuple de Dieu. Mais le rôle, la responsabilité du magistère est d'exprimer avec certitude et avec autorité le sens de la foi répandu par le Saint-Esprit dans tout le peuple de Dieu. C'est pour assurer cette certitude et cette autorité que le Saint-Esprit assiste d'une façon spéciale les détenteurs du pouvoir magistériel. Il assiste aussi, sans aucun doute, les théologiens dans leur propre effort; mais, comme à cet effort participe aussi, évidemment, l'esprit de l'homme, et comme aucune garantie ne leur est promise que dans cette conjonction c'est l'Esprit de Dieu qui prévaut et qui assure la rectitude du résultat, celui-ci ne saurait s'imposer au peuple de Dieu comme régulateur de sa foi. Ni comme régulateur de la propre foi du théologien, qui ne saurait croire autrement que le peuple de Dieu dont il est membre.

Faudrait-il, comme on le suggère de divers côtés aujourd'hui, que l'Eglise, se conformant à l'évolution des sociétés, qui tend à une forme de plus en plus démocratique de l'autorité, renonce à exercer de cette manière autoritaire et contraignante son autorité doctrinale? Cet appel

à la sociologie ou à la philosophie politique se heurte ici à une donnée ecclésiologique fondamentale. Ce qui caractérise en effet une démocratie, c'est que la souveraineté appartient au peuple, n'étant exercée par les détenteurs de l'autorité qu'en vertu d'une délégation, donnée par mode d'élection et soumise à un renouvellement régulier. Or le peuple de Dieu n'est pas souverain. Son souverain, c'est le Christ. C'est lui qui délègue, pour le représenter visiblement et exercer l'autorité en son nom, les pasteurs, et d'abord le pasteur suprême, l'évêque de Rome. En ce qui concerne l'autorité doctrinale, il s'agit de transmettre au peuple de Dieu et d'imposer comme vrai, de la part du Christ et par la vertu de son Esprit – l'Esprit de Vérité (Jn 14, 17) –, un enseignement que la raison ne peut vérifier, ni par l'expérience, ni par une démonstration quelconque : une sagesse qui vient d'en-haut, c'est-à-dire du Christ, remonté auprès du Père, par le Saint-Esprit, que le Père et lui envoient à l'Eglise. Comment le peuple de Dieu prétendrait-il déterminer cette vérité, qu'il ne peut que recevoir ? C'est du Saint-Esprit qu'il la reçoit, et le théologien tout autant que le plus ignorant des membres du peuple. Il la reçoit par l'intermédiaire de ceux que « l'Esprit-Saint a établis gardiens (du troupeau) »¹⁸.

3.2 Fonction critique de la théologie à l'égard du magistère de l'Eglise

L'assistance du Saint-Esprit ne supplée évidemment pas le propre travail de l'esprit de l'homme : recherche et réflexion des détenteurs du pouvoir magistériel, aidés par leurs conseillers, utilisant le travail théologique qui a été fait jusque-là dans l'Eglise, effort qui, en lui-même, est de nature théologique. Mais elle assure la rectitude de ce travail de telle façon qu'il reste indéfectiblement ordonné à « dire la foi » de façon objectivement certaine, et donc contraignante pour le peuple de Dieu, à propos du problème considéré.

Cette assistance, pourtant, ne met pas ceux qui en bénéficient à

¹⁸ Ac 20, 28. – Cela n'exclut évidemment pas que, dans son exercice, l'autorité ecclésiale, dans le domaine doctrinal aussi, revête des formes plus démocratiques qu'autrefois, comme elle s'y efforce d'ailleurs, spécialement depuis le concile. Il reste que, dans son essence, l'Eglise n'est pas une démocratie – ni une monarchie d'ailleurs, ni une oligarchie : société surnaturelle, elle échappe aux classifications de la sociologie. Dans le domaine doctrinal principalement le pape et les évêques ne sauraient, sans trahir, abandonner à des assemblées, qui ne seraient qualifiées que par le choix des autres membres du peuple de Dieu, la responsabilité qu'ils ont reçue du Christ, d'annoncer sans altération l'évangile, sans lequel il n'y aurait pas de « peuple de Dieu ».

l'abri de toute erreur, dans tous les cas. Le magistère lui-même ne revendique pas l'infaillibilité pour toutes ses décisions doctrinales et pour chacune. Même les «formules dogmatiques» par lesquelles il entend exprimer ce que le peuple de Dieu doit croire sont inégalement aptes à communiquer la vérité révélée. Celle-ci a souvent, au cours de l'histoire de l'Eglise, été exprimée, sur un point déterminé, d'une façon d'abord incomplète, imparfaite, qui a donné lieu dans la suite à des équivoques et à des interprétations inadmissibles. Ultérieurement de nouvelles formules ont perfectionné les premières, les ont éventuellement corrigées et les ont alors remplacées dans l'enseignement de l'Eglise, sans pour autant être reniées. Il est souvent arrivé aussi que la formule dogmatique, répondant à des problèmes soulevés dans un certain contexte historique et culturel, ait été marquée par des conceptions philosophiques ou scientifiques liées à ce contexte, qui ont été abandonnées, voire rejetées depuis. Tout ceci invite le théologien à un examen critique des expressions de la foi, jamais pour les rejeter en tant que telles, mais pour en distinguer la signification permanente de leur formulation éventuellement caduque. C'est cette fonction critique de la théologie qu'évoquait récemment la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans sa Déclaration «*Mysterium Ecclesiae*»: «Pour cette raison les théologiens s'appliquent à circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement, et ils rendent par là un grand service au magistère de l'Eglise auquel ils sont soumis»¹⁹.

Ne faut-il pas aller plus loin et reconnaître – là du moins où l'intention explicite du magistère n'était pas de formuler la foi à propre-

¹⁹ Trad. française de «*La Documentation catholique*» du 15 juillet 1973, p. 667 b. Un exemple d'une telle critique respectueuse de formules imparfaites du magistère peut être trouvé dans la mise au point que propose saint Thomas de l'expression «*Assumptus homo*», qu'il estime fausse en elle-même et périlleuse, mais qu'il invite à «interpréter pieusement» comme voulant exprimer seulement qu'en Jésus l'humanité assumée est individuée, concrète (Sum. theol. 3, 3, 4, 3, 1): on sait que cette expression figure dans des Actes authentiques du magistère (cf. H.-M. DIEPEN: «*L'Assumptus Homo patristique*» 3. In R. T. 63 (1963) 377 ss.). Dans les temps modernes, il suffit de lire l'*Enchiridion Biblicum*, édité par la «Commission Biblique» (Napoli-Roma 1956) pour constater combien les directives doctrinales du magistère se sont modifiées entre les encycliques «*Providentissimus Deus*» de LÉON XIII et «*Divino afflante Spiritu*» de PIE XII: le rôle qu'a joué la recherche biblique et la critique théologique qu'elle suscitait n'est pas niable dans ces mises au point successives par le magistère d'une doctrine qui, du point de vue de la foi, demeure constante, étant inébranlablement fondée sur l'affirmation de l'inspiration par le Saint-Esprit et de l'inerrance de l'Écriture.

ment parler, mais d'en défendre ce qui, à un moment donné, dans un contexte culturel et ecclésiastique donné, en paraissait un présupposé nécessaire ou une conséquence inéluctable – que des erreurs ont pu se glisser, se sont glissées en fait, dans des décisions doctrinales qui incontestablement venaient du magistère, mais sans que l'infaillibilité les couvre pleinement? Dans la mesure en effet où son enseignement n'est pas infaillible et ne se donne pas pour tel, il s'ensuit avec évidence qu'il n'est pas entièrement à l'abri de l'erreur. Le rôle de la théologie n'est-il pas alors, exerçant sur cet enseignement sa fonction critique, de faire apparaître l'aspect où il est erroné, comme son rôle a été, d'abord, de contribuer à son élaboration?

Cela ne soustrait en rien la théologie au contrôle du magistère. Pour le croire et le dire, il faudrait avoir de l'assistance particulière du Saint-Esprit aux détenteurs du magistère une conception étriquée et fautive. Là où il y a assistance faillible, il ne faut pas méconnaître qu'il y a assistance, et donc, par le don de l'Esprit, autorité normative encore. Il n'y a pas deux sortes de décisions du magistère: les unes, les plus nombreuses, qui ne seraient que des conclusions théologiques, soumises à la libre discussion, et incapables, comme toute conclusion théologique, de «régler» la foi et des théologiens et des autres croyants; les autres qui seraient régulatrices de cette foi de telle manière qu'elles bloqueraient toute recherche ultérieure. On ne peut réduire à ces interventions ponctuelles et discontinues, génératrices de mouvements saccadés, la direction du Saint-Esprit promise par le Christ à son Eglise. C'est d'une façon continue que le magistère a la responsabilité de conduire le peuple de Dieu (dont font partie aussi ses détenteurs transitoires) à travers l'histoire, en lui annonçant la vérité qui vient de Dieu et qui sauve, en l'y maintenant contre les erreurs et déformations, en la précisant toujours davantage, à mesure que les questions surgissent en son sein. C'est d'une façon continue aussi que le Saint-Esprit conduit, par lui, le peuple des rachetés «vers la vérité toute entière».

Si des erreurs se produisent, c'est en raison de la part que prend l'esprit de l'homme dans la recherche et dans la détermination des expressions de cette vérité. L'assistance du Saint-Esprit empêche que ces erreurs fassent dévier l'enseignement de l'Eglise, *même en cette décision particulière*, de son orientation foncière vers la vérité qui vient de Dieu. En effet, les assertions par lesquelles s'exprime la foi ne sont pas juxtaposées, ponctuelles, sans lien entre elles; la vérité révélée est une, comme Dieu même qui est la vérité, et c'est à cause des limitations de

l'esprit humain qu'elles éclatent, nécessairement, en une foule d'assertions distinctes, qui demeurent organiquement liées entre elles. Dans une assertion particulière, il peut y avoir une erreur qui entraîne la négation de cette vérité globale de la foi, comme serait une assertion qui comporterait la négation de la divinité du Christ ou de l'égalité du Fils et du Père: d'une erreur de ce genre, qui compromettrait mortellement la marche du peuple de Dieu vers le salut, le Saint-Esprit préservera toujours et en toutes circonstances le magistère; il peut y avoir au contraire des erreurs qui, sans compromettre la vérité de la foi, en font une application fausse sur un point déterminé. De telles erreurs seulement peuvent intervenir dans les décisions du magistère: elles n'empêchent pas que cette assertion, même erronée en ce qu'elle affirme immédiatement ou nie, reste fondamentalement vraie en l'affirmation de foi qui la sous-tend et qu'elle entendait préserver. De la sorte, cette décision, même erronée en sa particularité, reste porteuse de la vérité de la foi à laquelle elle est ordonnée. Il en résulte que rejeter cette assertion totalement, en raison des limitations ou des erreurs qu'on a décelées ou cru déceler en elle, c'est rejeter la vérité de la foi qui s'exprime par elle, même de cette manière défectueuse ²⁰.

C'est la part d'effort humain dans l'élaboration de telles décisions, effort, nous l'avons vu, de nature théologique, qui justifie et appelle la critique du théologien. Cette critique, pour respecter la part du Saint-Esprit dans l'élaboration du jugement porté en matière de foi par l'autorité doctrinale, doit obligatoirement partir de l'acceptation de la décision comme exprimant valablement, encore que peut-être défectueusement, la vérité révélée. Elle prendra pour critère d'autres expressions de la doctrine sacrée, avec laquelle il apparaîtra peut-être que la nou-

²⁰ On pourrait interpréter de la sorte, du point de vue de l'assistance du Saint-Esprit au magistère, la condamnation de Galilée. Il est clair que la sentence du tribunal de l'Inquisition du 21 juin 1633 était erronée quand elle affirmait: «Nous prononçons ... que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie comme ayant cru et tenu une doctrine fausse et contraire aux saintes Ecritures: à savoir que le soleil est le centre de l'univers... que la terre se meut, et n'est pas le centre du monde»; mais l'affirmation de foi qui la sous-tendait et sur laquelle les juges appuyaient, à tort, leur erreur, est l'inerrance de l'Ecriture, fondée sur la vérité de la Parole de Dieu, que la raison humaine ne saurait contredire directement sans se fourvoyer, car il n'y a qu'une vérité. Celui qui rejetterait la condamnation de Galilée en rejetant en même temps cette vérité, si malencontreusement liée à elle dans cette décision erronée, errerait gravement en matière de foi, contestant la vérité de l'Ecriture sainte.

velle n'est pas tout à fait cohérente, et elle cherchera à dégager, en celle-ci, la vérité de la foi qui la sous-tend des erreurs qui l'entachent.

C'est cela qui justifie le caractère «déontique» dont continue à jouir cette décision non couverte par l'infailibilité, mais non démunie de toute assistance du Saint-Esprit. Elle oblige tous les croyants au nom de la vérité de la foi dont elle reste porteuse; elle n'oblige pas en sa particularité le théologien, dans la mesure où sa critique a vraiment fait apparaître à ses propres yeux l'erreur qui l'affecte: mais, comme jamais, ou presque jamais, un argument théologique ne peut s'imposer à tout le peuple de Dieu comme contraignant, cette liberté de la recherche doit s'accompagner dans l'enseignement – et d'autant plus qu'il s'agit d'un enseignement plus vulgarisé, car, en aucun domaine scientifique on ne fait de la recherche sur la place publique – du respect de la décision que l'on critique, tant du moins qu'elle n'a pas été réformée par le magistère lui-même: ce à quoi tend de soi une telle critique théologique.

4. Du bon usage des tensions

Il est évident que tout théologien, dans sa recherche théologique, est soumis à la critique de ses pairs: non seulement ils ont le droit de le critiquer – ce qui va de soi –, mais encore il doit accepter, peser avec soin leur critique, et, le cas échéant, l'accepter en tout ou en partie; c'est dire que finalement il doit savoir se critiquer soi-même. La capacité d'auto-critique est d'ailleurs la condition nécessaire de toute recherche scientifique.

La critique qu'exerce sur sa recherche le magistère de l'Eglise est d'un autre ordre: elle concerne précisément la compatibilité des résultats de sa recherche ou, souvent, des hypothèses mêmes de sa recherche, avec la vérité de la foi, dont le magistère a la responsabilité. Certes, dans cette critique, le magistère n'est pas toujours infailible et n'est donc pas totalement préservé de l'erreur. Les tensions entre les responsabilités du magistère, qui sont principalement celles du maintien dans le peuple de Dieu de la vérité révélée, et celles du théologien, qui sont principalement la poursuite de l'assimilation toujours plus vivante de cette vérité par la raison croyante – tant la raison spéculative que la raison pratique qui cherche comment le croyant, en les diverses circonstances, doit vivre réellement selon cette vérité – sont inévitables et font partie de l'existence de l'Eglise dans le monde. Prétendre les résoudre

par l'effacement total de l'autorité du magistère devant la liberté de recherche du théologien est une prétention insoutenable et un leurre. C'est une prétention: car le théologien n'est pas infaillible dans sa recherche, et s'il se trompe, après avoir ainsi privé de l'autorité du magistère le peuple de Dieu, il l'engagerait dans les voies de l'erreur. C'est un leurre: car aucune recherche scientifique n'est libre à l'égard des exigences de son objet, et l'objet sur lequel s'exerce la recherche du théologien, il lui vient de Dieu par l'intermédiaire du magistère de l'Eglise.

L'Eglise est une société. En toute société il y a des tensions entre les détenteurs des diverses responsabilités. Non seulement cela est inévitable, mais cela est sain, cela est un signe de vie. Ces tensions, inévitablement aussi, engendrent des conflits: conflits d'idées, conflits d'intérêts (les intérêts divers, et pas toujours faciles à harmoniser, de la société elle-même), conflits de personnes aussi: car les personnes s'engagent, avec toutes leurs passions – les plus nobles, et les moins nobles aussi – dans l'exercice de leurs responsabilités. L'Eglise n'échappe pas à cette loi sociologique élémentaire. C'est dire qu'en son sein les conflits entre les responsables du magistère et les responsables de la recherche théologique sont inévitables, et il serait naïf de s'en scandaliser. Malheureusement, les hommes étant ce qu'ils sont, ces conflits ne peuvent pas rester parfaitement purs. Quiconque est engagé dans un conflit, subit une double tentation, à laquelle il est impossible que tous résistent, à laquelle il est très difficile à chacun de résister toujours: la première est de se laisser entraîner à des procédés déloyaux, en s'excusant plus ou moins expressément sur le sentiment d'avoir à défendre une cause bonne et nécessaire; la seconde est que celui qui reçoit un coup – quand on se bat, dans les luttes d'idées, comme dans les luttes physiques, on s'expose à recevoir des coups – de crier à la déloyauté, à l'injustice, à l'incompétence. Il nous faut bannir tout pharisaïsme et tout manichéisme de notre conception de l'Eglise: la pureté n'est pas toute d'un côté et la noirceur de l'autre; sans jamais approuver les fautes contre la morale qui sont commises, sous prétexte qu'elles sont inévitables, il ne faut pas s'indigner trop vite et surtout unilatéralement. Ce discernement critique, on le fait beaucoup aujourd'hui pour les grands «hérétiques» de l'histoire, et on a raison; mais il faut le faire aussi, et cela est tout aussi important pour une juste estimation de ces conflits et de leurs résultats, en faveur de leurs adversaires, que ce soient des théologiens ou des responsables du magistère.

Car les fautes, de quelque côté qu'elles aient été ou soient commises, ne doivent jamais nous dissimuler l'enjeu du conflit, qui demeure vital pour le peuple de Dieu: le maintien dans sa pureté et son intégrité de la doctrine sacrée, la doctrine du salut. De ce maintien le magistère de l'Eglise demeure le principal responsable et le garant.