

SEDCONTRA

# Leçons sur la foi

Grégory Woimbée

ARTÈGE LETHIELLEUX

# Leçons sur la foi

Grégory WOIMBÉE

Leçons sur la Foi

*Introduction à la théologie fondamentale*

« Sed Contra »

**ARTÈGE LETHIELLEUX**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# Leçon I

## Prendre sa source en Dieu

La théologie catholique a fait de la foi la vertu théologale par excellence, celle que présupposent l'espérance et la charité, celle qui marque le commencement d'une vie nouvelle dans le Christ. La foi en Dieu n'est pas perfection, elle est commencement. S'il fallait faire une analogie entre la Trinité et les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, et reprendre la belle image qui fait du Père la source, du Fils le fleuve et de l'Esprit le courant, nous pourrions dire de la foi, comme vie en Christ, qu'elle est la source. Le croyant est d'abord quelqu'un qui va boire à la source d'eau vive, c'est-à-dire qui laisse sourdre en lui l'eau jaillissante de la vie éternelle.

Jésus arrive à une ville de Samarie, appelée Sykar, près du terrain que Jacob avait donné à son fils Joseph. Là se trouvait le puits de Jacob. Jésus, fatigué par la route, s'était donc assis près de la source. C'était la sixième heure, environ midi. Arrive une femme de Samarie, qui venait puiser de l'eau. Jésus lui dit : « Donne-moi à boire. » En effet, ses disciples étaient partis à la ville pour acheter des provisions. La Samaritaine lui dit : « Comment ! Toi, un Juif, tu me demandes à boire, à moi, une Samaritaine ? » – En effet, les Juifs ne fréquentent pas les Samaritains. Jésus lui répondit : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : “Donne-moi à boire”, c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné de l'eau vive. » Elle lui dit : « Seigneur, tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond. D'où as-tu donc cette eau vive ? Serais-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné ce puits, et qui en a bu lui-même, avec

ses fils et ses bêtes ? » Jésus lui répondit : « Quiconque boit de cette eau aura de nouveau soif ; mais celui qui boira de l'eau que moi je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle. » La femme lui dit : « Seigneur, donne-moi de cette eau, que je n'aie plus soif, et que je n'aie plus à venir ici pour puiser » (Jn 4, 5-15).

## I – L'origine de la notion de vertu

Le concept de vertu nous vient des philosophes de la Grèce antique. Platon reconnaissait quatre vertus fondamentales. La première, que nous traduisons classiquement par le terme de prudence et que nous pourrions tout autant appeler vraie sagesse, se nomme *phronésis* ou *sophia*. À la fois intellectuelle, puisqu'elle implique la compréhension de ce qui est, et pratique, puisqu'elle produit une façon d'être et de se comporter, la prudence est le caractère d'un homme apte à une vie bonne et réussie. La deuxième, que nous traduisons classiquement par le terme de force et que nous pourrions tout autant appeler courage, se nomme *andréia*. Elle est cette force d'âme, cette magnanimité ou longanimité qu'on attend d'un homme, d'un époux, d'un père, d'un fils, d'un frère. La troisième, qui est la *sôphrosyné*, la tempérance, n'est pas tant la modération que la maîtrise de soi. La quatrième enfin est la *dikaiosyné*, la justice, le caractère d'un homme digne d'être admiré et imité. Sans elle, la société humaine n'existe pas, sans elle, la société humaine ne perdure pas, sans elle, aucune civilisation ne peut voir le jour. Ces quatre vertus sont le cœur de l'éthique grecque.

Dans le judaïsme ancien, il n'y a pas de système comparable produit à partir du Lévitique ou du Deutéronome. Il faut attendre

la rencontre du judaïsme tardif avec le monde grec. Le livre de la Sagesse est probablement composé à Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, au moment où les Septante traduisent la Bible en langue grecque. Ce livre deutéro-canonique célèbre la supériorité de la sagesse juive et voit dans *sophia*, mère de toutes les vertus, l'autre nom de l'Esprit de Dieu. Les vertus sont engendrées par lui. S'il est d'un emploi très rare, on trouve néanmoins le terme de vertu (*arété*) chez saint Paul en Ph 4, 8 ainsi que dans deux versets de la *Seconde Lettre de saint Pierre*, en 2P 1, 3.5.

Saint Paul fonde le concept de vertu théologique, d'une force spécifique accordée librement par Dieu aux disciples du Christ. Cette force est liée à l'œuvre salvifique du Christ, de sorte que le disciple peut dire : « J'ai été crucifié avec le Christ, et si je vis, ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Elle est « l'amour de Dieu [qui] a été répandu dans nos cœurs par le don de l'Esprit Saint » (Rm 5, 5). Saint Paul associe la foi à l'amour et à l'espérance sans pour autant les considérer comme totalement équivalents (1 Co 13, 13). *Fides (pistis)*, *spes (elpis)* et *caritas (agapè)* sont directement infuses par Dieu dans l'âme du disciple. Elles ne sont ni innées ou inhérentes à la nature humaine (elles ne découlent pas des principes de cette nature créée), ni acquises ou résultant d'efforts humains (l'homme ne peut les obtenir par ses propres forces), ce sont des capacités infuses.

## **II – La formation du concept de vertu**

Saint Ambroise les distingua des quatre vertus naturelles classiques qu'il qualifia de « cardinales » ou charnières, desquelles découlent toutes les dispositions naturelles à faire le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



la science de la foi.

'*Emuna*, dans l'Ancien Testament, perdure avec le mot « Amen » et se rapproche le plus de ce que nous appelons la foi dans le Nouveau. Il désigne ce qui est solide, sûr ou fiable. Croire en ce sens, c'est dire « Amen » aux manifestations de Dieu, et ainsi à Dieu lui-même. Les mots qui dérivent de cette racine indiquent une relation de réciprocité et d'exclusivité entre Dieu et l'homme dans laquelle c'est toujours Dieu qui fonde la relation. Dieu fait connaître par ses actions sa volonté et l'homme y répond par l'obéissance et l'adoration. Autrement dit, la racine ne désigne jamais un rapport d'homme à homme. Ne pas croire constitue un acte d'apostasie, de reniement de l'Alliance, qui entraîne le reniement du peuple de l'Alliance. En Isaïe 7, 9, on peut lire : « Si vous ne croyez pas, vous n'aurez pas la stabilité. » Cet '*emuna* caractérise l'histoire d'Israël et confère au peuple élu son identité à travers les siècles. Martin Buber souligne que la foi est, jusqu'à aujourd'hui, le fondement de l'existence de ce peuple et de son histoire.

Jésus ne prêche pas directement sur la foi, mais toute son existence et son message se situent totalement dans cette '*emuna* vétéro-testamentaire<sup>1</sup>. *Pistis* traduisait déjà '*emuna* dans la version grecque des Septante, tandis que la terminologie grecque pour exprimer la relation aux dieux était celle de *nomos* (loi, usage) et de *nomizein*. Dans le Nouveau Testament, ce mot *pistis* exprime la réponse humaine au message salvifique de Jésus, au point que, si elle manque, Jésus ne peut faire aucun miracle : « Va, ta foi t'a sauvée. » L'obéissance devient de plus en plus une coopération, une participation.

Dans la prédication de la jeune Église, le mot « foi » est premièrement associé à la confession du Christ : cette relation personnelle avec le Christ indique un processus de conversion,

par l'accueil du message chrétien, la conservation d'un tel message, une vie en conformité avec lui, c'est-à-dire le témoignage rendu jusqu'au martyre. Seule l'action de Dieu permet un tel acte de foi. Autrement dit, la grâce de Dieu est à l'origine de la foi, et c'est ce qui fait dire à saint Paul que la foi conduit au salut. Le mot « foi » est deuxièmement associé à un contenu précis qui désigne qu'elle est l'accueil du kérygme, lequel tient pour vrai la signification salvifique de la croix et de la résurrection. Dans les Synoptiques, Jésus apparaît comme « *didascalos* » (maître) et son message comme « *didascalia* » (enseignement). La foi, comme adhésion à Jésus (élément existentiel) inclut donc l'assentiment à un donné de fait (événement), à une doctrine (enseignement), à une proclamation, le kérygme (c'est l'élément objectif).

En saint Jean, la foi se présente comme un type particulier de connaissance : en effet, elle précède et suit la connaissance. La connaissance reste dans le cadre de la foi, à l'intérieur de la foi : son déploiement est donc un désenveloppement. Le contraire de la connaissance n'est pas la foi, mais la cécité et le mensonge.

Dans la *Lettre aux Hébreux*, la foi est la vertu de la persévérance et de la fermeté. La définition d'He 11, 1 est devenue classique : « La foi est la ferme confiance dans les choses que l'on espère, et la conviction des choses que l'on ne voit pas. » Ainsi, on est loin dans la Bible de l'opposition entre croire et connaître ou savoir. Dans la Bible, le père de la foi, et donc le modèle de l'existence croyante, c'est Abraham. Il ne comprend pas ce qui lui est demandé, et cependant il répond à l'appel qu'il a entendu. Son obéissance ne dépend pas de sa compréhension, sa foi advient dans l'obscurité de sa vie. Mais ainsi advenue, elle dessine sous ses pieds un chemin de lumière. L'obéissance de la foi ouvre un chemin qui conduit à une

compréhension nouvelle. La foi naissante suit ce que la lumière éclaire et la lumière en vient à éclairer son propre acte. Posée dans l'obscurité, elle ouvre cependant l'homme à une connaissance nouvelle sur lui-même et sur Dieu. La foi est donc obscure et illuminante en même temps. Le processus humain et total d'enracinement en Dieu, qui se concrétise dans le Nouveau Testament par la confiance en Jésus-Christ, ouvre la voie d'une connaissance nouvelle. L'Écriture nous enseigne que la connaissance de foi est un processus d'illumination qui touche directement la personne et transforme son existence. Le croyant comprend et se comprend d'une nouvelle manière, c'est en cela que l'homme se défait de l'homme ancien et revêt le Christ. Cette expérience le conduit à accueillir les contenus objectifs de la foi.

## **I – Consentir à la vérité**

### ***1 – Donner son assentiment***

Il existe un préjugé tenace chez certains croyants et certains non-croyants : croire en Dieu est croire que Dieu existe. L'hypothèse ou même la certitude morale que Dieu existe ne constitue pas la foi. Pour croire en Dieu, il faut qu'il existe, mais croire qu'il existe ne consiste pas à croire en lui. Saint Thomas et de nombreux théologiens ajoutent qu'il faut croire un certain nombre propositions à son sujet, c'est-à-dire les tenir pour vraies. Croire revient alors à donner son assentiment à ce que l'on tient pour vrai. « Dieu existe » est bien une proposition le concernant mais, pense saint Thomas, un homme peut l'atteindre à la fois par ses propres forces et par le don de Dieu.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

définitives qui définissent le champ des *tenenda*<sup>1</sup> et les vérités authentiques qui définissent le champ des enseignements présentés comme vrais et sûrs et qu'il est téméraire de rejeter. Nous avons *in fine* trois types d'assentiment dont les deux premiers relèvent de l'objet de foi, direct ou connexe (assentiment de foi divine et catholique et assentiment de foi ecclésiastique) et qui, sur le plan concret et psychologique, relèvent d'un état mental semblable. Le troisième, qui porte sur l'enseignement quotidien de l'Église, requiert une soumission religieuse, une forme d'obéissance filiale. Il reste un quatrième type d'assentiment que l'on peut qualifier de prudentiel ou respectueux : il s'agit de la réponse que l'on peut donner aux révélations privées reconnues par le magistère ecclésiastique.

On qualifie de « privée » une révélation non publique non contenue dans le dépôt de la foi confié à l'Église. Il ne s'agit pas nécessairement d'une révélation individuelle ou dont la portée n'a été qu'individuelle. Quelques révélations ont eu une grande influence sur la piété des fidèles et la liturgie de l'Église (comme les révélations à sainte Hildegarde, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes, sainte Brigitte de Suède, sainte Marguerite-Marie Alacoque, sainte Catherine Labouré, les enfants de La Salette, sainte Bernadette Soubirous, les enfants de Fatima, etc.). De telles révélations n'appartiennent pas au dépôt de la foi, ne proposent pas de nouvelle doctrine, mais appellent à être attentifs à telle ou telle doctrine révélée. Elles ont surtout un but pratique<sup>1</sup>. Le concile de Trente enseigne que si le bénéficiaire d'une telle révélation peut lui donner un assentiment de foi, les tiers doivent se contenter d'un assentiment prudentiel. Tout ceci n'est possible que si la révélation en question est authentifiée par le magistère ecclésiastique. Plusieurs critères doivent être réunis : conformité

avec la doctrine catholique, probité morale et conversion des bénéficiaires, miracles comme les guérisons à Lourdes. Le magistère peut authentifier, il peut aussi dénoncer le cas de fraude. Lorsqu'il authentifie, il n'établit pas l'origine surnaturelle des révélations, il les approuve d'une manière négative en disant que leur message ne s'oppose pas à la doctrine catholique et en permettant aux fidèles d'y croire pieusement<sup>1</sup>. L'approbation ecclésiale est essentiellement pastorale : il s'agit d'autoriser l'établissement d'un sanctuaire et d'un pèlerinage, également sur la base du bien spirituel que représente un culte déjà existant.

La question actuelle, à propos de l'obéissance que l'on doit aux doctrines, porte sur le statut des normes de la morale dite « naturelle<sup>2</sup> », commune à tous les hommes, comme créatures de Dieu, et selon les principes de la nature humaine, de ce qu'est l'homme en lui-même, indépendamment de ses représentations culturelles. Quel est le lien de cette morale naturelle avec l'objet de la foi et donc du magistère infallible de l'Église ? Certaines doctrines en la matière sont révélées et relèvent du dépôt de la foi, aucune d'elles n'a encore été définie par un jugement solennel. Elles relèvent alors soit du magistère ordinaire et universel pour celles qui appartiennent au dépôt de la foi, soit du magistère authentique pour les autres. Si telle norme morale n'est pas formellement contenue dans la Révélation et ne peut alors faire l'objet d'une définition solennelle ou d'un dogme, elle peut être au maximum jugée connexe à la Révélation et faire l'objet d'une déclaration définitive engageant l'infaillibilité de l'Église, après avoir montré que le magistère doit porter un jugement définitif sur cette norme pour pouvoir défendre ou expliquer une vérité formellement révélée. Si le magistère porte ce jugement définitif, on ne parlera pas formellement de dogme.

Que répondre à ceux qui tirent parti de cette doctrine de l'assentiment comme soumission ecclésiale pour dire que l'acte de foi n'est pas libre dans la conception qu'en a le catholicisme, et qui affirmeraient que la soumission ecclésiale requiert l'abdication de la conscience morale ? L'une des solutions au problème, et sans doute la plus accomplie, nous est donnée par le bienheureux John Henry Newman dans *Grammaire de l'Assentiment*<sup>1</sup>. Il y opère une distinction fondamentale entre le dispositif des arguments qui est conditionné (qui dépend des conditions), qui est l'inférence, et l'acte de l'esprit qui décide sans appel qui est l'assentiment. Le passage de l'inférence à l'assentiment ne se fait pas par la réalisation de règles logiques, mais par la faculté vivante de l'esprit. Ce type particulier de jugement (selon la faculté vivante de l'esprit), Aristote l'appela *phronesis*, qui est chez lui la pièce maîtresse de l'ordre moral (la vertu cardinale par excellence, à la fois intellectuelle et morale, la prudence). La théorie de l'acte de foi repose donc sur une théorie de la conscience morale.

Une double distinction commande toute sa réponse<sup>1</sup>. Dans la première, Newman distingue deux types d'assentiments : l'assentiment notionnel (ce sont les notions visées par l'assentiment, on donne son approbation à des notions, on dit : « Ces notions sont vraies ») et l'assentiment réel (ce sont les réalités visées par l'assentiment, on donne son approbation à des choses, on dit : « Ces choses sont vraies »). Dans la seconde, Newman distingue l'inférence (les motifs de l'assentiment) de l'assentiment (le dynamisme de l'assentiment). La première distinction fait écho à saint Thomas d'Aquin<sup>2</sup>. L'acte de foi est existentiel. Le croyant adhère concrètement à la réalité même et non pas seulement à ce qu'il en dit ou aux mots dont il use pour le dire. Dans la seconde distinction, l'assentiment est absolu,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



1. Quand il définit *ex cathedra*, en sa qualité de pasteur et de docteur de l'Église universelle, qu'une doctrine portant sur la foi et les mœurs appartient au dépôt de la foi et doit être tenue pour vraie, le pape engage personnellement l'infaillibilité de l'Église. Il l'a fait une fois depuis la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale en 1870 par le concile Vatican I, en 1950, avec la proclamation du dogme de l'Assomption. Pie IX avait proclamé le dogme de l'Immaculée Conception en 1864.

2. Tous les évêques sont réunis en concile unis au pape (*cum et sub Petro*) et définissent qu'une doctrine appartient à l'objet de la foi.

3. Les évêques, dispersés dans le monde, en communion avec le pape, sont unanimes à retenir tel enseignement comme définitif. Ils ne disent pas qu'il appartient à l'objet divin de la foi, mais qu'il est connexe à la vérité divine, soit historiquement, soit logiquement.

1. Vérités non révélées mais connexes d'une manière historique ou logique aux vérités révélées : ordination sacerdotale réservée aux hommes, opposition à l'euthanasie, opposition à la prostitution, invalidité des ordinations anglicanes, légitimité de l'élection du Pontife romain, convocation d'un concile, canonisation des saints. Qui nie ces vérités n'est pas formellement hérétique, mais n'est plus en communion avec l'Église. Ces vérités requièrent le même assentiment que pour les vérités révélées (plein et irrévocable), mais fondé sur l'autorité du magistère ecclésiastique assisté par l'Esprit Saint, et non sur l'autorité de la Parole de Dieu. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur la vocation ecclésiastique du théologien* n.23, 1989.

1. *Summa Theologiae*, IIa IIae Q174, a6 ad3 : l'Église n'a jamais manqué de croyants « ayant le don de prophétie, non pas pour produire de nouvelles doctrines, mais pour la direction des actes humains ».

1. En 1877, par un décret, la Congrégation des rites (aujourd'hui pour le culte divin) dit des apparitions de Lourdes : « Ces apparitions et ces révélations ne sont ni approuvées ni condamnées par le Saint-Siège, qui a simplement autorisé qu'on y croie par une foi purement humaine, sur la tradition de ce qu'elles relatent, corroborée par les témoignages et les documents dignes de foi. » Le décret est dans la ligne du *De servorum Dei beatificatione* de Benoît XIV (1747, livre II, chap. 32, n° 11) : « Lorsque l'assentiment de foi catholique ne doit pas ou ne peut pas être donné, un assentiment de foi humaine peut être dû, suivant les lois de la prudence, et selon l'avis que ces révélations sont probables et sont à croire pieusement. »

2. Cf. WOIMBÉE, G., article « Magistère » dans *Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2013.

1. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* parut le 21 janvier 1870. Newman avait 69 ans. Écrire ne fut jamais pour lui un plaisir, mais l'exigence de répondre à un appel, c'est-à-dire une vocation (la vocation n'est pas seulement l'appel, elle inclut la réponse qu'on lui donne à moins de se trahir soi-même, à moins de se manquer soi-même). Son projet était de construire un argument positif en faveur du catholicisme dans un pays majoritairement hostile. Or cette preuve ne pouvait être fondée que sur des probabilités antécédentes, c'est-à-dire des *verisimilia*, des vraisemblances. La croyance vit dans la lumière et sa lumière est intérieure. Il faut donc étudier le processus mental qui précède l'adhésion de foi, les préliminaires rationnels de l'acte de foi. La foi n'est pas une conclusion tirée de prémisses, mais le résultat d'un acte de la volonté consécutif à la conviction que croire est un devoir. Cette volonté intervient dans l'exécution de la conviction et non dans son acquisition. Cet acte de volonté n'est pas une preuve : nous sommes responsables de ce que nous choisissons de croire. Newman étudie cette conviction préliminaire (fondée sur un jugement de vérité) qui légitime l'assentiment de foi. Ce jugement n'est pas une démonstration, mais un ensemble de probabilités antécédentes (une convergence de probabilités). La faculté de jugement décide de la conviction et partant de l'assentiment du croyant, mais il ne croit pas à cause d'elle, mais par elle, ce que Dieu lui donne de croire. Le don de Dieu engage la raison de l'homme.

1. Cf. FLANAGHAN, PHILIP, NEWMAN, *Faith and the Believer*, London, Sands & Co. Ltd, 1946 ; KER, IAN, NEWMAN. *La Fede*, Milano, Edizioni Paoline, 1993.

2. *Summa Theologiae*, IIa IIae, Q1, a2, ad2 : « *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem.* »

3. *Ibid.*, IIa IIae Q1 a4, ad2 : « *Non enim crederet nisi videret esse credenda vel propter evidentiam signorum.* »

1. DH 1562.

2. La foi est le « commencement du salut de l'homme » (*fides est humanae salutis initium* – Fulgence de Ruspe), le fondement et la racine de toute justification sans laquelle « il est impossible de plaire à Dieu » (He 11, 6) et de parvenir à partager le sort de ses enfants (2 P 1, 4).

1. Luther reconnaissait le lien étroit entre la foi et les bonnes œuvres, écrivant, dans son *Commentaire de la Lettre aux Romains*, que la foi « ne peut pas faire autre chose que le bien en tout temps. Elle n'attend jamais pour demander s'il y a quelque bien à faire. Plutôt, avant même que la question ne soit posée, elle a fait ce qu'il fallait. Un homme qui n'est pas actif de cette façon est un homme sans foi » (*Reformation Writings of*

*Martin Luther*, vol. 2, p. 288-289). Dans son *Sermon sur les trois côtés de la bonne vie* (*id.*, p. 124), il écrit : « La foi sans les bonnes œuvres ne dure pas. » Cf. SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1981, second edition 2005, 4. *The nature of the faith* (réf. Ebook empl.1925-1997). Richard Swinburne nous offre une analyse du rapport entre les conceptions thomiste et luthérienne de la foi.

1. Ce désaccord fondamental sur le mot « foi » plutôt que sur la chose elle-même ou l'acte qu'il sous-tend, va au-delà du malentendu entre réforme catholique et réforme luthérienne. D'un côté, les luthériens insistent sur des points implicites de la doctrine chrétienne (assombris par des pratiques abusives que dénonçait Luther à juste titre), d'un autre, les réformateurs catholiques ne se contentent pas de réaffirmer la doctrine constante de l'Église, ils réforment profondément les mœurs ecclésiales de sorte qu'elles soient en conformité avec la doctrine (sur les indulgences, la participation des fidèles, etc.).

1. Traduit de Luther, « *Magnificat* », in *Reformation Writings of Martin Luther*, Vol.2, Luther-worth Press, 1956, p. 199, cité par SWINBURNE, *op. cit.* (ebook empl.1956).

1. Dans le sillage de l'école allemande de théologie fondamentale, voir à ce propos la synthèse très éclairante de Peter NEUNER, « *La fede principio soggettivo della conoscenza teologica* », in KERN, POTTMEYER, SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale*, 4. *Trattato di Gnoseologia teologica*, Brescia, Queriniana, 1990, p.47-67.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démontrer la vérité de ses principes, ce qui serait le pire des échecs, en faisant faire à la raison ce pour quoi elle n'est pas faite, mais elle vient de l'itinéraire qu'elle conduit à parcourir, de son propre dynamisme de recherche de la vérité.

Maurice Blondel (1861-1949), se demandant pourquoi les gens devaient avoir affaire au christianisme, répondit qu'il était possible de démontrer philosophiquement que l'homme avait besoin de la grâce de Dieu<sup>1</sup>. Il ne prétendait pas sortir la grâce de la nature humaine, comme l'accusation d'immanentisme de ses détracteurs voulait le faire croire, il voulait seulement montrer l'erreur de ceux qui faisaient du Christ un étranger à l'humanité, un « additionné » qui n'avait rien à faire avec ce que l'homme est ou doit être. Il montra qu'entre les deux extrêmes possibles – la grâce procède de la nature et la grâce est complètement étrangère à la nature – il y avait une troisième voie qui permettait d'envisager la relation authentique, dans l'ordre historico-salvifique, entre les ordres naturel et surnaturel, lorsque la grâce surgit dans la vie d'un homme, l'appelant à une conversion vers laquelle sa constitution intime est dirigée. C'est à cet effet que Blondel analysa la logique de l'action humaine<sup>2</sup>, considérant les différents niveaux de sa dynamique, où chaque comportement humain, tout en ayant des limites manifestes, a en même temps le potentiel d'une perfection future. L'expérience personnelle et la réflexion philosophique montrent que rien dans le monde n'est capable de satisfaire la dynamique fondamentale de la volonté humaine. Blondel conclut qu'il n'était pas possible de trouver quelque chose qui satisfît le besoin de religion en soi-même. La nature de l'action humaine montrait que le besoin religieux qui était né dans un homme ne pouvait être complètement oublié par l'homme lui-même, que son action révélait qu'il en conservait toujours la trace. L'action humaine,

quand elle est analysée dans sa totalité, porte une inévitable tendance à la transcendance<sup>1</sup>.

## ***4 – Origines de la théologie fondamentale***

Lorsque le rationalisme s'épanouit à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, il constitua un défi commun pour les défenseurs de la foi chrétienne<sup>2</sup> : l'autorité de la Tradition était contraposée aux capacités de la raison naturelle. La Révélation divine, publique et historique, les miracles, la résurrection du Christ, l'existence d'un Dieu personnel et la plupart des articles de foi du christianisme étaient remis en cause et le christianisme était réduit à l'état d'une morale. S'y opposèrent brillamment les évêques anglicans Joseph Butler (1692-1752)<sup>3</sup> et Samuel Clarke (1675-1729), le protestant Jacques Abbadie (1654-1727) dans son *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, fréquemment réédité et traduit, ainsi que le catholique Luke Joseph Hooke (1716-1796).

Cependant, l'idée qu'un discours doive défendre les vérités de base de la foi chrétienne n'est pas nouvelle. Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) le fit dans sa *Summa contra Gentiles*, comme avant lui saint Augustin (354-430) dans sa *Civitas Dei*, comme avant lui Tertullien (avant qu'il ne tombe dans le montanisme qu'il avait combattu et meure aux alentours de 225), comme saint Justin, évêque et martyr (mort aux alentours de 165) et d'autres apologistes du II<sup>e</sup> siècle. Le Nouveau Testament lui-même présenta des embryons d'apologie que saint Paul à Athènes avait adressés aux Juifs, aux Épicuriens et aux Stoïciens (Ac 17, 16-34). Plus près de nous, Pascal ou

Chateaubriand furent de grands apologistes. Le XX<sup>e</sup> siècle fut le grand siècle de l'apologie chrétienne avec des écrivains comme C.S. Lewis (1898-1963), G.K. Chesterton (1874-1936), Dorothy Sayers (1893-1957), des théologiens plus académiques comme Paul Tillich (1886-1965), Wolfhart Pannenberg (1928) ou Alister McGrath (1953)<sup>1</sup>.

Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la querelle intellectuelle entre protestants et catholiques aboutit à la mise en œuvre d'une apologétique catholique en trois temps : la triple démonstration apologétique religieuse, chrétienne et catholique. Ce plan tripartite fut mis en place par Pierre Charron dans *Les Trois Vérités* (1593). Mais le XIX<sup>e</sup> siècle fut le véritable siècle de la nouvelle apologétique. Cette dernière prit progressivement le nom, aujourd'hui canonique, de « théologie fondamentale », considérée comme la discipline consacrée aux fondements de la foi catholique, selon l'expression du concile Vatican I : « La droite raison démontre les fondements de la foi<sup>1</sup>. » On la doit principalement aux élaborations de l'École catholique de Tübingen et de l'École Romaine. Drey (1777-1853) fut l'un des fondateurs de l'école de Tübingen, dont le but était la réception positive des Lumières allemandes à travers une défense du christianisme qui entendait éviter la seule opposition au rationalisme moderne. La théologie fondamentale naquit d'une réforme de l'apologétique catholique, qu'elle n'entendait pas abandonner, mais qu'elle voulait mettre en dialogue avec l'intelligence de son temps. À la même époque, Perrone (1794-1876), théologien du Collège romain, université des Jésuites à Rome, rénovait l'argumentation de l'apologétique classique. Les Lumières étaient alors perçues comme maîtresses d'œuvre d'un divorce entre la science et la foi.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Dieu dans une perspective théologique selon une double approche, d'abord méthodologique, où sera posée la question du statut théologique de cette connaissance naturelle, ensuite épistémologique, où seront étudiées les implications opératoires de cette option méthodologique.

## ***1 – Recherche d'un statut (approche méthodologique)***

Il nous paraît impossible de ne pas partir des objections auxquelles il faut répondre, ni de tenir compte des points qu'elle signale à notre attention. Ce rejet de la théologie naturelle hors du champ proprement théologique vient d'une réaction de théologiens protestants. La position de Karl Barth est à la fois la plus radicale<sup>1</sup>, mais aussi celle qui a le plus servi la théologie fondamentale catholique<sup>2</sup>. On ne peut faire l'économie des griefs qu'il porte contre la théologie naturelle et qui, au-delà d'une expression excessive, souligne des écueils et des impasses rencontrées par des écoles théologiques. À la lumière de ces objections, nous présenterons ensuite le rapport entre théodicée et théologie tel que le définit le magistère catholique, un rapport normatif et méthodologique.

### *a – La contestation de K. Barth*

Sa reconnaissance de l'autorité de la Bible a entraîné un refus radical de la théologie naturelle<sup>3</sup>, autrement dit le refus d'accorder une légitimité à un discours sur Dieu à partir de la seule connaissance naturelle, par opposition à la Révélation

biblique<sup>1</sup>. Ce refus n'est que la conséquence de sa soumission inconditionnée à la révélation divine, et non le cœur de sa pensée. Jusque-là, ceux qui avaient contesté la validité de la théologie naturelle, l'avaient fait au nom d'une critique de la connaissance ou d'une ontologie de la finitude, Barth la conteste au nom de la Parole de Dieu attestée dans la Bible, estimant qu'elle la condamne comme idolâtre<sup>2</sup>. La prétention de connaître Dieu par la raison naturelle ne peut aboutir qu'à un faux dieu. En outre, il s'attaque directement au magistère<sup>3</sup>. La constitution *Dei Filius* scinde l'idée de Dieu, en croyant considérer le Créateur sans envisager en même temps le Rédempteur. Pascal a bien souligné cette opposition entre le Dieu des philosophes et le Dieu de la Bible, en faisant abstraction de l'œuvre de Dieu dans la Révélation, au profit d'« une essence chimiquement pure<sup>4</sup>. »

Une triple raison préside à cette double accusation de scission de Dieu et d'idolâtrie : elle est historique, théologique et anthropologique. D'abord, il part du constat historique suivant : tout homme, en contemplant l'univers, est capable naturellement de se persuader qu'il existe un être supérieur qu'on appelle Dieu, cette attitude est créatrice d'idoles<sup>1</sup>. La raison théologique ressortit à sa doctrine de la grâce héritée de Luther : l'homme, pour Barth, est atteint par le péché originel autant dans sa volonté que dans son intelligence<sup>2</sup>. Il conteste, enfin, une définition de Dieu par l'être qui est ensuite appliquée à l'homme par l'intermédiaire de l'idée d'être : la transcendance de Dieu est anéantie. Arrêtons-nous un instant sur sa critique de l'*analogia entis*, ce sera utile pour la suite de notre propos. Barth veut bien l'accepter à condition qu'elle soit englobée par l'*analogia fidei*. On peut parler de communication d'être entre Dieu et sa créature<sup>3</sup> à condition que cela soit dans la foi. Barth

défend d'ailleurs l'argument de saint Anselme et reprend l'idée de la *fides quaerens intellectum*. En sous-bassement de cette idée, il y a le refus de poser quelque chose de commun entre la créature finie et le Créateur infini<sup>4</sup>, c'est un blasphème, l'« Antichrist ». Nous sommes bien conscients du caractère sommaire de notre présentation de l'objection barthienne : en résumé, l'idée d'être altère la notion théologique de création, à partir de laquelle se fonde la découverte d'un Principe premier qui est une idole, l'idée de Dieu est scindée et Dieu se dissout lui-même dans la scission.

### *b – Le rapport théodicée/théologie*

En premier lieu, il faut noter la justesse et l'utilité de la critique de Barth tout en précisant qu'elle ne vise pas précisément la doctrine catholique de la connaissance naturelle de Dieu, mais deux choses en fait démenties continuellement par le magistère : la métaphysique critiquée par Kant, qui est celle de Descartes radicalisée par Wolf d'une part, un courant néo-scolastique du début du siècle d'autre part. La réponse que nous ferons sera à deux détente : d'abord, en restant sur un plan de méthode, nous rappellerons que la connaissance naturelle de Dieu appartient au projet théologique, ensuite sur le plan de sa nature même, nous serons amenés à préciser le concept d'*analogia entis*.

Il faut reprendre l'enseignement de Vatican I : la révélation est pensée pour la première fois en tant que catégorie universelle et transcendentale<sup>1</sup>. Sont énumérés deux modes de la révélation de Dieu. Il y a deux voies pour connaître<sup>2</sup> Dieu : une *via naturalis* (voie ascendante) et une *via surnaturalis* (voie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

axiomes. La théologie est cette science de la foi qui assume les articles de foi comme principes. Ces articles-axiomes donnent une connaissance qui resterait inaccessible à la raison naturelle, autrement dit communiquent la connaissance salvifique rendue possible par la révélation et cette connaissance est ultimement la vision de Dieu dans laquelle consiste le salut. Du côté de sa dimension subjective, la foi est une capacité proportionnée à cette destination surnaturelle, elle est la participation en l'homme de la connaissance dont Dieu se connaît lui-même, participation qui le rend capable de comprendre la révélation. Dieu fonde cette capacité nouvelle à l'intérieur de la faculté cognitive naturelle de l'homme. Une telle orientation surnaturelle de l'homme à la vision béatifique est le fruit de la grâce : la foi est donc une vertu théologale, c'est-à-dire infuse par Dieu et référée à lui, vertu qui trouve sa pleine physionomie comme *fides caritate formata*, comme manière d'exister pénétrée par l'amour de Dieu. La foi, comme commencement de la vision, apparaît comme chemin vers Dieu.

La théologie franciscaine a insisté sur la relation de la foi et de l'amour, avant même la connaissance. Cette tradition a été reprise par Luther qui trouve le Dieu de miséricorde « seulement par le moyen de la foi », une foi qui comporte l'abandon de l'espérance dans les œuvres et se trouve exclusivement perçue comme confiance en Dieu et dans sa grâce. Dans une foi telle, qui absorbe l'espérance et la charité, le pécheur peut être certain de sa justification.

Le concile de Trente a critiqué cette tendance de Luther à décrire la foi comme certitude subjective et l'a condamnée sous le terme de foi fiduciaire. Ni cette foi ni la foi seule ne suffisent pour la justification. La foi est « le commencement du salut de l'homme (citant Fulgence de Ruspe, *De fide ad Petrum*, Prologus n.1), le fondement et la racine de toute justification

*(fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis)* » mais « n’unit pas parfaitement au Christ, et ne rend pas membre vivant de son corps<sup>1</sup>. » Pour cette raison, l’on dit en toute vérité que la foi sans les œuvres est morte et inutile, et que dans le Christ Jésus ni la circoncision ni l’incirconcision n’ont de valeur, mais la foi « qui opère par la charité » (*sed fidem quae per caritatem operantur*)<sup>2</sup>. Luther conçoit la foi comme un acte salvifique complet, tandis que Trente adopte un concept de foi plus restreint et référé avec précision à l’assentiment à la vérité de l’Évangile. Nous avons devant nous deux concepts différents de la foi et la controverse sur la juste compréhension de la foi dépend aussi de cette différence de langage.

Au cours des controverses du XIX<sup>e</sup> siècle, d’un côté avec le rationalisme issu des Lumières et l’émergence des sciences naturelles, d’un autre côté avec le traditionalisme et le fidéisme, la pensée catholique resta fidèle à la conception tridentine de la foi. Vatican I enseigne « qu’elle est une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus par Dieu et aidés par la grâce, nous croyons vraies les choses qu’il nous a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue par la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l’autorité de Dieu même qui révèle, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper. « Car la foi, atteste l’Apôtre, est la substance de ce que nous espérons et la preuve des réalités qu’on ne voit pas » (He 11, 1)<sup>1</sup>. » Vatican II le complète ainsi : « À qui révèle est due l’obéissance de la foi, par laquelle l’homme s’en remet tout entier librement à Dieu, en présentant “à Dieu qui révèle la pleine soumission de l’intelligence et de la volonté<sup>2</sup>” et en donnant de plein gré son assentiment à la Révélation qu’il a faite<sup>3</sup>. » Ce complément met davantage en lumière une vision biblique et personaliste de la foi.

Se pose ainsi le problème d'établir de quelle façon la foi peut devenir, dans cette ample acception, le principe de la connaissance théologique<sup>4</sup>.

## ***2 – Croire et connaître, deux activités coalescentes***

### *a – Connaissance nomologique*

Avec l'avènement de la science moderne, la foi n'est plus considérée comme un principe authentique de connaissance (c'est-à-dire l'origine et le fondement en vertu duquel une connaissance advient), et en vient même à désigner le contraire d'une connaissance. Mais l'opposition est bien plus ancienne qu'il n'y paraît<sup>1</sup>. Le progrès des disciplines qui travaillent à partir de méthodes scientifiques naturelles apparaît comme une lutte menée contre la foi. Dans le positivisme logique, c'est la connaissance dite nomologique, scientifico-naturelle, qui domine. En tant qu'elle n'est pas vérifiable avec ce type de méthodes, la foi est exclue du champ des savoirs, si bien qu'elle n'est jugée ni vraie ni fausse, mais simplement privée de sens objectif. Si la foi n'a plus de sens, si elle n'est plus capable d'exprimer un sens, alors elle est exclue non pas seulement du champ des savoirs, mais aussi de la vie tout court, et finalement de l'espace public qui est consacré à l'expression commune du sens.

Selon la conception issue du naturalisme, la connaissance cherche à découvrir des connexions commandées par des lois de la nature. La loi, en qualité de rapport de cause à effet ou de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Tradition, a pour but de défendre la nécessité et la convenance de la Révélation et donc du discours propre à cette dernière. C'est la logique foncière de *Summa Theologiae* Ia, Q1, a1 : pour qu'il y ait un savoir spécifique, il faut qu'il y ait une révélation spécifique. Donc d'emblée, il place la connaissance naturelle au sein de son projet théologique.

1. Nous n'avons pas le temps de le faire, mais il serait intéressant d'étudier l'opposition entre la conception de pure nature et le *desiderium naturale vivendi Deum*, de voir les travaux de Blondel à ce sujet, en particulier dans l'application théologique qu'en a fait Lubac. En bref, la « pure nature » considère l'homme dans son rapport à Dieu de la même manière que n'importe quel être créé face à un agent extérieur et réduit son désir de voir Dieu à une simple velléité. Lubac, au contraire, donne un sens fort au caractère de *capax Dei* qu'a tout homme : non seulement il le possède en propre, mais il s'agit d'une volonté intrinsèque à sa raison humaine. Certains ont qualifié cette formule d'immanence d'immanentisme, lui reprochant de nier la gratuité du surnaturel ; nous ne croyons pas leur jugement fondé.

2. C'est ce que saint Thomas montre dans le *De Veritate* Ia, Q2, a2, ad 1.

1. K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Le Centurion, 1983, p. 71.

1. *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*

1. Il part de l'Exode : « Je suis celui qui suis » qu'il interprète avec les catégories métaphysiques aristotéliciennes.

2. *Summa Theologiae*, Ia, Q3, a5.

3. C'est-à-dire des conditions de Dieu comme cause première.

4. Cela veut dire que nous ne pouvons parvenir à la connaissance certaine de l'existence de Dieu sans connaître de manière imparfaite certaines perfections de la nature de Dieu comme Cause.

1. Dans la succession des négations, on connaît Dieu comme distinct des créatures. Le terme de cette connaissance est l'ignorance de ce que Dieu est en lui-même (cf. tradition apophatique des Pères).

2. Une voie négatrice conduit à la position agnostique de Maïmonide.

3. C'est la perfection visée par le nom.

4. C'est le mode qu'elle prend dans mon esprit ou la façon dont mon esprit se la représente.

5. Il y a une dialectique de l'affirmation et de la négation, sans contradiction, parce que l'affirmation et la négation ne portent pas sur la même chose : nous avons une connaissance positive de Dieu par signification, mais nous n'avons aucune connaissance positive de Dieu par représentation.

1. C'est un des rôles de la théologie que de relire les grands textes

théologiques : c'est très clair dans le cas de saint Thomas. Dire la foi aujourd'hui, avec les mots d'aujourd'hui, suppose une herméneutique, de savoir qui lit (l'époque de Franzelin n'est pas celle de Rahner).

1. C'est la problématique de *Gaudium et Spes*, 7 déc. 1965, n° 19.21.28.41.

1. Le BOULLUEC, A., « La foi (pistis) entre croyance et savoir selon Origène dans le *Contre Celse* », *Théologiques*, vol. 13, n° 1, 2005, p. 59-78 ; *Contre Celse*, Cerf, coll. "Sources chrétiennes", 5 t. 1967-1976.

1. « *Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare* » : qu'est-ce que la foi sinon une pensée accompagnée d'assentiment ; cf. *De praedestinatione*, II, 5 : *La Prédestination des saints. Livre adressé à Prosper et Hilaire*, Paris, DDB, 1947, p. 473-474.

1. DH 1532.

2. DH 1531.

1. DH 3008.

2. DH 3008.

3. DV 5, DH 4205.

4. Cf. NEUNER, Peter, *op. cit.*, p.54-58, pour la distinction épistémologique entre « nomologique » et « herméneutique ».

1. Cf. MOREAU, Denis, *Foi en Dieu et raison. Théodicées. Deux essais de philosophie de la religion*, Nantes, éditions Cécile Defaut, 2009, p. 27.

Comment poser la question de Dieu sans tomber dans la banalité de sentiers déjà battus et de formules éculées ? Dieu comme question (comme exercice de la raison) est-il pensable ? Dans une de ses conférences, le philosophe Denis Moreau fait ce constat sans concession : « Tout ce qu'il y a à dire sur la question "foi en Dieu et raison" se trouve synthétisé de manière à la fois amusante et profonde aux chapitres huit et neuf du *Bouvard et Pécuchet* de Gustave Flaubert. Ainsi, qui entreprend de réfléchir à cette question ne peut guère avoir d'autre ambition que celle de bouvardiser. » Denis Moreau note aussi à juste titre le caractère polémique de la question : saint Bernard-Abélard (XII<sup>e</sup>), Galilée-Saint Office (XVII<sup>e</sup>), Spinoza-théologiens (fin XVII<sup>e</sup>), Encyclopédistes-Jésuites (XVIII<sup>e</sup>), Collège de France-Renan (XIX<sup>e</sup>). Dans les deux camps, on se refuse à ce que la foi et la raison fassent bon ménage. D'un côté la raison et son but, l'universel ; d'un autre la foi et son but, la charité. Lorsque l'on estime l'un et l'autre inconciliables, on peut éliminer l'un des termes. L'athéisme élimine la foi en Dieu de toute forme de réalité acceptable : la foi est une illusion et un mensonge et ceux qui croient, dans la sincérité se trompent ou sont trompés, et hors la sincérité, trompent et manipulent. Évacuer la foi comme faculté de l'amour, faire de l'organe

une illusion en raison de ce que son but serait un mensonge, est la cause de l'athéisme. On peut aussi évacuer la raison comme faculté de l'universel : c'est le relativisme. Une autre solution est de garder les deux termes, « essayer de donner les moyens d'une approche sereine de la question "foi en Dieu et raison" ». Denis Moreau commence en isolant « foi et raison » comme deux actes de l'esprit : croire et savoir, indépendamment de l'objet qui est Dieu ou l'universel. Le premier angle est celui des actes. On a affaire à deux types d'actes du même esprit humain. Il aborde ensuite la question des preuves de l'existence de Dieu, autrement dit : peut-on savoir rationnellement que Dieu existe ? La foi en Dieu existe, c'est un fait, mais cette foi est-elle rationnellement fondée : est-il fondé rationnellement de croire en Dieu ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sont fausses, on ne perd rien. Cette option n'est pas évidente (on doit la faire, on doit choisir), cette obligation est la clef de cet argument, car dans la vraie vie, on peut toujours refuser de parier ! Ici, « on est embarqué », on est obligé de parier (c'est le principe de base du pari). Tu peux dire : « Je ne peux pas croire », mais reconnais au moins ton impuissance à croire. Ce n'est pas la raison qui te le dicte, c'est ton cœur qui le refuse, c'est ta décision.

Pascal a cherché le point d'insertion de la Révélation divine dans l'homme concret. Inspiré de saint Augustin et de Montaigne (1533-1592), il a cherché à mettre en jeu les divers concepts de sa compréhension de l'homme en cherchant les « raisons du cœur », ces raisons que la raison ne connaît pas. Les raisons du cœur rendent possible le pari. Quand Pascal parle de cœur, il ne fait pas une apologie du sentiment contre la froide raison calculatrice, mais il évoque une catégorie spécifique de savoirs (au sens de propositions rigoureuses et intellectuelles) qui a en elle la racine de l'existence humaine (c'est la catégorie biblique du cœur) pour scruter l'horizon du monde et voir si quelque chose peut résoudre l'angoisse et la tragédie de l'existence humaine.

Et dans ces choses qu'il ne crée pas du dedans de lui, mais qu'il trouve dans le monde, il y a le christianisme. Pour Pascal, il ne s'agit pas de trouver dans le cœur une forme d'inclusion préliminaire à l'ordre surnaturel dans la nature humaine, mais *un point d'insertion* de la Révélation dans l'homme concret à partir de la misère de l'homme, qui dès lors se transforme en une capacité positive, une ouverture, une brèche pour recevoir la Révélation. Pascal décrit les raisons du cœur comme étant des dimensions intérieures que d'autres penseurs ont vues aussi : il appelle « instinct » et « cœur » ce que d'autres ont appelé « connaissance par connaturalité », « connaissance spontanée »

ou encore « perceptions immédiates de l'évidence ». Il n'attaque pas la raison, il plaint la raison isolée alors qu'elle doit structurer le cœur et recevoir dans ce qu'elle structure l'élan d'amour qui lui ferait connaître Dieu. *Cor ad cor loquitur* disait saint Augustin : c'est la devise que prendra le bienheureux J.H. Newman.

## ***2 – Karl Rahner : l'homme, auditeur de la Parole***

### *a – Principes généraux<sup>1</sup>*

Rahner cherche à répondre à ce dilemme moderne qui sépare foi et raison, le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. Il part de ce qu'il veut résoudre selon une dimension apologétique *ad extra* et une dimension contemplative *ad intra*. Il part d'un homme concret, à genoux devant le Christ.

Il naît en 1904 à Fribourg et meurt en 1984 à Innsbruck qui est le lieu de son enseignement de 1937 à 1964 (moins les années de guerre où il doit suspendre ses cours). Il enseigne aussi à Munich où il prend la chaire de philosophie de la religion de Romano Guardini (1964-1967) avant de revenir à la dogmatique (christologie) à Münster (1967-1971). En 1937, la théologie kérygmatisque est à la mode à Innsbruck et Rahner ne partage pas cette conception trop exclusivement liée à la pastorale. Il désire une rénovation de la théologie catholique qui conserve une part suffisante de métaphysique. En 1939, il publie sa thèse (qui a été rejetée en 1936 pour son caractère trop heideggérien et pas assez thomiste historique) : *L'Esprit dans le*

*monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin.* Ce n'est pas seulement une thèse doctrinale (établir ce qu'a dit saint Thomas) mais spéculative (partir de la pensée de saint Thomas en la dépouillant de la somme des commentaires accumulés au cours du temps, notamment le commentaire conceptualiste de Suárez) : « Abandonner dans une large mesure ce que l'on appelle néo-scholastique pour revenir à saint Thomas lui-même et pour se rapprocher ainsi des questions qui s'imposent à la philosophie actuelle<sup>1</sup>. » À l'époque, les franciscains font de même avec saint Bonaventure. Bref, philosophe contrarié, Rahner devient un dogmaticien acharné.

Pendant l'été 37, il donne une série de conférences universitaires à Salzbourg qu'il intitule « Auditeur de la Parole » où il esquisse déjà quelques éléments de la pensée et qui sont la première expression à son cours sur l'essence du christianisme qu'il développera en 1964 dans son *Introduction au concept de christianisme*, qui servira de schéma au *Traité fondamental de la foi* publié en 1976. Il insère une philosophie de la religion dans la dogmatique qu'il conçoit comme l'apport nécessaire de l'anthropologie en théologie. Il veut donner une assise actuelle à la dogmatique pour permettre à la conceptualité moderne de penser un édifice dogmatique qu'il tient pour acquis, mais inaccessible, en raison de la crise de la métaphysique aristotélicienne. Sa vie est un croisement entre la philosophie de la religion et la dogmatique.

« L'expression biblique “auditeurs de la parole” qui désigne l'attitude de l'homme face à la révélation, veut s'insérer ici dans une synthèse philosophico-religieuse de la pensée de saint Thomas d'Aquin et être attentive aux principes et aux problèmes de la pensée philosophique contemporaine. L'homme est conçu ici comme l'être qui ne se réalise que dans l'histoire, celle-ci de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Esprit (Jn 14, 26), coïncide de façon instrumentale avec l'objet formel de la foi. Dieu lui a confié le ministère de sa propre autorité sur la révélation qu'il fait de Lui-même. Donc l'Église est à la fois celle qui croit, celle en qui tous croient, celle que tous croient une, sainte, catholique et apostolique, et le témoin divinement mandaté de ce que nous croyons.

Dans le Symbole des Apôtres, dont l'usage fréquent et général est attesté au III<sup>e</sup> siècle, et que la tradition considère de rédaction apostolique, nous disons : « *Credo Ecclesiam.* » Le « *credere in* » est réservé aux Personnes divines. La traduction française « en l'Église » est imprécise. De fait, l'article de foi consacré à l'Église est inclus dans l'article de foi consacré à l'Esprit Saint. « Que si on dise “en” l'Église catholique, on le comprenne en référant notre foi à l'Esprit Saint qui sanctifie l'Église, c'est-à-dire en ce sens : “Je crois en l'Esprit Saint sanctifiant l'Église.” Mais il est bien mieux de dire simplement “sainte Église catholique”<sup>1</sup> » Saint Thomas distingue la vérité de fin et la vérité de moyen : les moyens salvifiques sont des formes de médiation et d'actualisation du salut<sup>2</sup>. Il sera suivi par le *Catéchisme romain* du concile de Trente (1564)<sup>3</sup> et le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992)<sup>4</sup>. Selon le mot de la *Tradition apostolique de saint Hippolyte*, « l'Église est le lieu où fleurit l'Esprit<sup>5</sup>. »

L'Église n'est pas une unité physique (tous ses membres) ou une société juridique (l'organisation que se donnent tous ses membres), elle est une unité morale d'origine divine, sans être une Personne divine ni se substituer à une Personne divine. Elle est une réalité créée et voulue par Dieu. Le fidèle ne croit pas en elle comme il croit en Dieu, mais il confesse sa foi « dans » l'Église et « comme » Église, champ et lieu d'action privilégié et non exclusif de l'Esprit Saint. Si l'Église est d'origine divine ou

voulue par Dieu, c'est pour exercer sa mission dans l'économie du salut, dans le plan divin de salut : représenter Dieu devant tout homme, représenter tout homme devant Dieu.

Lorsqu'il traite de l'objet formel de la foi, saint Thomas y inclut l'autorité de l'Église : « L'objet formel de la foi est la Vérité première comme elle se manifeste dans les Saintes Écritures et dans la doctrine de l'Église laquelle procède de la Vérité première comme règle infaillible<sup>1</sup>. » Ou encore : « La raison formelle de l'objet de la foi est la Vérité première, manifestée à travers la doctrine de l'Église<sup>2</sup>. » Son époque partage naturellement sa vision communautaire de la foi où l'incorporation à l'Église était de fait la condition de possibilité pour être croyant.

Pour Duns Scot (1265-1308), s'inspirant de saint Augustin (« *Non crederem Evangelio nisi crederem Ecclesiae catholicae* ») l'Église joue un rôle crucial dans l'étape précédant la foi surnaturelle et qu'il appelle la foi « acquise », c'est-à-dire dans l'assentiment que donne le croyant, moyennant les forces de sa raison naturelle, à la vérité de foi. Cette foi humaine a le témoignage de l'Église pour motif<sup>3</sup>. À la même époque, Guillaume Durand de Saint-Pourçain (1270-1332 ou 1334) dit que l'Église est le moyen par lequel (*medium per quod*) tous et chacun croient les articles de foi. L'École de Salamanque aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles (Vitoria, Cano, Medina, Báñez) parle de l'Église comme *conditio vel causa sine qua non*. Cette condition n'est pas la raison formelle de la foi (Dieu lui-même) mais la raison formelle de la proposition de l'objet de la foi. Le témoignage de l'Église est perçu comme la face extérieure de la Révélation tandis que le don infusé par Dieu qui l'assiste en chacun de ses membres en est comme la face intérieure. Par rapport à la *via antiqua* qui, dans le sillage de saint Thomas,

parlait de l'Église comme de *ratio sub qua* (raison sous laquelle), la *via moderna*, issue de l'influence de Scot, parle plutôt d'elle comme *medium per quod* (moyen par lequel). Par la suite, la fonction magistérielle ne cesse de croître. Mais Bellarmin s'en tient à la doctrine classique : si l'Église est bien présente dans l'objet formel de la foi, elle l'est d'une manière extrinsèque. Il faut considérer trois causes : la première est Dieu, la deuxième est les prophètes et la troisième est l'Église. Pour Suárez, dont l'influence fut décisive à l'époque moderne et jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, l'Église est la règle de foi qui propose les vérités révélées, et même si ces vérités révélées ne produisent pas l'acte de foi « en soi » (*per se*), l'Église, en tant qu'elle les propose, peut le rendre possible dans la pratique « pour nous » (*quoad nos*).

Si Dieu, puis la Parole de Dieu, puis l'Église par mode instrumental de participation, sont la raison intrinsèque de notre foi, il faut ajouter que la relation d'obéissance ou d'écoute, puis d'acceptation, que nous avons à cette autorité divine ne fait pas de nous des automates, puisqu'elle doit causer un acte humain véritable et donc parfaitement libre. Dans sa déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanae*, au n° 10, le concile Vatican II enseigne que la foi est un acte libre. C'est dans l'acte de foi qu'est exaltée en profondeur la véritable liberté de l'homme<sup>1</sup>. Si la foi est, du côté de Dieu, un don libre et gratuit, elle est, du côté de l'homme, sa réponse libre et gratuite à l'offre de Dieu. Si la foi est un acte humain, alors elle comprend toutes les fragilités humaines. Elle reste imparfaite et partielle quant à la connaissance de Dieu qu'elle procure, même si elle est habituelle et actuelle. L'homme de foi n'est pas un homme sans épreuve ou sans insécurité. La foi est donc, anthropologiquement, difficile. Elle est même, selon saint Paul,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(inspiration et assistance). Même origine divine, mais selon deux modalités distinctes.

Vatican II présente conjointement et parallèlement l'Écriture et la Tradition pour en montrer la structure commune. Écriture et Tradition constituent un unique miroir dans lequel l'Église, durant son pèlerinage, contemple Dieu (DV7) : l'une et l'autre dérivent d'une source et tendent vers la même fin (DV9). Déjà Trente (DS 1501) qualifiait l'Évangile d'unique *fons* de la vérité salvifique. Dans le tandem Écriture et Tradition, l'Écriture est décrite comme la Parole de Dieu consignée par écrit et inspirée (DV9). Vatican II reprend l'affirmation de Vatican I (DS3011), à savoir que la parole de Dieu existe sous deux formes : comme *verbum Dei scriptum* et *verbum Dei traditum* (DV10). Avec Trente (DS1501), Vatican II affirme que l'une et l'autre formes doivent être reçues avec révérence et honorées avec dévotion (DV9).

Sans être formellement définie, la Tradition est décrite dynamiquement comme ce qui garde, expose et répand, illuminée du charisme de vérité (indéfectibilité comme permanence de l'Église dans la foi, victoire de l'Église sur le temps, transcendance de l'Église par rapport à l'histoire), la parole de Dieu (DV9). La Tradition n'est pas la parole de Dieu même, mais son appropriation et son application à l'Église et, par l'Église au monde. Le processus de transmission commence avant la composition des livres sacrés (inspirés) et continue sans solution de continuité à travers les âges. La Tradition a donc une certaine priorité de génération tandis que l'Écriture a une priorité de perfection, comme *norma creata normans non normata*, si bien que l'on pourrait parler d'une « temporelle » sortie de l'Écriture de la Tradition et d'un « éternel » retour de la Tradition à l'Écriture.

L'Écriture sort de la Tradition pour que la Tradition entre et

« rentre » dans l'Écriture. Le concile ne reprend pas l'idée d'insuffisance de l'Écriture pour montrer que la Tradition revient sans cesse à l'Écriture. Plus l'Écriture est l'Écriture plus la Tradition est la Tradition. L'Écriture ne se définit pas en termes d'incomplétude ou d'insuffisance *a fortiori* matérielle (la question est laissée ouverte par le Concile). Le Concile parle implicitement d'une insuffisance formelle au sens où la Tradition est nécessaire pour recevoir la parole de Dieu, quand bien même l'Écriture contient toute la Révélation, comme vérité de salut. C'est le refus d'une autosuffisance interprétative de l'Écriture au nom même de la double modalité de la présence de Dieu, de l'actualité de sa présence au milieu de son Peuple. Le canon des Écritures (qui détermine ecclésiastiquement – à l'époque post-apostolique – le champ de l'inspiration scripturaire sur le critère d'apostolicité et de catholicité de doctrine) est un fait de tradition non écrite (canonisé à Trente), de même que le texte biblique est compris plus profondément et avec une plus grande pénétration par la Sainte Tradition (DV8).

## b – Traditio Christi *dans la* lumen scripturae (DV21)

Certes le Magistère est à penser en lien avec l'Écriture et la Tradition, avec la fonction discriminante de la succession apostolique. Il garde l'Évangile intact et vivant, reçoit le charisme de vérité, illuminée par l'Esprit de vérité, conserve, transmet, interprète la parole de Dieu au nom du Christ, définit avant tout l'agent de la transmission authentique, non son critère. Face au problème de la Tradition déformée, corrompue, l'Écriture est présentée comme la norme de validation de la

Tradition : rien qui serait contraire au *Verbum Dei scriptum* ne pourrait être un authentique *Verbum Dei traditum*. Le critère d'authenticité de la Tradition c'est sa conformité avec l'Écriture, le juge de cette authenticité c'est l'Église entière (comme sujet de la Tradition qui la reçoit – c'est-à-dire connaît et vit – dans l'Esprit Saint sujet transcendant de la Tradition) ; le Magistère croit ce qu'il propose à croire et croit avec ceux auxquels il le propose, la Révélation n'est jamais surplombée car elle manifeste l'initiative de la transcendance divine.

Les conséquences pour la théologie sont considérables : elle se définit comme étant l'Écriture lue en profondeur et donc incluant sa tradition. Ce qui compte, ce n'est pas qu'Écriture et Tradition soient notionnellement séparables, c'est qu'elles soient *de facto* unies, excluant d'emblée la dichotomie d'un traitement à part. L'Écriture est l'âme de la théologie et de la vie de l'Église (DV21-26). Il serait réducteur de lire le chapitre II de DV sans le relier au chapitre VI, l'aboutissement et aussi la raison d'être de toute la constitution dogmatique, sa fonction programmatique. L'Écriture joue le rôle du milieu même (*medium in quo*) homogène au moyen qu'est la foi (*medium quo*). DV7-10 (la Tradition est définie dans son rapport à l'Écriture) doit être lu dans cette perspective au risque de retomber tôt ou tard dans un jumelage factice de l'Écriture et de la Tradition, ainsi qu'une fausse dichotomie entre Révélation et Écriture, sur le modèle d'une fausse dichotomie entre Ancien et Nouveau Testament, alors que c'est toute l'Écriture qui est donnée par le Nouveau Testament comme inspirée : les partitions négligent l'Écriture comme totalité attestant de la cohérence et de l'unité du dessein de salut.

Tel est le sens du « conjointement avec la Sainte Écriture comme la règle suprême de sa foi » (DV21). La Tradition se définit dans l'Écriture, à la lumière de l'Écriture qui fait de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



qu'ils n'ont pas la même étendue. La première traduction grecque (la Septante) ne peut aujourd'hui être délimitée avec certitude (car nous n'en avons plus que des manuscrits chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.).

Une dernière étape du canon hébreu a lieu après la destruction du Temple en 70 après J.-C. Le synode de Jabné (vers 90-95) fixe le premier canon à vingt-quatre livres qu'on appelle « protocanoniques » : il s'agit de la loi (Gn, Ex, Lv, Nb et Dt), des prophètes (Jos, Jg, S, R, Esd, Jr, Ez, XII Proph) et des écrits (Ps, Jb, Pr, Rt, Ct, Qo, Lm, Est, Dn, Esd, Ne, Ch). On retrouve le même canon dans le Talmud babylonien dans un ordre un peu différent. Ce canon hébreu se distingue du canon grec (la Septante) utilisé par les chrétiens qui comprend des livres supplémentaires qu'on appelle les « deutérocanoniques » et trace une ligne de séparation qui exclut les écrits « apocryphes » ou cachés. *Apokryphos* qualifiait à l'origine des déclarations et des professions de foi religieuses formulées par certaines sectes, conservées et réservées exclusivement aux membres de la secte. Esdras 14, 44-47 dit que sur les quatre-vingt-quatorze livres, soixante-dix doivent être retenus pour être transmis uniquement aux sages du peuple. À l'origine, le terme a le sens technique de ce qui doit être réservé à un initié.

Flavius Josèphe donne comme critère décisif de l'appartenance au canon le fait que la vérité contenue dans le livre repose sur le charisme prophétique des scribes. Le canon est inséparable d'une doctrine de l'inspiration, déjà dans la détermination du canon juif. Le canon chrétien de l'AT ne fait pas de distinction entre protocanoniques et deutérocanoniques et reprend la Septante grecque. Il est probable que la mission chrétienne ait utilisé cette version dans la Diaspora juive. La Septante chrétienne fut façonnée par l'Église primitive, ce

qu'elle considérait comme canonique parvint dans la Septante et non l'inverse.

Le concile de Trente reprit la liste des livres dont le magistère a dit depuis Augustin (*De doctrina christiana*, II, 26-29) qu'ils formaient l'Ancien Testament (Tb, Jdt, 1 et 2 M, Sg, Si, Ba et les annexes grecques à Esd et à Dn). Trente mit un terme au débat entre Erasme et Cajetan, et avec les théologiens de la Réforme. Luther a pour sa part conservé pour sa traduction allemande le contenu de la traduction latine de saint Jérôme (383, 405/406) qu'on appelle la Vulgate (traduction usuelle) tout en ayant ajouté des textes de l'Ancien Testament considérés comme apocryphes dans le texte hébreu (livres qui ne sont pas tenus pour équivalents de l'Écriture sainte, mais qui n'en sont pas moins utiles et bons à lire).

Le canon catholique de l'Ancien Testament comprend quarante-cinq livres : les Juifs ne reconnaissent pas les huit écrits deutérocanoniques et rassemblent les douze petits prophètes en un unique volume (le livre des douze prophètes), ainsi que les livres de Samuel et des Rois. L'Ancien Testament chrétien vient des Septante, la version grecque qui comprenait les écrits deutérocanoniques. Les plus anciens manuscrits grecs que nous avons remontent au IV<sup>e</sup> siècle et sont seulement chrétiens. Entre la version chrétienne et la version judéo-grecque, il existe de possibles différences, mais nous ne savons pas précisément lesquelles. Le canon vétérotestamentaire fut définitivement défini au concile de Florence (*DH* 1334s.) et au concile de Trente (*DH* 1501-1505).

Si les écrits du Nouveau Testament ont été écrits sur une période fort brève de cinquante ans, le canon du Nouveau Testament se forma dans la foulée au II<sup>e</sup> siècle. L'auteur de la seconde Lettre de Pierre parle d'un recueil de lettres

Pauliniennes (2 P 3, 15s.). La liste la plus ancienne, et qui ne rassemble pas tous les écrits du NT, remonte aux environs de 140. On la trouve chez l'hérétique Marcion et elle comprend l'Évangile de Luc et dix lettres de Paul. Datant de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, le fragment muratorien (Ludovico Muratori le découvrit dans la bibliothèque ambrosienne de Milan et le publia en 1740) comprend les quatre Évangiles, toutes les lettres de Paul, les Actes des Apôtres, l'Apocalypse, la Lettre de Jude et deux lettres de Jean. Manquent la Lettre aux Hébreux, la Lettre de Jacques, les deux Lettres de Pierre et une des lettres de Jean. L'actuel canon s'impose vers l'an 400, mais jusqu'en l'an 700 on discute pour savoir s'il faut y mettre l'Apocalypse. Les conciles de Florence et de Trente définissent le canon actuel. Luther en exclut la Lettre de Jacques en raison de sa doctrine des œuvres. Mais cette position ne l'emporte pas puisque les Luthériens reviennent au canon traditionnel dès le XVII<sup>e</sup> siècle.

Pour la reconnaissance de la canonicité d'un livre, on recourut à deux critères : sa provenance apostolique (Apôtre ou disciple d'un Apôtre) et l'emploi liturgique du livre dans l'Église. La canonisation progressive des livres est un processus de réception ecclésiale des livres sacrés. Certains écrits, comme la Première Lettre de Clément, ne furent pas accueillis dans le canon, bien qu'ils soient plus anciens que certains écrits canoniques comme la Deuxième Lettre de Pierre. Le canon fut le fruit d'un débat interne à l'Église et d'une clarification progressive de la norme de la Révélation divine, puisque la canonisation d'un livre signifiait que ce livre était reconnu comme révélé, c'est-à-dire écrit par un homme sous l'inspiration de l'Esprit Saint.

## ***2 – Théories de l'inspiration : inspiration***

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des textes diversement historiques, en des textes ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. Il faut, en conséquence, que l'interprète cherche le sens que l'hagiographe, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et de l'état de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé. En effet, pour vraiment découvrir ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, on doit tenir un compte exact soit des manières natives de penser, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit de celles que l'on utilisait à cette époque dans les rapports humains » (*DV* 12, paragr.2).

Le magistère rejette absolument le relativisme de la vérité. Face à lui, il affirme la vérité de l'Écriture Sainte. Face à la volonté de rabaisser ou de limiter l'inerrance de l'Écriture, le magistère a écarté trois erreurs. Premièrement, il faut rejeter la distinction entre l'élément religieux (primaire) et l'élément profane (secondaire) pour limiter matériellement la vérité des Écritures à l'élément religieux. Deuxièmement, il faut rejeter la distinction entre vérité absolue et vérité relative pour les choses historiques. Troisièmement, il faut rejeter la thèse selon laquelle l'écrivain sacré a pu introduire des erreurs liées à la faillibilité humaine, malgré l'inspiration du Saint-Esprit. Cependant, le magistère donne quatre éléments dont il faut tenir compte pour saisir correctement la vérité des Écritures : acquérir, développer et mettre en œuvre les sciences positives aptes à nous faire mieux comprendre l'Écriture. Premièrement, il faut reconnaître l'apport des résultats scientifiques en gardant un esprit critique à leur égard : la théorie dominante d'une époque peut se révéler erronée. Deuxièmement, pour ce qui touche aux sciences naturelles, un principe important est l'usage légitime des écrivains sacrés de parler selon les apparences sensibles.

Troisièmement, pour ce qui touche à l'histoire, il est nécessaire de comprendre qu'il existe plusieurs façons légitimes de concevoir l'histoire et le texte historique : il faut voir comment les auteurs sacrés conçoivent l'histoire et les récits historiques, et donc déterminer les caractéristiques des genres littéraires qu'ils mettent en œuvre. Quatrièmement, il faut reconnaître que, conformément aux usages de leur temps et de leurs lieux, les auteurs sacrés ont pu employer, pour communiquer des vérités historiques, des récits imagés, des métaphores, des approximations ou des hyperboles : ces procédés littéraires sont légitimes et ne s'opposent pas au caractère inspiré et inerrant des Écritures. Il est indispensable de les connaître pour savoir comment la vérité est exprimée.

### **III – L'interprétation des textes bibliques<sup>1</sup>**

On doit interpréter un texte, c'est-à-dire produire un autre texte qui le fasse comprendre, lorsque ce texte n'est pas univoque. Interpréter, c'est découvrir le sens caché, non évident d'un texte. L'interprétation d'un texte se fonde sur une science, un ensemble organisé de règles ou de principes d'interprétation : l'herméneutique. Elle tire son nom du dieu Hermès qui était le dieu messager des dieux. On parle d'exégèse lorsqu'on applique ces règles d'interprétation à un texte particulier. Le sens de la Sainte Écriture ne peut être dévoilé que par une lecture conforme à la nature de la Sainte Écriture, c'est-à-dire liée à l'Esprit Saint par le don de la foi : c'est une lecture croyante et ecclésiale ; mais aussi par une lecture conforme à la facture de l'Écriture, c'est-à-dire informée par la raison humaine, car l'Écriture, si elle a Dieu pour auteur et locuteur, a bien l'homme pour écrivain (et non pas seulement pour secrétaire ou

dactylographe).

« Dans leur travail d'interprétation, les exégètes catholiques ne doivent jamais oublier que ce qu'ils interprètent est la Parole de Dieu. Leur tâche ne finit pas une fois qu'ils ont distingué les sources, défini les formes ou expliqué les procédés littéraires. Le but de leur travail est atteint seulement quand ils ont clarifié ce que signifie le texte biblique comme Parole actuelle de Dieu<sup>1</sup>. »

## ***1 – Les sens de l'Écriture et les critères d'interprétation***

L'objet de l'interprétation est le sens de l'Écriture qui est atteint par une pluralité de sens. Le sens est la conception mentale que quelqu'un exprime par son texte ou son discours, compte tenu du contexte (interne et externe), et qu'une autre personne (un lecteur, un auditeur) peut retrouver à partir de ce qui est exprimé. Fénelon distinguait le *sensus naturalis* (tel qu'il apparaît dans le texte) et le *sensus auctoris* (l'intention profonde de l'auteur que seul Dieu connaît). Le sens est exprimé par la signification, toute idée qui peut s'attacher aux mots exprimés indépendamment de l'intention de celui qui parle (en s'aidant de l'usage courant des mots utilisés et consignés dans des lexiques et des dictionnaires, et de méthodes sophistiquées comme la sémiotique, la linguistique et la sémantique). Le sens, c'est ce que l'auteur a voulu dire, la signification, c'est ce qu'il a dit effectivement. À cela s'ajoute la significativité, la manière dont l'auteur et son écrit sont effectivement compris, la manière dont le sens m'atteint *hic et nunc*.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



religieux. Si une telle exégèse devient unilatérale (c'est-à-dire seulement morale), alors elle offre une interprétation très subjective de l'Écriture.

L'anagogie est le quatrième niveau méthodologique. L'événement du Christ se vérifie de trois façons : d'abord avec l'Incarnation dans notre monde (objet de l'interprétation allégorique de l'AT), puis dans l'âme fidèle (tropologie), et enfin dans son retour aux temps derniers, c'est l'objet de l'anagogie. *Anagogé* signifie montée, ascension. L'anagogie conduit notre esprit de la connaissance des choses visibles à la connaissance des choses invisibles : « *Anagogia aedificat spem.* » Il faut attendre le second *adventus Domini*. Cette distance qui sépare le premier du second avènement conduisit les Pères de l'Église à considérer le NT comme l'accomplissement et la vérité de l'AT, comme une figure de ce qui devait encore arriver, que pour l'heure nous voyons dans un miroir, et qu'un jour nous verrons face à face. Pour Origène, le NT est une sorte d'*evangelium temporale* tendu vers l'*evangelium aeternum* décrit dans l'Apocalypse, lors du retour du Christ. Israël est la préfiguration de l'Église, et l'Église terrestre est la préfiguration de l'Église céleste. Prenons Jérusalem : littéralement c'est la capitale juive, à tel endroit, avec telle histoire ; allégoriquement, c'est l'Église ; tropologiquement, c'est l'âme humaine ; anagogiquement, c'est la Jérusalem céleste, le Royaume de Dieu. Autre exemple : « *Fiat lux* » pour saint Thomas d'Aquin, historiquement c'est la création de la lumière, allégoriquement la naissance du Christ dans l'Église, tropologiquement le fait que nous, moyennant le Christ, sommes illuminés et nos affects encouragés et revigorés, anagogiquement moyennant le Christ, nous sommes conduits à la gloire éternelle, à la plénitude divine de la lumière.

La limite de cette interprétation classique, c'est le risque de tomber dans le subjectivisme et que chacun interprète les trois

sens spirituels d'une façon différente. Les Pères et les théologiens en étaient bien conscients, rappelant que cette lecture devait être dans la foi et dans l'Église. La *regula fidei* était la norme interprétative de l'Écriture.

### *c – L'interprétation de l'Écriture selon la Réforme protestante : le principe de sola scriptura*

La méthode exégétique des quatre sens de l'Écriture reste en vigueur pendant tout le Moyen Âge, même si, chez saint Thomas, le sens littéral est le seul qui puisse véritablement servir à une interprétation de type théologique (*Somme Théologique*, I, 1, 10, ad1). L'interprétation de l'Écriture selon Luther va modifier la donne.

Premièrement, Luther refuse les sens spirituels et affirme que le sens réel de l'Écriture est le sens littéral. Pour lui, le sens littéral est même le vrai sens spirituel. Deuxièmement, Luther ne reconnaît comme source théologique de connaissance que l'Écriture : *sola scriptura*. Seule l'Écriture, dans son sens littéral, est la source de connaissance par la foi. Ni la Tradition, ni le magistère ne sont des sources de la connaissance théologique. Il n'exclut pas la fonction interprétative de la Tradition, il reconnaît notamment le Symbole des Apôtres ; et lui-même a souvent repris l'interprétation des Pères de l'Église, notamment avec la profession de foi apostolique et celle de Nicée-Constantinople. Il n'abandonne pas purement le cercle herméneutique Écriture-Tradition, mais il accorde à l'Écriture une totale primauté. Troisièmement, Luther se penche aussi sur la question du magistère. Qui interprétera l'Écriture sinon le

magistère ? Il y répond par la doctrine de la *perspicuitas sacrae scripturae*, la transparence de la Sainte Écriture. Elle est tellement claire qu'elle s'interprète d'elle-même. Le sens littéral peut être établi de façon certaine sans qu'il soit besoin qu'un magistère ecclésiastique ne l'établisse de façon autoritaire. Quatrièmement, selon quels critères l'Écriture est-elle interprétée ? Luther formule une norme objective : la doctrine de la justification est le principe de base ; il faut savoir si un texte parle du Christ ou non. La doctrine de la justification est le canon du canon, et tout ce qui s'y oppose, comme, par exemple, la Lettre de Jacques, doit être expulsée du canon.

Contre les réformateurs, le concile de Trente prit deux décisions importantes : premièrement, avec la Sainte Écriture, la tradition orale est également source de la foi ; deuxièmement, l'Écriture ne peut être interprétée en opposition avec la doctrine de l'Église.

À ces enseignements tridentins, l'orthodoxie protestante a réagi à partir de 1580 en insistant encore plus que Luther sur l'importance de l'Écriture.

Premièrement, pour elle, l'Écriture coïncide avec la révélation divine : l'Écriture est la parole de Dieu (pour Luther au contraire la parole de Dieu était Jésus-Christ, *Verbum incarnatum*, et donc aussi la prédication, *verbum praedicatum*, élément ecclésial que l'on retrouvera chez K. Barth) ; la Bible est parole de Dieu comme *verbum scriptum*. Le caractère personnel et actuel de la parole de Dieu se perd dans l'orthodoxie protestante.

Deuxièmement, liée à l'équivalence Révélation-Écriture, elle défend la doctrine de l'inspiration verbale : Dieu ne fait pas que solliciter à écrire (*impulsus ad scribendum*) et ne fait pas que préciser le contenu de l'Écriture (*suggestio rerum*), il fixe la teneur des mots contenus dans l'Écriture (*suggestio verborum*) ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Spiritus Paraclitus* (1920) ; Synthèse de Pie XII dans l'enc. *Divino Afflante Spiritu* (1943), n° 27-33, DS 3826-3628. Vatican II, *Dei Verbum* (1965), n° 12 paragr.1 : « Cependant, puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVII, 6, 2), il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles. »

*Ibid.*, par.3 : « Cependant, puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église, et à l'analogie de la foi. Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la Sainte Écriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Église. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter. »

1. Commission biblique pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Rome, 1993, III, C.1.

1. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, Commission biblique pontificale, *Interpréter la Bible en Église* (1993) : « Etant donné que les textes de l'Écriture Sainte ont parfois des rapports de tension entre eux, l'interprétation doit nécessairement être plurielle. Aucune interprétation particulière ne peut épuiser le sens de l'ensemble, qui est une symphonie à plusieurs voix » (I, A, 4).

1. Nous reprenons ici la nomenclature très précise et très éclairante proposée par l'Abbé Bernard LUCIEN dans *Révélation et Tradition. Les lieux médiateurs de la Révélation divine publique, du dépôt de la foi au Magistère vivant de l'Église*, Brannay, Editions Nuntiavit, 2009, p.212-213. L'auteur y fait notamment référence aux travaux de Maurice GILBERT, s.j., « Textes bibliques dont l'Eglise a défini le sens », in *L'autorité de l'Écriture*, Paris, Cerf, 2002.

1. Nous suivons pas à pas les linéaments historiques fournis par KERN et NIEMANN, *op. cit.*, p.79-95. Ils mettent en parallèle les différentes théories herméneutiques et exégèses mises en œuvre, et surtout le lien génétique et historique qu'elles ont les unes avec les autres. L'autre parallèle qui est la réaction magistérielle catholique montre que, même avec un inévitable

décalage, le magistère s'est progressivement affranchi de difficultés et d'objections en intégrant à sa lecture canonique ecclésiale et traditionnelle les avancées d'une recherche scientifique dépouillée de son attirail idéologique.

1. *Manumissio*, en droit romain, désigne l'acte par lequel un propriétaire rend sa liberté à un esclave.

1. Sur la situation de l'herméneutique biblique postérieure à 1965, cf. HERCSIK, Donath, s.j. (+), *Elementi di teologia fondamentale*, Bologna, EDB, 2006, pp.148-155.

1. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, Commission biblique pontificale, *Interpréter la Bible en Église* (1993) : « Étant elle-même une discipline théologique, *fides quaerens intellectum*, l'exégèse entretient avec les autres disciplines de la théologie des relations étroites et complexes » (III, D). « L'interprétation de l'Écriture se fait au sein de l'Église dans sa pluralité et son unité et dans sa tradition de foi » (III, A, 3). « Lorsqu'ils abordent des écrits bibliques, les exégètes ont nécessairement une précompréhension basée sur les certitudes de foi » (III, D, 1).

2. Cf. ABADIE, P., *Ce que dit la Bible sur la violence*, Paris, Nouvelle Cité, 2015, p. 6 ; Benoît XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, n.42 (2010) : ces pages de la Bible se révèlent obscures et difficiles en raison de la violence et de l'immoralité qu'elles contiennent parfois ; WÉNIN, A., *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2014 ; BIANCHI, E., *La violence et Dieu*, Éd. Cabédita, 2015.

1. BOUYER, Louis, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris, Cerf, p. 11.

# PARTIE III

## *In ecclesia credens*

*Quid petis ab Ecclesia Dei ? –  
Fidem.  
(Rituel du baptême)*

*On appelle Sion : « Ma mère ! »  
Car en elle tout homme est né.  
C'est lui le Très-Haut qui la maintient.  
Ps. 86*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Théodore de Mopsueste, saint Augustin l'a remarqué : il existe une réelle harmonie et une proportion entre le baptême et le régime de relative obscurité et d'attente qu'est le régime de la foi. Sans dire explicitement comme Tertullien que la foi est un sacrement, il s'oriente dans le même sens. Le baptême, comme *sacramentum primum* (dans l'ordre de génération, l'eucharistie l'étant dans l'ordre de la perfection), est inséparable d'une connaissance par mode de foi, parce que la foi elle-même est une sorte de *sacramentum* comme signe, c'est-à-dire figure et gage, de la vision bienheureuse. Ni la foi ni l'Église ne sont un neuvième sacrement, mais elles investissent de tout leur poids de grâce, c'est-à-dire de l'action de Dieu en elles, tout l'univers sacramentel. On pourrait même dire, comme l'a fait la constitution *Lumen Gentium* (Vatican II, n.1) à propos de l'Église, que la foi est un quasi-sacrement, qu'elle entre dans la définition de la sacramentalité et de manière éminente dans la porte des sacrements.

L'équilibre entre opération et signification chez Augustin est l'expression d'une théologie à la fois réaliste et symboliste. Pour qu'il y ait signe, il faut les éléments qui vont signifier (selon la *similitudo*) et l'intelligence de leur signification pour ceux à qui ils sont destinés (selon le *verbum fidei*) : chaque fois, il y a l'ouverture au symbole et à la *res*. Saint Augustin les distingue pour mieux les unir. Saint Thomas, sans rompre l'équilibre et même corriger certains infléchissements de type néo-platonicien de l'augustinisme<sup>1</sup> (à distinguer de saint Augustin lui-même), formalisa le rôle de la foi dans les sacrements.

### ***3 – Le sacramentum fidei chez saint Thomas<sup>2</sup>***

Après le *sacramentum* de Tertullien, après le *signum sacrum* de saint Augustin, nous passons maintenant au *signum efficax gratiae* de saint Thomas, en procédant en trois temps : situer son exacte portée théologique, exposer le rapport foi-sacrement qui s'en dégage, en évaluer les implications pour une synthèse théologico-anthropologique.

## *a – L'héritage scolastique et la causalité instrumentale*

Il faut commencer par saisir l'interstice qui sépare le *doctor communis* et le *doctor gratiae*, prendre la mesure des évolutions contextuelles et conceptuelles. Les mêmes termes ne recouvrent ni les mêmes contenus ni les mêmes questionnements théologiques. Saint Thomas commence par revoir la notion augustinienne de signe sous l'angle de la causalité.

Au VII<sup>e</sup> siècle, Isidore, l'archevêque de Séville, fit passer la catégorie du signe au second plan en rattachant artificiellement l'étymologie du *secretum* à celle du *sacramentum*, inversant le rapport traditionnel : le sacrement cachait plus qu'il ne révélait. Au lieu de mettre l'accent sur ce qu'il signifiait, on mit en exergue, ce qui n'était pas faux en soi, le fait qu'il cachait secrètement, sous les apparences d'un objet matériel, l'action salutaire du Saint-Esprit auprès d'une âme<sup>1</sup>. Cette séparation entre l'objet matériel et l'objet de grâce ne pouvait pas ne pas avoir de lourdes conséquences par la suite<sup>2</sup>.

Le renouveau de la pensée à la sortie du Siècle de fer (X<sup>e</sup>) porta notamment sur la sacramentaire<sup>3</sup>. Pierre Lombard, l'auteur des *Sentences*, à la suite d'Hugues de Saint-Victor, en apportant

des réajustements, trouva insuffisante la notion de signe et insista sur l'efficacité. Le premier, il établit sous la forme d'un traité systématique la convenance du septénaire sacramentel en introduisant la notion de cause. Les sacrements de la Loi Nouvelle, quoique préfigurés par ceux de la Loi Ancienne, réalisent seuls ce dont ils sont la figure : ils causent la grâce en la signifiant. Dans la scolastique antérieure à saint Thomas, on peut distinguer deux courants principaux : le premier accordait aux sacrements la capacité de produire dans le sujet une disposition à la grâce selon l'image du sacrement-vase<sup>1</sup>, le second affirmait que Dieu confère directement sa grâce à chaque administration de sacrement. Saint Thomas considéra ces thèses comme insuffisantes pour exprimer le *efficiunt quod figurant*, pour affirmer concomitamment la participation de l'homme à l'œuvre du salut et les droits de Dieu. Il affina la notion de cause en l'adaptant à la notion de signe, pour tenir solidairement le mystère ultime de la décision divine et la cause produite par le sacrement comme tel.

L'horizon de saint Thomas est sotériologique. Il part du salut opéré en Jésus-Christ. L'un des modes par lesquels le Christ a opéré le salut du genre humain est la causalité efficiente instrumentale. La causalité efficiente (celui qui opère, l'agent) est le Christ, mais cette causalité efficiente se diffracte entre une causalité efficiente principale et une causalité efficiente instrumentale. L'opération est principalement conduite selon le projet de Dieu, exercé par lui, selon la vertu propre de l'instrument<sup>2</sup>. Or, la causalité efficiente instrumentale est un mode qui nécessite l'entrée en contact de cet instrument avec chaque homme, car un agent corporel n'agit comme cause efficiente que par contact. Or, la passion du Christ n'a pas pu toucher tous les hommes. Or, cette même passion a aussi un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

néant, nul ne peut nier que le premier mot de Dieu est l'affirmation même de Dieu, comme Être personnel, comme *ipsum esse subsistens*. Nous sommes dans le contexte de la multiplication des discours techniciens qui imposent à Dieu le régime de l'évidence contraignante, méthode qui convient si peu à celui que l'on reçoit dans la certitude de la foi. Ce n'est pas l'ontologie qui a fait le malheur de la théologie, c'est le rationalisme et le fidéisme qui lui est connexe, c'est le divorce entre la raison et la foi, non pas l'affirmation de l'Être ni le profond désir de l'être qui habite tous les cœurs humains. Confisqué aux mains étrangères de la métaphysique qui l'aurait converti en dogmes conciliaires, l'étouffant, le figeant dans une froide logique abstraite, « l'événement Jésus-Christ » devrait être libéré de tout danger idolâtrique, c'est-à-dire de toute ontothéologie. La Bible n'est pas faite de tablettes pré-écrites par Dieu et tombées dans le Temple, et son récit n'est pas lui-même dépourvu de la plus profonde métaphysique.

Klaus Hemmerle, dont nous reprenons l'analyse lumineuse, rappelle que « nous avons besoin d'une ontologie. Ce postulat vaut pour la philosophie comme pour la théologie<sup>1</sup> ». Le refus d'un discours sur l'être ou d'une tentative de rendre compte du sens de l'être surgit d'un postulat : l'événement de la foi suffit pour en fonder l'intelligence. À terme, la *fides quae* est réduite à la *fides qua*, et l'événement historique est réduit à l'événement dans la conscience du sujet. Fidéisme et subjectivisme font bon ménage. Le rétrécissement historique aliène la foi au domaine et aux méthodes de l'histoire religieuse, le rétrécissement existentiel à ceux de la psychologie religieuse. Lorsque les deux rétrécissements vont de pair, voisinent sécheresse et mièvrerie, excès de froid et excès de chaud. Le « chaud-froid » fait place au tiède qui se prend pour le juste milieu alors qu'il n'est juste que

le milieu. Comment Dieu transcendant pourrait-il nous rejoindre en vérité, selon ce que nous sommes pour Lui ? Comment la théologie pourrait-elle se priver de toute anthropologie, de toute historiographie ? Si on ne veut pas rester à la surface des choses, il ne suffit pas de renoncer aux polémiques, il faut en comprendre le sens et la raison qui est la métaphysique. La modernité n'est pas parvenue à surplomber le christianisme et le post-christianisme n'existe pas à moins d'être inclus lui-même dans les soubresauts de l'événement Jésus-Christ. La philosophie de l'histoire provient de l'eschatologie du salut, elle sécularise la théologie des Pères, elle croit la dépasser en dissimulant ses principes<sup>1</sup>. Lorsque la théologie a mis en œuvre, en ses élaborations théoriques propres, les concepts de la métaphysique hellénique, elle n'a pas sabordé la spécificité chrétienne, elle a institué un lien providentiel, elle a transfiguré l'*épistèmè* grecque et ouvert la voie d'une compréhension des chances permanentes de l'ontologie.

Fonder une ontologie trinitaire, c'est introduire la foi au Christ dans les expériences et les compréhensions fondamentales de l'homme sur Dieu et de l'homme sur l'homme, et observer comment celles-ci vont être transformées de l'intérieur. Interrompons provisoirement notre propos le temps d'étudier ce qui nous permettra de le reprendre ensuite plus fructueusement, l'*Ursakrament* rahnérien. Ce n'est pas un détour, mais un passage ecclésiologique, de même que ce qui précède n'est pas un plaidoyer – inutile – en faveur de l'ontologie, mais un point essentiel du raisonnement général.

## **2 – L'Ursakrament rahnérien**

## *a – De la manière ecclésiocentrée de penser la sacramentalité<sup>1</sup>*

Le Père Rahner sait qu'il est impossible de considérer isolément le septénaire sacramentel en le dissociant de la vie chrétienne concrète, ce qui aurait pour effet de gommer la spécificité de chaque sacrement et son ecclésialité. L'Église considérée comme le sacrement fondamental ainsi que son rapport aux sept sacrements constituent le point de départ de sa réflexion. L'essence de l'histoire institutionnelle du salut – c'est-à-dire la « venue à expression » de l'histoire du salut et de la grâce qui se déploie, à partir de la profondeur de l'être humain divinisé par l'auto-communication de Dieu –, sa visibilité historique, c'est l'Église. L'Église n'a pas seulement une histoire, elle est une histoire, l'histoire du salut *propter sacramenti modum*, tout comme saint Augustin disait que l'Eucharistie était le corps du Christ *propter sacramenti modum*. Cette histoire explicite du salut est constituée par les sacrements, événements « émergeant l'histoire en claire visibilité d'une histoire du salut ». Cette histoire du salut est l'histoire collective et universelle du salut de l'humanité entrée avec Jésus dans sa phase eschatologique, définitive et irréversible. Dieu a vaincu irréversiblement la mort et le péché, le oui divin ne peut plus être aboli par le non de l'homme. Cependant, cette histoire se donne aussi à connaître dans l'histoire individuelle, et là où l'invincibilité du don de Dieu se manifeste par l'Église concrètement dans la vie individuelle, nous parlons de sacrements chrétiens. L'Église est le sacrement fondamental du salut, la présence permanente de Jésus dans l'espace et le temps, comme le fruit d'un salut qui ne peut plus être détruit, et comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



vertigineusement dans l'abîme une par une où le prodige de nos dimensions est écrit,  
Cette préparation à travers tous les siècles du corps et du sang de Jésus-Christ,  
Ce Dieu qui a réussi enfin à se faire homme et le Verbe à se faire entendre,  
Ce cri d'entre les quatre membres écartelés qui jaillit, ce cœur sur la croix qui se brise dans un suprême effort pour se faire comprendre...

Paul Claudel, *La Messe là-bas*

---

1. CTI, *Textes et documents 1969-1985*, Paris, Cerf, 1988, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage », 1977, p. 180.

1. Catéchisme du concile de Trente (*Catechismus ad Parochos, De Baptismo*, Rome, 1566, p. 93) cité par H.F. Dondaine, « Le baptême est-il encore le sacrement de la foi ? », *La Maison Dieu*, 6, 1946, p. 76.

1. Certains théologiens ont pu opposer Rm 3-5 (chapitres sur la justification) à saint Jean et la parole de Nicodème à Jésus : « Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux » (Jn 3, 5). L'exégèse qui oppose des versets dépouillés de leur contexte, du sens que leur confère la globalité d'un texte auquel ils contribuent pour leur part, est réprouvée par la Commission biblique de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Sur le rapport entre foi et baptême chez saint Paul, on consultera Prat, *La Théologie de saint Paul*, t.II, p. 311-315.

2. Cf. Tertullien, *De Baptismo*, c.5 et 10 (*mysterium fidei*), c.10 (*signum fidei*), *Adv. Marcion*, I, 28 (*sacramentum fidei*).

1. Cf. saint Cyprien, *Ep. LXIX*, n° 7.

2. Cf. Tertullien, *De Baptismo*, 13.

3. *De Spiritu Sancto*, I, 12 (P.G., 32, 117).

1. Il part d'une donnée traditionnelle indiscutable pour résoudre le problème théologique qui consiste lui-même en l'explication rationnelle d'une coutume de l'Église. Quelle est la véritable question derrière le souci de légitimer une pratique ecclésiale ? Celle d'en rendre raison théologiquement. Que nous révèle-t-elle du rapport de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme ? Se faire docile, observer, contempler ce que fait l'Église, pour déceler ce qu'il nous

révèle du Mystère qu'elle célèbre, et ainsi pour mieux en vivre.

1. Dans l'Eucharistie, le Christ est immolé *in sacramento*, tandis qu'à la croix il avait été immolé *in seipso*. Le sacrifice du Christ est unique, il a lieu une fois pour toutes, mais il est actualisé par les sacrements qui le rendent présent à ceux qui les vivent.

2. Saint Thomas, par la suite, a systématisé plusieurs niveaux de ressemblance ou de perfection de l'image de Dieu en l'homme. La ressemblance naturelle (contre un faux spiritualisme dualiste) permet l'affirmation du symbolisme sacramentel, l'élément matériel symbolise d'une certaine manière et par sa nature même la réalité dont il est le signe. Cette *similitudo* entre la *res* et le *sacramentum* n'aurait pour seule fonction que de fonder un symbolisme, de constituer le sacrement en signe de la *res*. Saint Augustin révoque une telle interprétation réductrice. Aussi faut-il tenir, à côté et même au-dessus, d'une interprétation symboliste, une interprétation réaliste et ontologique de *similitudo*.

1. C'est la catéchèse construite sur la triade brebis-berger-troupeau : la visibilité de sa dépendance envers le berger (le Christ), la brebis (le croyant) la manifeste par son appartenance au troupeau (l'Église).

2. Les soldats étaient marqués du nom de leur général (tatouage). Les baptisés sont les soldats de l'armée du Christ-Roi, ils sont marqués du sceau du Christ. Dans la catéchèse des rites baptismaux, l'inscription des catéchumènes lors du 1<sup>er</sup> dimanche de Carême s'appelait l'enrôlement, le Carême correspondait à l'entraînement du soldat pour le combat, le renoncement à Satan et l'attachement au Christ signifiaient le passage d'une armée à l'autre (*sûntaxis*).

3. La marque de propriété sur l'esclave était pour ce dernier une protection, puisqu'elle inspirait aux autres la crainte du maître. Dans la catéchèse, ce signe est le signe de l'agneau immolé lors de l'Exode, puis le signe de la croix, la marque du peuple sacerdotal.

4. La circoncision par le Saint Esprit, la *sphragis* spirituelle est préfigurée par la circoncision d'Abraham qui eut lieu le 8<sup>e</sup> jour, jour de la résurrection. La nouvelle circoncision est le don de l'Esprit Saint, le sceau de la Nouvelle Alliance, ce qu'on appelle communément la grâce.

1. La liberté est bonne en soi, parce qu'elle est voulue par Dieu ; accordée à la créature, elle est le signe que la toute-puissance divine est une toute-bonté. Nous avons souvent une vision moderne, psychologique et quantitative de la liberté : je suis libre quand je peux faire ce que je veux. Cette liberté exclusive de celle des autres isole et entre en concurrence avec Dieu. Censée

s'arrêter là où commence celle d'autrui, elle ne trouve jamais de frein. Elle devrait plutôt commencer et finir là où commence et finit celle d'autrui. La liberté chrétienne est toujours une coopération au plan de Dieu, qui s'appuie sur la ressemblance entre le Créateur et la créature libre. Dieu se révèle comme l'Être (Ex 3, 13) et le propre de l'être est d'être établi dans la bonté, bonté dont le propre est de rayonner à l'intérieur (Trinité) et à l'extérieur (création). Aux quatre causes aristotéliennes, il faut ajouter la cause exemplaire, l'idée d'une ressemblance entre l'œuvre et l'artiste.

1. Saint Augustin répond à ceux qui croient sans pratiquer au prétexte que ceux qui pratiquent ne croient pas toujours comme il faudrait, à ceux qui opposent foi et religion pour se dédouaner officiellement de la seconde, pour ne pas remettre en cause un affaiblissement de la première. Le caractère sans la grâce est mortifère, même si la patience de Dieu est toujours la plus forte, le caractère doit conduire à la grâce, il ne peut rester longtemps étranger à elle. Il est cette dimension de grâce qui ordonne au culte. Or le culte est la fin de la vie chrétienne : c'est Dieu aimé.

1. Il lui arrive cependant de comparer la foi à un toucher (anticipant la loi du *contactus spiritualis* de saint Thomas).

1. Les présupposés philosophiques et anthropologiques de sa doctrine, hérités du néo-platonisme, l'inclinent à un certain dualisme, qui tend à rejeter la matière, à minimiser la part du pèlerinage terrestre dans l'économie du salut, et donc à ne pas faciliter le développement ultérieur de la notion de symbole, le lieu par excellence où la terre a rencontré, non sans ambiguïté parfois, les cieux et le Ciel.

2. Nous nous appuyons sur l'excellente étude de J. Gaillard, o.s.b., « Les sacrements de la foi », *Revue Thomiste*, LIX, 1959, p. 5-31 et 270-309.

1. Cf. *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge* sous la dir. d'A. Vauchez, t.II, art. Sacrements, p. 1355.

2. Raban Maur, abbé de Fulda, ou encore Paschase Radbert adoptèrent cette conception du sacrement qui revenait à placer au rang de sacrements tous les mystères de la foi chrétienne. Cette vision eut pour conséquence de dévaluer la notion de symbole, en l'opposant au réalisme. Les controverses eucharistiques en furent l'illustration.

3. Notamment au sujet de la distinction établie entre sacrements majeurs (sacrements) et sacrements mineurs (sacramentaux).

1. Le sacrement instaure les conditions d'une disposition à l'accueil de la grâce. Cette causalité dispositive crée un quasi-automatisme de la production de la grâce. On est loin du *verbum fidei*. La signification, réduite à une disposition, est englobée totalement dans l'opération.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fait que l'Église avait été fondée et voulue directement par le Christ.

« Je crois fermement que l'Église gardienne et maîtresse de la parole révélée, a été fondée immédiatement (*proxime ac directo*) par le Christ et plus précisément par le Christ historique, pour vivre au milieu de nous et qu'elle est construite sur Pierre, principe de la hiérarchie apostolique et sur ses successeurs<sup>1</sup>. »

C'est un passage du serment anti-moderniste accompagnant le *motu proprio Sacrorum antistitum* de saint Pie X, du 1<sup>er</sup> septembre 1910. Cette profession de foi fait coïncider la volonté du Christ et la naissance de l'Église hiérarchique. S'il n'y a pas de discontinuité, alors il n'y a aucun espace pour de libres interprétations et donc pour des erreurs et des déviations.

« Pour se rattacher au Christ et participer à la vérité qu'il révèle et à la grâce qu'il donne, nous n'avons pas besoin de remonter dans le passé les deux mille ans qui nous séparent de lui. Pour nous les hommes, cette voie serait trop longue. C'est plutôt le Christ qui vient à notre rencontre, qui rejoint les hommes à travers les siècles et les continents. Ce n'est pas à nous de faire le pèlerinage en arrière dans le passé lointain, mais c'est le Christ qui porte sa vérité et sa grâce à tous les hommes par le moyen de l'Église. Il continue à vivre et à agir dans son Église, où nous pouvons le trouver et le rejoindre. Ainsi le problème du Christ devient le problème de l'Église. Il faut s'unir à l'Église pour aller aux sources de la lumière et de la grâce et nous ouvrir au Christ<sup>1</sup>. »

Cet extrait de manuel, qui illustre parfaitement l'approche préconciliaire classique, propose de conjuguer deux voies pour

démontrer l'origine divine de l'Église : la voie empirique et la voie historique. La voie empirique consiste dans le fait de constater l'intervention directe de Dieu dans la naissance et le développement de l'Église. L'Église, en soi et pour soi, est déjà un signe miraculeux de l'intervention divine, sans lequel on ne pourrait pas expliquer comment elle a pu naître, prospérer et se diffuser ainsi dans le monde entier<sup>2</sup>. Cet argument se trouvait déjà chez saint Augustin<sup>3</sup> ou Dante<sup>4</sup>. L'autre voie, l'historique, est plus complexe et procède en plusieurs degrés : on démontre la divinité du Christ, on considère la continuité entre la mission rédemptrice du Christ et une communauté religieuse qui coïncide avec l'Église catholique, on démontre que cette structure a son point fondamental dans le primat de Pierre transmis à ses successeurs, on montre la continuation dans l'Église indéfectible du pouvoir conféré aux apôtres et à Pierre, et on étudie enfin les développements de l'Église primitive pour montrer la continuité hiérarchique entre Pierre, les apôtres et les évêques. On peut éventuellement compléter le tout par les notes ecclésiales (unité, sainteté, catholicité et apostolicité).

Karl Rahner, tout en réaffirmant que Jésus a fondé l'Église, reconnaît la difficulté d'en apporter la preuve :

« Jésus a fondé son Église. C'est une conviction commune aux Églises chrétiennes. Là où existe un christianisme ecclésial, il y a la conviction de provenir de Jésus, que le rapport à Jésus découle du Christ crucifié et ressuscité, que c'est l'œuvre de Jésus et non d'abord de l'Église. Si cela est vrai, alors la proposition selon laquelle l'Église a été fondée par le Christ possède déjà un sens fondamental et une justification : nonobstant, il reste de nombreuses questions obscures et ouvertes<sup>1</sup>. »

Jésus pensait-il à l'imminence de son retour, de sa Parousie ? Si oui, comment aurait-il pu se préoccuper de donner vie à une communauté permanente, structurée, destinée à durer dans le temps ? Jésus avait-il déjà pensé à une succession allant au-delà des Douze ? À l'intérieur du groupe des Douze, avait-il déjà donné un rôle particulier, une position prééminente à Simon-Pierre ? Il nous faut évaluer le lien qui tient unis Jésus et l'Église. La tentative, notamment du fait de l'école libérale, d'accréditer l'origine de l'Église à la seule foi post-pascale est un échec. L'Église est indissolublement liée à l'activité terrestre de Jésus et à son œuvre d'annonce du Règne de Dieu. Il est possible d'établir le lien historique entre une série d'activités, de gestes et de paroles de Jésus et son intention de vouloir un groupe de personnes qui après lui continuent son œuvre d'annonce du Règne de Dieu et d'appel à la conversion.

L'annonce du Règne de Dieu occupe une place centrale dans la prédication de Jésus (Mc 1, 15) et son activité thaumaturgique. Un règne de justice, d'amour et de paix se manifeste en sa personne (Lc 11, 20). Jésus actualise de nombreux textes se référant au peuple de l'Écriture les appliquant à la communauté de ses disciples. Il constitue le groupe des Douze en référence aux douze tribus d'Israël (Mc 3, 13-19). Il change le nom de Pierre en lui confiant la responsabilité des Douze (Jn 1, 42). Seul Dieu change le nom de celui qu'il investit d'une mission divine. Jésus donne aux disciples des règles de vie dont il dit qu'elles devront perdurer après sa mort : l'activité missionnaire et la vie commune. La manière pédagogique dont il enseigne ces règles et les moyens mnémotechniques auxquels il a recours montrent que les disciples doivent les retenir textuellement pour les enseigner à leur tour. L'enseignement de Jésus est fait de manière à devenir la prédication des Apôtres constituée par les *verba Christi* et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



cependant la force de la foi et le courage de se savoir abandonnée au Seigneur qui demande de le suivre. C'est précisément dans cette perspective que son être de *signum fidei* se concrétise à travers d'innombrables témoignages qui rendent visible l'unique vrai témoignage de l'amour de l'Église pour son Seigneur.

C'est la tâche de la théologie que de comprendre le phénomène du témoignage<sup>1</sup> et de justifier sa présence et sa signification à la lumière de ce que l'Église montre d'elle-même et de sa foi. Du grec *martyria*<sup>2</sup>, il indique la capacité d'entrer dans une relation interpersonnelle sur la base d'une expérience dont on fait le récit. Le témoignage est donc surtout un langage ; il appartient à la manière dont s'expriment les personnes à partir d'actes concrets. Il exprime ce que la seule parole parlée n'est pas capable d'exprimer. L'étymologie gréco-latine met en évidence deux aspects : celui de la relation interpersonnelle et celui de la mémoire. Le témoignage engage une relation de mémoire : il implique des personnes et la vérité d'une relation interpersonnelle.

Le premier contexte du témoignage est juridique. Le témoin est appelé à se référer à ce qui a été l'objet de son expérience<sup>1</sup>. On peut donc considérer le témoignage comme une relation qui prend corps dans le contenu témoigné. Dans cette perspective, la relation interpersonnelle appartient à la sphère la plus haute et la plus profonde du rapport parce que, sur le terrain du contenu, les sujets risquent la crédibilité d'eux-mêmes. Le témoin, dès lors qu'il s'engage et qu'il repropose ce dont il a été le témoin, manifeste la véracité ou la fausseté de son propre être. Le récepteur du témoignage, jugeant le degré de sincérité du témoin, exprime la volonté de sortir de lui-même pour se confier à la personne qui lui parle. Dans les deux cas, les sujets révèlent

leur personnalité et leur intimité. Cela explique que le témoignage ne peut pas être relié à une simple narration de faits ; il doit être plutôt un engagement, une implication, un langage « performatif » qui, par sa nature même, requiert que le témoin arrive à des conséquences extrêmes : être capable de donner sa propre vie pour attester la vérité de son témoignage.

La Sainte Écriture fait souvent mémoire du témoignage. Son usage est riche et multiple. À quelques moments, il sert à définir la révélation même, dans d'autres sa transmission, et dans d'autres encore sa crédibilité. C'est surtout la théologie johannique qui fait du témoignage une catégorie centrale de l'Évangile. Témoigner est synonyme de révéler. Le témoignage est comme l'attestation solennelle de l'expérience que le Fils a accomplie auprès du Père. Jésus-Christ est le témoin parfait et fidèle de Dieu. Il n'a pas besoin qu'un autre rende témoignage de la vérité de sa personne et de son message, parce que le Père lui-même atteste de la vérité que lui exprime (Jn 8, 7). Dans le même acte, Jésus de Nazareth est témoin et témoignage comme conséquence de son être, à la fois révélateur et révélation du Père. Par l'intimité qu'ils eurent avec Jésus (1Jn 1, 1-3), ses disciples sont les premiers témoins de sa Résurrection (1Cor 15, 3), et en raison de cette expérience, ils sont envoyés dans le monde pour être témoins accrédités de tout ce qu'Il a accompli (Ac 1, 8 ; 10, 41).

Le témoin est dépositaire d'un appel qui l'habilite à être témoin ; il reçoit donc une mission de témoignage à laquelle il ne peut déroger. En outre, cet appel ne repose pas sur des faits contingents, mais sur le sens définitif qu'il donne à sa vie. On comprend alors pourquoi le témoignage est considéré comme un don offert pour provoquer la réflexion et la foi. Il est, cependant, un engagement concret de vie qui s'exprime dans les formes communes de l'existence humaine au point que c'est la vie elle-

même qui témoigne. Enfin, il n'est pas pensable de concevoir le témoignage chrétien hors de la grâce : il est donc premièrement initié par Dieu qui choisit pour la mission<sup>1</sup>.

On doit particulièrement à l'action du concile Vatican II la reprise de la catégorie de témoignage pour définir la crédibilité de l'Église. Le terme apparaît plus de cent fois dans les documents conciliaires pour évoquer l'essence de l'Église et l'agir des croyants. L'expression de Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi* (1975) au n.40 est en quelque sorte la synthèse de tout l'enseignement conciliaire : « L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres et s'il écoute les maîtres il le fait parce qu'ils sont témoins. » Face à cette responsabilité, on comprend que le témoignage ne peut pas être donné seulement à titre personnel et qu'il possède en lui une composante ecclésiale qui le qualifie toujours, dans la mesure où c'est à la foi de toute l'Église que l'on rend témoignage.

## ***2 – Les chrétiens sont témoins véridiques des dons de Dieu : l'obligation de vérité***

Dans l'Ancien Testament, le faux témoignage est condamné (Dt 5, 20 ; Ex 20, 16). Le Décalogue fait de cette interdiction une loi fondamentale donnée par Dieu à son peuple. « Dire la vérité » est un commandement de Dieu. L'œuvre de mémoire devient un principe fondateur du peuple élu. Le faux témoignage est donc considéré comme un péché d'une extrême gravité. L'homme n'est homme que lorsqu'il dit la vérité. Le mensonge est un péché, un acte contre Dieu, au sens où il déshumanise le menteur. Cette exigence n'est pas une exigence parmi les autres, elle a un statut cardinal ainsi placée dans l'économie de la Loi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Cependant, dans l'Église même, les opinions sont variées, il faut donc retenir de foi catholique seulement ce qui a été cru « partout, toujours et par tous », « *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » (c.2). Ce critère est basé sur l'universalité du consensus (*ab omnibus*) dans le temps (*semper*) et dans l'espace (*ubique*). Le magistère, à travers l'expression solennelle des conciles, n'est pas une instance d'innovation, il doit proposer de façon plus sûre et plus consciente (contre les innovations des hérétiques) la doctrine reçue de la Tradition (c.23) en s'appuyant sur les témoins privilégiés de la Tradition que sont les Pères de l'Église. Les Pères ne sont pas seulement des savants, ils sont des enseignants et surtout des fidèles qui restèrent toute leur vie en communion catholique « saintement, sagement et constamment, moururent fidèles au Christ et eurent la grâce de donner leur vie pour Lui » (c.28). Dans l'enseignement des Pères, on ne retiendra que ce qui est vraiment commun, et non pas les opinions personnelles d'un simple individu fut-il un saint, fut-il un évêque, un confesseur de la foi et un martyr (c.28). En tenant ces critères, l'antique vérité de la doctrine catholique sera préservée et on évitera de suivre les erreurs nouvelles d'un seul homme comme le font les hérétiques et les schismatiques.

Ce critère lérinien est fondé sur la base du consensus ecclésial, non pas un consensus que l'on crée, mais un consensus que l'on constate. Dans la manifestation du consensus sont inclus tous les fidèles, bien qu'ils dépendent des évêques et des prêtres (*sacerdotes*), et des maîtres (théologiens). Paulin de Nole (353-431) résume bien cette articulation : « *De omnium ore pendeamus, qui in omnem fidelem Spiritus Dei spirat* » (Laissons nous suspendre à la bouche de tous les fidèles, parce que l'Esprit Saint souffle sur tous les fidèles). Ou encore cette belle formule de saint Hilaire de Poitiers (mort en

367) : « Les oreilles des fidèles sont plus pures que les cœurs des évêques » (*Contra arianos vel auxentium*, 6).

## 2 – *Le développement médiéval*

Pour libérer l'Église de la mainmise de puissants laïcs, la réforme grégorienne du XI<sup>e</sup> siècle mit l'accent sur la *plenitudo potestatis* (la plénitude de la puissance) qui se tient dans le pape *in ministerio*, tandis qu'elle reste présente dans le peuple *in fundamento*. En outre, parmi les fidèles, on distingue les incultes (les *rudes*) des savants et des instruits, et la fonction de l'intelligence de la foi de tout le peuple de Dieu est éclipsée par le rôle prédominant du magistère de l'Église et de la théologie comme garanties de la Tradition. Gratien exprime cette césure : « *duo sunt genera cristianorum* », d'une part les clercs et les moines, de l'autre les laïcs qui sont autorisés à se marier, à cultiver la terre, à dirimer leurs conflits par un jugement, à défendre leur propre cause, à déposer les offrandes sur l'autel, à payer la dîme<sup>1</sup>.

Cette première distinction médiévale entre clercs et laïcs doit être complétée par une autre distinction médiévale entre l'autorité doctrinale des *doctores* (*cathedra magisterialis*) et le ministère doctrinal du pape et des évêques (*cathedra pastoralis*). L'existence d'un « magistère » ne reposant pas sur la juridiction épiscopale mais sur la promotion universitaire montre que l'office doctrinal ne s'est jamais limité à la succession apostolique et s'est toujours étendu, même réduit aux gens instruits, à l'ensemble du peuple de Dieu. Saint Thomas parle en théologien de son temps lorsqu'il compare la doctrine catholique à une cathédrale dont les théologiens sont

les architectes et que bâtissent les prêtres, supervisés dans leur travail par les évêques ! Mais il parle aussi en saint intemporel lorsqu'il dit qu'une petite vieille peut avoir une compréhension de la foi plus profonde que celle du plus grand théologien.

Comment les *rudes* peuvent-ils avoir une intelligence de la foi plus haute ? En raison de la manière spécifique dont la foi fait connaître et qui n'est pas l'étude. La connaissance de foi est fondée sur une vie profondément chrétienne, c'est-à-dire sainte. Le *sensus fidei* est cette intelligence de la foi qu'ont les saints. Pour les Pères, le *sensus fidei* était d'abord objectif et ecclésial. Pour la grande scolastique, s'il est objectif et ecclésial, il est aussi subjectif et personnel, il est une sorte de faculté comparable à l'instinct. L'Esprit Saint produit une conformité entre le fidèle et l'objet de la foi. Cette opération de l'Esprit Saint dans l'individu a une correspondance dans l'Église universelle à laquelle l'Esprit Saint concède son assistance : ainsi l'Église comme totalité, comme *universitas fidelium*, ne peut se tromper.

### ***3 – L'impact de la dissidence et de la controverse***

Les débats sur la vraie Église et sa structure débutèrent avec Wyclif (mort en 1384), Hus (mort en 1415) dans un contexte de crise conciliariste. Ils culminèrent avec Luther, Calvin et Zwingli, la crise de l'Église anglicane, et ressurgirent avec les mouvements régalistes dans l'Europe catholique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Ce contexte historique eut un impact profond et durable sur la doctrine du *sensus fidei*.

Martin Luther (1483-1546), religieux augustin outré par la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



intelligence. Le sens de la foi est donc une connaissance qui procède de la foi et qui consiste en une capacité de jugement intuitif *per connaturalitatem* sur tout ce qui concerne la foi. Cet « instinct » ne se réalise qu'en proportion de la vie de grâce dans le croyant. C'est une qualité du croyant qui lui permet de percevoir la vérité de la foi et de discerner ce qui lui est contraire. Plus il est uni à Dieu dans son être plus il entre dans une compréhension toujours plus intime de la vérité révélée ; plus Dieu est son maître intérieur, plus il est maître lui-même.

Le sens de la foi se réfère aux contenus essentiels de la foi. Les contenus de la foi qu'il perçoit ne sont pas procurés par le résultat d'un travail conceptuel mais plutôt par le fruit d'une expérience concrète. Le mot *sensus* correspond au grec *aisthesis* (perception, sensation, sentiment) et se réfère à une sorte de savoir spontané, direct, déterminé surtout par l'expérience. *Sensus fidei* désigne la capacité d'un croyant de ressentir les choses de la foi. Quand on l'utilise sans le pluriel *fidelium* (qui fait référence à l'*universitas fidelium*), on met l'accent sur la dimension personnelle de l'acte de foi, la capacité de chaque baptisé à vivre sa foi comme don personnel de Dieu et inhabitation de Dieu en lui. Ce *sensus personalis* est une dimension constitutive du sacerdoce commun des fidèles et une propriété de chaque croyant baptisé, par le simple fait de son baptême. Il n'appartient pas au laïc en tant que laïc, mais au laïc comme au clerc en tant que baptisés. De la même façon qu'il ne faut pas confondre hiérarchie et Église, il ne faut pas confondre baptême et laïc ; le caractère propre du laïc est d'être, non pas un fidèle du Christ, mais un fidèle du Christ dans le siècle.

#### **IV – La communion ecclésiale**

Avec le pluriel *fideliūm*, qui désigne l'*universitas fidelium*, l'expression désigne le consentement qu'un peuple tout entier donne à l'objet de la foi, le confessant par sa vie en communion avec le Magistère ecclésiastique. La constitution dogmatique *Lumen Gentium* affirme que l'Église est un mystère, une communauté sacerdotale marquée par un caractère organique et sacré. « Nouveau Peuple de Dieu » rassemblé par l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, elle est unie intérieurement et indissolublement au Christ par l'action de l'Esprit Saint : en communiquant son Esprit, le Christ constitue mystiquement ses frères comme formant son corps. L'Église n'est donc pas seulement une société d'hommes qui cherchent à vivre en conformité avec la doctrine et la volonté de son fondateur, elle possède aussi une réalité intérieure qui prend ses racines dans la Trinité Sainte, elle est l'extension mystérieuse de la Trinité dans le temps qui nous prépare à la vie unitive (l'union avec Dieu) et nous y fait participer<sup>1</sup>.

Le Christ, envoyé par le Père dans le monde comme Prêtre, Roi et Prophète de la Nouvelle Alliance a envoyé son Esprit Saint à l'Église pour que, comme Prêtre, Roi et Prophète, Il continue à vivre et à agir en elle en vue du salut des hommes. L'Église est donc un organisme vivant, un sujet vivant, une quasi-personne « comme le sacrement » (*veluti sacramentum*), « le signe et l'instrument de l'union intime (*intimae unionis*) avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Le Synode des évêques de 1985 affirme que cette ecclésiologie est une ecclésiologie de communion. Le concept théologique de communion (et de *sensus fidelium* qui lui est attaché) est fondé sur 1Jn 1, 3-4 : « Celui que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, parce que vous aussi êtes en communion avec nous. Notre communion est avec le Père et

avec Son Fils Jésus-Christ. Nous vous écrivons ces choses pour que notre joie soit parfaite. » Le sens des fidèles et la communion ne dérivent ni de l'expérience sociologique ni de l'éthique, mais de la foi, du mystère de Dieu et de l'Église. Nous ne sommes pas appelés à la communion parce qu'elle est bonne pour nous et pour l'Église, mais parce que nous croyons en un Dieu qui est Lui-même communion<sup>1</sup>.

Une telle communion est communion au Dieu trinitaire dans les biens du salut acquis par le Christ (dont l'incarnation est communion réelle entre Dieu et l'humanité) et dans les dons de l'Esprit, communion fraternelle des baptisés. L'Église est substantiellement communion. Le *sensus fidelium* vient d'un élément constitutif du mystère de l'Église : il est la connaissance expérimentale de la vérité à partir de l'Église comme unité et relation. Hors de ce contexte ecclésiologique, le *sensus fidelium* peut être instrumentalisé pour opposer l'enseignement de l'Église aux opinions particulières des chrétiens. À l'heure des mass media, on risque de confondre le *sensus fidelium* avec les opinions qui existent au sein du Peuple de Dieu, évaluées sur la base du principe de la majorité et non sur la base du principe de la vérité que tous dans l'Église, sans exception, doivent servir<sup>2</sup>. En revanche, le sens de la foi de tout le Peuple de Dieu manifeste la syntonie des voix dans l'Église. Il est l'unité de tout le Peuple de Dieu, pasteurs et brebis, magistère et baptisés<sup>3</sup>.

## **V – Le développement dogmatique**

La Tradition d'origine apostolique progresse dans l'Église avec l'assistance de l'Esprit Saint : grandit la compréhension des choses et des paroles transmises, soit par la contemplation et l'étude des croyants, soit par l'intelligence intime des réalités

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2 – La vérité *dans* l'Écriture

3 – La vérité des « genres littéraires »

### III – L'interprétation des textes bibliques

1 – Les sens de l'Écriture et les critères d'interprétation

a – Les sens de l'Écriture Sainte

b – Les critères d'interprétation

2 – L'histoire de l'interprétation des textes bibliques

a – Interprétation dans l'Écriture : christologique, typologique, ecclésiastique

b – Le sens spirituel de l'Écriture (Pères de l'Église et Moyen Âge)

c – L'interprétation de l'Écriture selon la Réforme protestante : le principe de *sola scriptura*

d – Exégèse historico-critique

3 – L'interprétation de l'Écriture dans le Magistère catholique (XX<sup>e</sup> siècle)

## **PARTIE III**

### ***In ecclesia credens***

#### Leçon VII - La foi sacramentelle

*I – Genèse et signification du sacrement de la foi*

1 – L'expression sacramentum fidei : unicité et sacramentalité du salut

2 – Le sacramentum fidei chez saint Augustin

a – Du sacrement à la foi : *similitudo, verbum fidei, fides Ecclesiae*

b – De la foi au sacrement : caractère, fructuosité et illumination

3 – *Le sacramentum fidei* chez saint Thomas

a – L'héritage scolastique et la causalité instrumentale

b – Le rapport entre foi et sacrement : *protestatio fidei, continuatio per fidem, sacramenta proportionantur fidei*

4 – Synthèse

a – Une théologie du Mystère et des mystères

b – Éloge de la matière

*II – Le débat théologique contemporain*

1 – Les fondements du débat contemporain

a – Le tournant historique : le principe *sola fide*

b – Le tournant métaphysique : l'ontologie

2 – L'Ursakrament rahnérien

a – De la manière ecclésiocentrée de penser la sacramentalité

b – Éloge du symbole

3 – La *communicatio Trinitatis*

a – Statut épistémologique du paradigme de communication

b – L'analogie trinitaire

Leçon VIII - L'Église *forma fidei*

*I – L'Église du Christ, signe éminent de la crédibilité chrétienne*

1 – La *demonstratio catholica*

2 – De la *qahal* de Dieu à l'*ekklesia* du Christ

3 – L'Église, motif de crédibilité

4 – Le signe-Église

5 – L'Église transmet la révélation

*II – Le témoignage crédible*

1 – La *forma Christi* de l'Église

2 – Les chrétiens sont témoins véridiques des dons de Dieu : l'obligation de vérité

3 – L'Église comme lieu de la foi

Leçon IX - Le sens de la foi

## *I – Fondements*

- 1 – Dans l'Écriture et chez les Pères de l'Église
- 2 – Le développement médiéval
- 3 – L'impact de la dissidence et de la controverse

## *II – Vatican II et le retour aux sources*

- 1 – L'Église entière participe au triple *munus Christi*
  - a – Le peuple de Dieu participe au *munus* sacerdotal du Christ
  - b – Le peuple de Dieu participe au *munus* prophétique du Christ
  - c – Le peuple de Dieu participe au *munus* royal du Christ

## *III – La vie de grâce*

## *IV – La communion ecclésiale*

## *V – Le développement dogmatique*

## *VI – La voix de la tradition*

## Bibliographie

*Magistère (ordre chronologique)*

*Outils de recherche (ordre alphabétique)*

*Études (ordre alphabétique)*

Achevé d'imprimer par XXXXXX,  
en XXXXX 2016  
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2016

*Imprimé en France*