

III. Problèmes posés à l'Église catholique

par Charles WACKENHEIM

Existe-t-il un consensus sémantique suffisant au sujet du concept théologique de « doctrine », ce qui permettrait de considérer certains faits, arguments ou discours comme manifestation « non-doctrinaux » ? Considérons par exemple l'histoire mouvementée des quatre grands conciles œcuméniques de l'antiquité : Nicée I (325), Constantinople I (381), Ephèse (431) et Chalcédoine (451). Ces assemblées épiscopales des IV^e et V^e siècles ont formulé les dogmes trinitaire et christologique en des termes qui passent pour fondateurs et définitifs aux yeux de l'ensemble du monde chrétien. Or, parmi les circonstances et les démarches qui ont conduit à ce résultat, certaines ne semblent pas relever de l'ordre doctrinal — disons plus précisément, en l'occurrence : de l'ordre dogmatique. Il y a d'abord le fait que ces conciles ont été convoqués par les empereurs successifs, Constantin, Théodose I^{er}, Théodose II et Marcien. Il est établi en outre que les commissaires impériaux sont plus d'une fois intervenus dans le déroulement des délibérations conciliaires, que des évêques récalcitrants ont été frappés de bannissement par l'autorité impériale et que le schisme si regrettable des Églises non-chalcédoniennes est dû à des motifs indissolublement politiques et religieux. Et que dire des querelles de personnes et de factions qui ont précédé le concile d'Ephèse ? Plus profondément, on doit s'interroger sur le rôle de la conceptualité et de la terminologie métaphysiques issues de la philosophie grecque et utilisées dans les définitions trinitaires et christologiques (*phusis, ousia, homoousios, hypostasis, prosopon*, etc.). On peut se demander aussi si les canons adoptés par ces conciles ressortissent à la doctrine et, si oui, en quel sens.

S'agissant d'une séquence décisive de l'histoire du christianisme, comment convient-il de qualifier, théologiquement parlant, les facteurs non-dogmatiques qui viennent d'être évoqués ? Puisqu'ils sont entrés dans un processus qui a fini par aboutir aux propositions dogmatiques que nous connaissons, ne pourrait-on pas les considérer comme pré- ou paradoxinaux ? Où passe la frontière entre le discours dogmatique proprement dit et les diverses conditions qui, dans un contexte histo-

rique donné, en ont rendu possible l'élaboration ? Force est de prendre acte de l'ambivalence inhérente aux qualificatifs de « doctrinal » et de « non-doctrinal ». Plutôt que d'opposer entre eux facteurs doctrinaux et facteurs non-doctrinaux, ne vaudrait-il pas mieux les envisager par rapport à une double polarité, doctrinale et non-doctrinale, avec toutes les déterminations intermédiaires ?

Réflexions méthodologiques

La tradition catholique romaine permet de préciser quelque peu l'hypothèse que nous venons d'énoncer. L'évolution de la papauté depuis le xi^e siècle fournit à cet égard bien des enseignements. On peut dire que, délesté du contre-poids des patriarcats orientaux après la rupture avec Constantinople, le siège de Rome n'a cessé de renforcer son emprise sur la chrétienté latine. Il suffira de rappeler les étapes les plus marquantes de ce développement séculaire : démantèlement progressif des investitures laïques, centralisation pontificale, compétition indécisée avec l'empire romano-germanique pour le *leadership* européen, prétention théocratique battue en brèche par l'autonomie naissante des États modernes, discrédit de la papauté au lendemain du grand schisme d'Occident et de la crise conciliariste, raidissement théologique et institutionnel face à la Réforme du xvi^e siècle, organisation des États pontificaux, renforcement du primat romain à partir du xix^e siècle, promulgation des dogmes romains de 1854, 1870 et 1950, enfin rôle international du Vatican au xx^e siècle. On aperçoit l'extraordinaire dialectique des deux polarités, doctrinale et non-doctrinale, qui sont à l'œuvre dans une institution de ce type, à la fois organisme spirituel et puissance temporelle. L'interpénétration mutuelle des deux pôles donne naissance à des constellations que les observateurs et les historiens analysent diversement. Les uns voient dans la papauté du second millénaire un pouvoir essentiellement politique, réduisant le magistère doctrinal du pape au rang d'un épiphénomène de nature idéologique. À l'opposé, les milieux ultramontains considèrent que la mission du pape est avant tout spirituelle et que les facteurs non-doctrinaux qui concourent historiquement à l'exercice de cette mission ne remplissent qu'un rôle instrumental. Je dirai, pour ma part, qu'on vérifie dans le cas de la papauté le caractère éminemment fluide, relatif et interdépendant des déterminations « doctrinales » et « non-doctrinales ». Si nous voulons que cette distinction devienne opératoire et constructive, notamment dans le dialogue œcuménique, nous devons indiquer, pour chaque situation historique ou chaque corpus textuel, le sens que nous donnons aux concepts et aux termes utilisés.

Cette règle herméneutique peut encore être affinée. Envisageons le « noyau dur » du pôle doctrinal, à savoir le discours proprement dogmatique. Instaurons une comparaison entre, d'une part, les symboles trinitaires et christologiques de l'Église ancienne et, de l'autre, le dogme de l'infaillibilité pontificale promulgué par le I^{er} Concile du

Vatican, en juillet 1870. La mémoire dogmatique du catholicisme romain tend à mettre ces deux types de propositions sur un pied d'égalité en les inscrivant dans une continuité soi-disant homogène. Or une telle présentation se heurte d'abord à des difficultés d'ordre théologique. Le décret de Vatican II sur l'œcuménisme rappelle aux théologiens qu'« il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne » (n° 11). Mais les facteurs non-doctrinaux mis en évidence par l'historiographie de Vatican I renforcent singulièrement l'argument théologique. A l'instar des conciles latins du Moyen Age et du Concile de Trente, Vatican I fut une assemblée romaine et non un concile « œcuménique » au sens du premier millénaire. Les pressions constantes exercées par Pie IX risquent fort d'avoir porté ombrage à l'élaboration « conciliaire » des décisions prises par Vatican I. Enfin et surtout, nombre d'auteurs catholiques se disent troublés par la coïncidence entre la proclamation d'un pouvoir spirituel exorbitant du pape et la perte imminente de sa souveraineté politique. La prise en compte de facteurs non-doctrinaux (psychologiques, institutionnels, historiques et politiques) rejoint ici la raison théologique pour opérer une différenciation à l'intérieur même du pôle dogmatique. Le terme de « doctrine » est loin d'être univoque. Là encore, le dialogue œcuménique peut et doit contribuer à clarifier le débat.

Nous voici donc en possession d'une grille d'interprétation provisoire. Les facteurs doctrinaux et non-doctrinaux ne sont pas déterminés une fois pour toutes. Ce sont des valeurs relatives et interdépendantes, dont le contenu varie d'un cas de figure à l'autre. L'exploration du pôle non-doctrinal est de nature à enrichir les analyses traditionnelles ; elle ouvre notamment une voie à une approche différenciée du pôle doctrinal lui-même.

L'héritage des Lumières

Je me propose d'appliquer cette grille de lecture à un corpus représentatif de l'identité catholique à notre époque : les « Actes » de Vatican II (1963-1965), le nouveau « Code de droit canonique » (1983) et le tout récent « Catéchisme de l'Église catholique » (1992). Non qu'on puisse reconnaître le même crédit à ces trois publications, qui diffèrent par leurs auteurs, leur genre littéraire, leur finalité et leurs destinataires. Les théologiens catholiques considèrent les textes de Vatican II comme l'expression la plus autorisée de magistère ecclésial au xx^e siècle. Le Code de droit canonique promulgué en 1983 est une version légèrement retouchée de celui de 1917. Quant au Catéchisme qui vient de paraître, et qui connaît un gros succès de librairie, il cite abondamment Vatican II et le Code, mais sa principale source d'inspiration est le *Catéchisme romain* publié en 1556 par le pape Pie V « d'après les décrets du Concile de Trente ». Il n'en reste pas moins que les trois éléments constitutifs de notre corpus illustrent

quelques-uns des traits caractéristiques du catholicisme contemporain. C'est à ce titre que je m'y réfère, sans qu'il soit possible — cela va de soi — d'en entreprendre ici une étude exhaustive.

Parmi les documents conciliaires, je retiendrai ceux qui traitent explicitement des rapports de l'Église catholique avec « l'extérieur » : les autres Églises chrétiennes, les religions non-chrétiennes et le monde. Il s'agit, pour l'essentiel, de la « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps » (*Gaudium et spes*), du « Décret sur l'œcuménisme », de la « Déclaration sur la liberté religieuse » et de la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes ». Pour un concile réputé étroitement ecclésio-centrique, il y a là une attention à l'autre qui mérite d'être notée.

Certes, ces quatre textes ne sont pas de la même encre. L'élaboration de *Gaudium et spes* s'est prolongée tout au long des débats conciliaires, subissant plusieurs refontes plus ou moins fondamentales. On sait par ailleurs que le conflit entre Israël et ses voisins arabes — facteur non-doctrinal s'il en fut — a pesé lourdement sur la mise au point de la déclaration sur les religions non-chrétiennes. Quant au décret sur l'œcuménisme et à la déclaration sur la liberté religieuse, leur version définitive porte les traces souvent disgracieuses des compromis qui se sont avérés indispensables. Pourtant, ces documents ont ceci de commun qu'ils mettent en œuvre — parmi d'autres sources — un facteur non-doctrinal de première grandeur, à savoir la philosophie des Lumières telle que l'*Aufklärung* catholique l'avait illustrée à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. C'est un esprit d'ouverture au monde, d'attention aux signes des temps, de respect et de tolérance, un optimisme foncier à l'égard de la raison et des libertés, bref un pari universaliste sur le génie civilisateur et pédagogique de l'homme. Or, depuis le pontificat de Grégoire XVI (1831-1846), le magistère romain avait décrété que ces valeurs, qualifiées d'erreurs du monde moderne, étaient inconciliables avec la foi catholique. Il suffit d'évoquer le *Syllabus* de 1864, la croisade anti-moderniste de Pie X ou encore, plus près de nous, l'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950). Par rapport à cette tradition-là, nos quatre documents représentent plus qu'un changement de cap : une véritable volte-face.

En la matière, ce n'est pas *Gaudium et spes*, mais la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse qui exprime le plus clairement la démarche conciliaire. C'est d'ailleurs ce texte qui a donné lieu aux discussions les plus vives entre majorité et minorité, si bien que la déclaration n'a pu être adoptée qu'au cours de l'ultime séance plénière, le 7 décembre 1965. Or *Dignitatis humanae* se compose de deux parties : I. « Doctrine générale sur la liberté religieuse » (n^o 2-8) ; II. « La liberté religieuse à la lumière de la Révélation » (n^o 9-14). Dans la 1^{re} partie, le concile reprend à son compte les arguments rationnels, politiques et culturels en faveur de la liberté religieuse et de la tolérance. Par moments, on croirait lire l'un ou l'autre des libelles anticléricaux du XVIII^e siècle exaltant les droits naturels de l'individu. Les mêmes thèmes, mêlés à des considérations puisées aux mêmes sources philo-

sophiques, se retrouvent dans la 1^{re} partie de la constitution *Gaudium et spes*, intitulée : « L'Église et la vocation humaine ». C'est dans ce contexte que Vatican II déclare : « En vertu de l'Évangile qui lui a été confié, l'Église proclame les droits de l'homme » (n° 41).

Le décret sur l'œcuménisme et la déclaration sur les religions non-chrétiennes ont un contenu spécifique qu'il n'y a pas lieu de rappeler ici. Mais ces deux textes témoignent, eux aussi, de l'emprise du facteur non-doctrinal que nous envisageons. Aux yeux du concile, l'autre existe réellement, dans sa différence irréductible, avec ses traditions et sa cohérence propres. Au plan œcuménique, nous pouvons certes déplorer aujourd'hui la pusillanimité du décret de 1964. Il serait injuste de méconnaître ce qu'il avait de novateur au sortir d'une longue période de glaciation post-tridentine. Or cette avancée est due en grande partie à des influences non-théologiques. Voilà pourquoi celles-ci doivent être appréciées contradictoirement par toutes les parties en cause. Précisément parce que le rayonnement persistant des « Lumières » concerne des familles d'esprits fort diverses, celles-ci participent tout naturellement au débat portant sur cet héritage. Bien des voix s'élèvent depuis les années 1970 pour dénoncer, non seulement les méfaits du libéralisme économique livré à sa seule logique, mais les limites d'un mondialisme conçu unilatéralement par l'hémisphère Nord, les illusions pernicieuses d'un positivisme technologique mal maîtrisé et les désastres écologiques engendrés par l'idéologie productiviste qui nous régite. Ces contestations sont évidemment absentes de l'horizon de Vatican II, ce qui ne dispense pas les théologiens d'en faire l'objet de leurs réflexions. S'agissant du concile, le débat spécifiquement théologique tentera de préciser à quelles conditions les facteurs non-doctrinaux que l'analyse des textes met au jour peuvent, aujourd'hui et demain, contribuer à la réconciliation des Églises.

Une théorie de la « société parfaite »

Répondant à un vœu émis par le concile, le pape Jean-Paul II a promulgué en 1983 un nouveau « Code de droit canonique ». Comme il s'agit d'une compilation juridique, la question ne paraît plus être, comme pour Vatican II : « Des facteurs non-doctrinaux sont-ils à l'œuvre dans ces textes doctrinaux ? », mais, à l'inverse : « Qu'y a-t-il de doctrinal (au sens de théologique ou dogmatique) dans un Code ? » En réalité, les choses ne sont pas si simples. Le droit canonique s'applique à la communauté des baptisés. Il implique donc, en principe du moins, une confession de foi ainsi que l'adhésion à une doctrine touchant Dieu, le salut et l'Église. Ainsi, le livre IV du nouveau Code traite de « la fonction de sanctification de l'Église ». Il se subdivise en trois parties inégales : 1. « Les sacrements » (326 canons) ; 2. « Les autres actes du culte divin » (39 canons) ; 3. « Les lieux et les temps sacrés » (49 canons). Or la partie consacrée aux sacrements expose, au travers des règles à observer pour la bonne administration des rites, une théologie des sacrements qui est, en gros, celle du Concile de Trente.

Cela est tellement vrai que, depuis le *xvi^e* siècle, la théorie canonique des sacrements a tenu lieu, dans la tradition catholique, de doctrine officielle.

Il en résulte que, dans le cas du Code de 1983, les rapports entre éléments doctrinaux et facteurs non-doctrinaux ne peuvent pas s'analyser selon les mêmes critères que pour les textes conciliaires. D'une part, en effet, l'influence de la modernité culturelle et sociale est pratiquement absente de l'univers canonique. Dans l'Église, les compilations successives se répètent et s'engendrent les unes les autres, se référant indéfiniment aux mêmes sources internes. Les changements qui s'y produisent, par glissements d'ailleurs imperceptibles, sont censés mettre en lumière une continuité législative sans cesse réaffirmée. D'autre part, cependant, il saute aux yeux que le discours canonique se nourrit depuis ses origines des systèmes juridiques et politiques propres aux diverses situations historiques traversées par l'Église : droit romain, coutumes et législations germaniques, droit féodal, droit public et privé des États modernes, etc.

Parmi les facteurs non-bibliques et non-théologiques qui continuent de sous-tendre le droit canonique latin, il faut mentionner la conception sociétaria de la communauté ecclésiale. Plus précisément, l'Église est définie comme une « société parfaite », c'est-à-dire autonome et autarcique dans son ordre, distincte (et souvent concurrente) de la société civile. Cette notion témoigne de la lutte séculaire que l'Église et l'État se sont livrée en Occident. Si le Code de droit canonique ne fait pas explicitement la théorie de la société parfaite, nombre de ses dispositions la présupposent et s'y réfèrent tacitement. On se reportera par exemple à ce qui est dit de la condition canonique des personnes physiques (c. 96-112) ou à l'impressionnant appareil pénal qui fait l'objet des livres VI et VII (442 canons au total). Dans le contexte des règles s'appliquant aux personnes à baptiser, le Code de 1983 reproduit un texte ancien qui, en cette fin du *xx^e* siècle, frise la provocation : « En cas de danger de mort, l'enfant de parents catholiques, et même de non-catholiques, est licitement baptisé, même contre le gré de ses parents » (c. 868 § 2). Abstraction faite de l'idée que l'on pouvait (ou que l'on peut) se faire du sort des enfants morts sans baptême, une telle disposition illustre éloquemment la conception sociétaria de l'Église, fondée sur le recrutement plutôt que sur l'adhésion. L'exclusivité sotériologique que revendique une société « parfaite » exige logiquement qu'elle s'agrège un maximum de membres par le baptême, dût-il s'agir d'enfants en bas âge et en danger de mort.

Un autre exemple de cette conception nous est fourni par la définition que le nouveau Code, reprenant littéralement des formules du Code de 1917, donne du mariage sacramentel :

« 1. L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement.

2. C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même (*eo ipso*), un sacrement » (c. 1055).

On s'étonne d'abord de voir ce canon légiférer pour l'ensemble des baptisés, alors que les Églises non-catholiques ont, chacune, sa propre vision du mariage chrétien. On peut ensuite se demander si l'affirmation selon laquelle le mariage naturel « a été élevé par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement » rend compte correctement des indications des évangiles sur la dénonciation par Jésus de la pratique mosaïque de la répudiation. N'est-ce pas sous-entendre que la notion de sacrement était communément reçue à l'époque de Jésus ? Mais ce qui est surtout problématique dans le texte ci-dessus, c'est l'assimilation automatique du sacrement au contrat consensuel tel que le définissait le droit romain. Sans doute l'expression « contrat valide entre baptisés » implique-t-elle un certain nombre de conditions, comme l'absence d'empêchements dirimants ou le respect de la forme canonique. Mais peut-on, dans l'environnement social qui est désormais le nôtre, passer sous silence la condition essentielle de toute qualification sacramentelle, à savoir la démarche de foi (au moins inchoative ou catéchuménale) de ceux et celles qui célèbrent le rite liturgique ? A une époque où de nombreux baptisés se déclarant incroyants demandent le mariage religieux, un contrat matrimonial peut être formellement valide sans qu'il soit théologiquement possible de le considérer comme sacramentel. Ajoutons que l'équation mécanique entre contrat et sacrement exclut à la fois la prise en compte du contrat civil dans une théologie non contractuelle du mariage chrétien et toute recherche en direction d'un mariage religieux qui, par manque de foi, ne serait pas considéré comme sacramentel.

Les droits de l'homme dans l'Église ?

Appliquée au Code de droit canonique, notre grille de lecture soulève encore une autre question. Le ralliement spectaculaire de Jean XXIII et de Vatican II à la promotion des droits de l'homme se traduit-il, dans ce catalogue minutieux, par l'énoncé des conditions propres à en garantir le respect à l'intérieur même de l'Église ? Question délicate, puisque l'appartenance ecclésiale implique, théoriquement, un choix libre et responsable. L'individu qui décide d'entrer dans l'Église peut renoncer à l'exercice de certains droits naturels ou civils et assumer des engagements spécifiques. Or la pratique encore très majoritaire du pédobaptême obscurcit passablement cette affirmation de principe. Le jeune enfant est censé s'approprier un système de droits et de devoirs dont, dans bien des cas, il n'aura jamais une connaissance exacte. Dans ces conditions, on peut se demander ce que signifie l'application formelle à ces baptisés d'une réglementation qui, sur des points précis, contredit des droits que la société civile reconnaît à ses membres, par exemple la faculté de se remarier après un divorce, de pratiquer une interruption volontaire de grossesse, etc.

La question des droits de l'homme dans l'Église se pose en termes différents pour des personnes adultes qui, elles, ont pris des options mûrement réfléchies : demande d'ordination, profession religieuse ou monastique, publication de travaux exégétiques ou théologiques. Lorsqu'un prêtre décide de renoncer à son ministère, lorsqu'une religieuse ou un moine demandent à être relevés de leurs engagements, les procédures prévues par le droit canonique sont-elles en accord avec l'inspiration évangélique des droits de l'homme ? Le moins que l'on puisse dire est que les conditions à remplir par un profès de vœux perpétuels qui veut quitter l'institut dans lequel il est librement entré (c. 686-693) paraissent inutilement contraignantes. En matière de censure des livres, il est stipulé entre autres que les pasteurs de l'Église ont « le devoir et le droit d'exiger que les écrits touchant à la foi ou aux mœurs, que les fidèles se proposent de publier, soient soumis à leur jugement » (c. 823 § 1). On lit un peu loin : « A moins d'avoir été édités avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique compétente ou approuvés par elle dans la suite, les livres qui traitent de questions touchant à l'Écriture sainte, à la théologie, au droit canonique, à l'histoire ecclésiastique ou à des disciplines religieuses ou morales, ne peuvent pas être utilisés comme textes de base de l'enseignement dans les écoles primaires, secondaires ou supérieures » (c. 827 § 2). Dans ce dernier cas, il n'est même pas précisé s'il s'agit ou non d'écoles catholiques...

On le voit : plus le Code descend dans le détail, plus il est tenté de sacrifier à la logique bien connue de la cohésion institutionnelle. Certes, l'Église est aussi une institution. Mais, selon le Nouveau Testament, son originalité est telle que ses membres et ses ministres devraient se préoccuper en permanence de ne pas en faire une institution comme les autres, avec leurs rapports de forces, leurs conflits de pouvoirs, leur propension à exclure les dissidents, leurs groupes de pression et la dialectique stérilisante entre gouvernants et gouvernés. Or l'attention portée aux droits de l'homme est un de ces « facteurs non-doctrinaux » qui confrontent les particularités institutionnelles aux exigences inaliénables de la dignité humaine. La théorie de la « société parfaite » ne résistera pas à une mise en demeure aussi radicale. Il devrait en résulter une révision déchirante de la codification canonique telle qu'elle s'est développée durant l'ère de la chrétienté. Est-ce un rêve que d'imaginer un Code qui, de 1752 canons, passerait à une petite centaine de règles très simples, destinées à servir la Bonne Nouvelle de la grâce et à mettre la communion ecclésiale à l'abri des blocages et des abus de pouvoir ?

Foi et éthique

Notre troisième document de référence est un fort volume de 676 pages publié en novembre 1992 : le *Catéchisme de l'Église catholique*. La constitution *Fidei depositum* de Jean-Paul II, placée en tête de

l'ouvrage, indique en sous-titre que ce Catéchisme a été « rédigé à la suite du II^e concile œcuménique du Vatican ». L'œuvre paraît en effet trente ans après le concile, mais celui-ci n'en avait pas demandé la rédaction. Pourquoi, dès lors, le Vatican publie-t-il aujourd'hui ce Catéchisme dit « universel » ? Le pape en fait remonter le projet à un souhait exprimé par les membres du synode épiscopal de 1985. A quels besoins, à quelles attentes, à quelle urgence une telle publication était-elle censée répondre — après tant de symboles de foi légués par l'histoire, après vingt conciles généraux, après les enseignements innombrables des papes et des évêques, après les nombreux catéchismes publiés ces dernières décennies, y compris par plusieurs épiscopats européens ? Les chiffres de vente du nouveau Catéchisme ne répondent guère à pareille question, puisque nul n'est en mesure de dire si celui-ci fait l'objet d'une lecture plus assidue et d'une appropriation plus conséquente que les précédents. Il est par ailleurs difficile d'imaginer que les auteurs du Catéchisme de 1992 aient obéi à des motivations d'ordre avant tout doctrinal, comme si tant et tant d'instances autorisées avaient dispensé jusque-là un enseignement erroné ou gravement incomplet. Force est donc de se mettre en quête des facteurs non-doctrinaux qui ont pu jouer un rôle dans la conception et l'élaboration de cet ouvrage.

Le nouveau Catéchisme adopte une structure quadripartite, traditionnelle depuis le XVI^e siècle. La première partie est consacrée à « la profession de foi » et consiste pour l'essentiel en un commentaire détaillé du symbole apostolique. La deuxième partie, intitulée « La célébration du mystère chrétien », traite spécialement des sacrements. La troisième partie porte sur « la vie dans le Christ », entendons : la vocation de l'homme et le décalogue. Une quatrième partie a pour thème « la prière chrétienne ». Parmi les facteurs non-doctrinaux qui affluent dans ce vaste ensemble, je retiendrai l'interpellation éthique telle qu'elle s'articule à la foi dans la troisième partie du Catéchisme. On sait que le problème ainsi posé existe déjà dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Israël n'a cessé de confronter à la foi yahviste les valeurs éthiques que lui offraient les cultures ambiantes. De son côté, l'apôtre Paul n'hésite pas à emprunter à la sagesse stoïcienne et à d'autres philosophies populaires de son temps des règles de conduite personnelle et domestique qu'il s'efforce simultanément d'intégrer dans sa vision christocentrique.

Dans sa troisième partie, le Catéchisme de 1992 consacre un article à la conscience morale (n^o 1776-1794). On y trouve les affirmations suivantes, où la valorisation moderne et contemporaine de la conscience individuelle se conjugue avec le meilleur de la tradition théologique : « En tout ce qu'il dit et fait, l'homme est tenu de suivre fidèlement ce qu'il sait être juste et droit. C'est par le jugement de sa conscience que l'homme perçoit et reconnaît les prescriptions de la loi divine » (n^o 1778) (...). « Dans la formation de la conscience, la parole de Dieu est la lumière sur notre route ; il nous faut l'assimiler dans la foi et la prière, et la mettre en pratique. Il nous faut encore examiner

notre conscience au regard de la croix du Seigneur. Nous sommes assistés des dons de l'Esprit Saint, aidés par le témoignage ou les conseils d'autrui et guidés par l'enseignement autorisé de l'Église» (n° 1785) (...). «L'être humain doit toujours obéir au jugement certain de sa conscience. S'il agissait délibérément contre ce dernier, il se condamnerait lui-même» (n° 1790). En d'autres termes, la conscience personnelle est l'instance ultime de la décision éthique ; dans la formation de la conscience, le rôle prépondérant revient à la parole de Dieu accueillie dans la foi. Nous avons là une base théologiquement solide. A sa lumière, nous allons examiner quelques-uns des problèmes éthiques que la troisième partie du Catéchisme aborde dans la section traitant du décalogue.

Trois « tests »

Dans le cadre du premier commandement, le nouveau Catéchisme déclare que « tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles » (citation de *Dignitatis humanae* n° 1). « Ce devoir découle de la nature même des hommes » (citation de *Dignitatis humanae* n° 2) (n° 2104). En affirmant que l'obligation de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église, découle de « la nature même des hommes », le Catéchisme invoque, non la parole de Dieu, mais un argument d'ordre philosophique, facteur non-doctrinal par excellence. Mais comment peut-on déduire de la nature humaine le devoir de chercher la vérité « en ce qui concerne Dieu et son Église » ? Par définition, la « nature des hommes » désigne une instance commune à tout le genre humain ; son interprétation n'appartient donc pas en propre à une orthodoxie confessionnelle. C'est que l'argument philosophique se trouve ici déterminé par une logique institutionnelle qui apparaît, elle aussi, comme un facteur non-biblique et non-théologique. Quant aux citations partielles tirées de la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, elles appartiennent à la strate du texte qui résume la thèse de la minorité conservatrice opposée à la liberté religieuse. Au surplus, on a du mal à comprendre comment on peut faire de la recherche de la vérité une obligation morale. Bref, notre premier test se solde par une conclusion négative. La conscience personnelle éclairée par la parole de Dieu n'exerce pas, en ce domaine, la fonction décisive que le nouveau Catéchisme lui reconnaît théoriquement.

Autre test : la manière dont le Catéchisme, en exposant le troisième commandement, présente l'obligation de la messe dominicale (n° 2180-2183). Cette fois, la parole de Dieu est bien mise en évidence : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier » (Ex 20, 8). Or cette prescription de l'ancienne Loi est ensuite déterminée, non par un autre texte biblique, mais par le canon 1246 § 1 du Code de 1983 (n° 2177), qui se réfère lui-même à « une pratique datant des débuts de l'âge

apostolique» (n° 2178). Sur ces bases, le Catéchisme stipule : « Le dimanche et les autres jours de fête de précepte, les fidèles sont tenus par l'obligation de participer à la messe » (n° 2180). Qu'une tradition aussi vénérable que la célébration dominicale de l'eucharistie dès la plus haute antiquité pousse les pasteurs à y inviter régulièrement les fidèles, on le conçoit aisément ; qu'on utilise à ce propos le terme d'« obligation » peut surprendre. Or, au n° 2181, notre Catéchisme décrète sans ambages : « Ceux qui délibérément manquent à cette obligation commettent un péché grave ». Ici, les auteurs court-circuitent allègrement le dispositif de la formation du jugement éthique qu'ils ont eux-mêmes exposé. En l'absence d'une parole de Dieu claire et univoque, comment peut-on brandir l'épouvantail du « péché grave » en un domaine où la conscience personnelle est amenée à tenir compte d'une multitude d'éléments intérieurs et extérieurs ? Tout se passe comme si, là encore, des facteurs non-doctrinaux (à savoir institutionnels et sociologiques) déterminaient les discours magistériel.

Le spectre du péché grave paraît d'autant plus difficile à manier aujourd'hui que de nombreux fidèles qui le voudraient ne pourraient pas satisfaire à l'obligation de la messe dominicale. Le n° 2183 de notre Catéchisme reproduit en petits caractères le canon 1248 § 2 du Code, ainsi libellé : « Si, faute de ministres sacrés, ou pour toute autre raison grave, la participation à la célébration eucharistique est impossible, il est vivement recommandé que les fidèles participent à la liturgie de la parole s'il y en a une, dans l'église paroissiale ou dans un autre lieu sacré, célébrée selon les dispositions prises par l'évêque diocésain, ou bien s'adonnent à la prière durant un temps convenable, seuls ou en famille, ou, selon l'occasion, en groupe de familles ». Quand on sait que, dans un pays comme la France, il est d'ores et déjà exclu d'assurer régulièrement une messe dans les 3/5 des lieux de culte existants, on se dit qu'il est singulièrement difficile de réunir les conditions du péché grave évoqué par le n° 2181. Si la célébration eucharistique ne revêtait aux yeux des croyants une importance centrale, on serait tenté de croire ici à un trait d'humour noir... Quant aux « causes graves » qui rendent impossible la participation à l'eucharistie dominicale, le Catéchisme ne précise pas qui en est juge, ce qui semble nous autoriser à en confier l'appréciation à la conscience des intéressés. L'expression « faute de ministres sacrés » désigne par antiphrase le facteur non-théologique qui perturbe sur ce point la vie ecclésiale, à savoir le refus par la hiérarchie latine d'ordonner les ministres que réclament les assemblées dominicales. Notre second test n'est donc guère plus concluant que le premier.

Voici un troisième test : ce que le Catéchisme de 1992 dit du divorce (n° 2382-2386). Une nouvelle fois, l'axiome fondamental est tiré, non de l'Écriture sainte, mais du Code de droit canonique : « Entre baptisés catholiques, le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni pour aucune cause, sauf par la mort » (c. 1141). Vient ensuite l'affirmation tranchée selon laquelle « le divorce est une offense grave à la loi naturelle » (n° 2384). On peut

regretter que le Catéchisme ne commence pas par rappeler les textes fondateurs du Nouveau Testament relatifs au mariage. Alors que le judaïsme autorisait dans certains cas la répudiation de la femme, l'apôtre Paul (1 Co 7, 10-11, 39 ; Rm 7, 2-3) et les évangiles synoptiques (Mc 10, 2-12 ; Mt 5, 32 ; 19, 3-9 ; Lc 16, 18) insistent sur le caractère définitif de l'engagement matrimonial. Cependant, à la différence de Mc et de Lc, les deux passages de l'évangile de Mt qui viennent d'être cités sont assortis d'une restriction (exception?) que les Églises chrétiennes interprètent diversement, mais que le nouveau Catéchisme a certainement tort de passer sous silence. Il n'en reste pas moins que Jésus appelle ses disciples à la fidélité dans le mariage, comme il les incite par ailleurs à pratiquer la justice, le pardon des offenses et l'amour fraternel. Or cette valorisation de la permanence du lien conjugal est unique dans l'histoire des cultures et des religions. En dehors du christianisme, l'éventualité du divorce suivi de remariage est ouvertement et universellement admise. C'est dire que le pari sur la stabilité de l'union appartient, non à la « loi naturelle » comme l'affirme notre Catéchisme, mais à la seule Révélation néo-testamentaire.

La question est de savoir comment l'Église gère pastoralement le divorce et le remariage de ceux de ses membres qui sont amenés, à tort ou à raison, à prendre cette double décision. Ici, la sentence du nouveau Catéchisme tombe comme un couperet : « Le conjoint remarié se trouve en situation d'adultère public et permanent » (n° 2384). Or la parole de Dieu qui fonde l'appel à la perfection évangélique est indissolublement exigence et promesse de pardon. Les déclarations de Jésus sur la permanence du lien conjugal sont inséparables des paraboles de la miséricorde. Il paraît donc très difficile de concilier avec la lettre et l'esprit de l'Évangile une discipline qui exclut une fois pour toutes les divorcés remariés de la pleine communion ecclésiale, et d'abord du sacrement de la réconciliation. J'estime que l'Église catholique gagnerait à s'inspirer en cette matière de la pratique orientale, fondée précisément sur le principe de miséricorde. Là encore, on constate que la théorie latine des sacrements est étroitement commandée — voire ligotée — par le droit canonique. Il est dommage qu'un Catéchisme aussi largement diffusé soit à ce point dépourvu de sensibilité évangélique.

*
* *

En guise de conclusion, je dirai que la prise en compte des facteurs non-doctrinaux présente l'avantage majeur d'assouplir les « fronts » confessionnels. C'est là, pour chaque tradition, une puissante incitation à avancer vers sa propre vérité, condition première d'une future réconciliation des Églises. Cela suppose évidemment une patiente confrontation, non seulement entre les grandes familles chrétiennes et leurs théologiens respectifs, mais avec tous les observateurs et analystes du fait chrétien, notamment les spécialistes de l'histoire et

de la sociologie religieuses. Pour que le théologien soit en mesure d'apprécier équitablement le poids des facteurs non-doctrinaux dans la foi et la vie de son Église, il gagne à recueillir et à recouper le plus grand nombre possible d'informations au sujet de ces facteurs.

Si nous nous attelons résolument à cette tâche, il est permis d'espérer que nous échapperons progressivement à la tentation de l'ethnocentrisme confessionnel et que nous construirons ensemble un modèle d'unité (de type conciliaire ?) où chacun se sente accueilli et respecté. Est-il vraisemblable d'imaginer que, dans une telle structure, l'attention portée aux facteurs non-doctrinaux écarte les surenchères doctrinaires et ramène la doctrine à sa vraie fonction, qui est de faire écho à la parole créatrice et libératrice de Dieu ?