

ERREUR, CORRECTION, RÉHABILITATION ET PARDON

GEORGES COTTIER, O.P.

1. Lors de la “Journée du Pardon” célébrée le 12 mars 2000, dans la prière universelle, une des confessions portait sur les fautes commises dans le service de la vérité. Elle se rapportait à des hommes d’Eglise qui, pour répondre au devoir de défendre la vérité, ont eu recours à des méthodes non évangéliques et d’intolérance. La prière énonçait le “ferme propos de chercher et de promouvoir la vérité dans la douceur de la charité, sachant bien que la vérité ne s’impose qu’en vertu de la vérité elle-même”.

Cette confession et cette prière sollicitent notre réflexion sur deux thèmes: celui de la défense de la vérité; le problème est d’ordre éthique, il porte sur la moralité des moyens. Le second concerne l’autorité de la vérité, je veux dire l’autorité intrinsèque à la vérité comme telle. Celle-ci ne s’impose que par elle-même. On pourrait évoquer ici la formule de Spinoza: *verum index sui et falsi*, mais dans un sens qui n’est pas celui de Spinoza, lequel présupposait que notre raison avait accès à l’évidence directe de la vérité, sans avoir besoin de recourir à la médiation de l’argumentation ou de la vérification expérimentale.

Je vous propose quelques brèves réflexion sur l’un et l’autre thème.

2. L’idée de défense de la vérité touche l’éthique de la connaissance ainsi que celle de la communication de la vérité. Mais cette idée se rencontre, antérieurement à la référence éthique, en vertu de la nature complexe de la connaissance humaine. Spinoza lui-même, que j’ai évoqué à titre de comparaison, nous donne la preuve que son adage *verum index sui et falsi* représente pour lui plus un idéal qu’une traduction exacte de la manière humaine de connaître, en tant que lui aussi doit proposer des démonstrations et des réfutations. S’il en est ainsi c’est parce que l’accès à la vérité n’est pas

pour nous immédiat. Notre connaissance a son point de départ dans les sens; elle est discursive; le questionnement suppose une relative ignorance, de sorte que notre savoir est le fruit de la recherche; celle-ci doit vaincre des obstacles et des difficultés, elle est sujette à l'erreur. De là les discussions, les objections, les réfutations, nécessaires aux progrès du savoir. La défense de la vérité est le moteur du débat intellectuel, comme mise à l'épreuve nécessaire de la vérité des idées. Mais, à ce niveau qui est essentiel, la défense de la vérité s'appuie sur les moyens intrinsèques à la raison elle-même. Le problème éthique peut déjà se poser ici, pour autant que des incorrections volontaires interviennent dans les raisonnements ou dans les expérimentations. D'ailleurs parallèlement à la logique, les Grecs s'intéressaient également aux arguments des sophistes, considérés comme des techniques élaborées en vue de tromper.

3. La considération éthique intervient quand la défense de la vérité s'appuie non plus sur les ressources propres de la raison, qui sont homogènes à la vérité elle-même, telles que sont les règles de la logique et de la méthode, mais sur des facteurs extrinsèques au processus de la recherche de la vérité.

Autrement dit, le problème se pose dès lors qu'intervient une autorité d'un autre ordre que celui de la connexion des idées qui s'imposent par leur propre évidence.

Cette autorité est-elle légitime? Et si oui, d'où tient-elle cette légitimité?

La question est d'une importance décisive. Les réponses possibles peuvent se réclamer de diverses considérations. Notons d'abord que la défense de la vérité peut s'entendre négativement comme condamnation de l'erreur qui s'y oppose. Ceci dit, l'autorité extérieure intervient parce que la divulgation d'une idée ou d'un savoir apparaît comme nocive à des intérêts, qui peuvent être des intérêts réels ou des intérêts usurpés. L'autorité politique peut interdire la divulgation des résultats d'une certaine recherche pour des raisons militaires, à supposer que celles-ci soient justifiées. Un pouvoir tyranique (et ici il faut parler de pouvoir plutôt que d'autorité) interdit la propagation de certaines idées où il voit une menace. Mais une autorité, pensons ici à une autorité religieuse, peut intervenir en se réclamant elle-même d'une vérité qu'elle connaît par ailleurs. Nous reviendrons sur ce dernier cas.

D'une manière générale, les droits de l'homme, reconnus et appliqués, et notamment le droit à la liberté de pensée, le droit à la liberté de conscience, le droit à la liberté religieuse devraient offrir une garantie efficace contre de possibles abus ou déviations.

Je ne fais qu'évoquer ici un vaste champ de problèmes, qui mériteraient à eux seuls d'être longuement développés.

4. Pour pouvoir poursuivre notre réflexion, il convient de proposer quelques points de repère épistémologiques. Je les énonce, sans apporter ici leur justification.

a. Nos connaissances ne sont pas univoques, au sens où elles ressortiraient à un unique type de savoir. Comme le réel à connaître est intrinsèquement différencié, les approches de ce réel diffèrent entre elles par le point de vue, par les questions posées, par la méthode adoptée, par les moyens utilisés. Ajoutons aussitôt que c'est toujours la même raison qui est à l'oeuvre dans les divers champs du savoir. L'approche mathématique, l'approche expérimentale, ou l'approche philosophique ne sont pas réductibles à une unique forme de savoir, bien que des contacts et des influences réciproques existent entre ces diverses approches.

b. Toutes les disciplines du savoir ne peuvent pas prétendre à un même degré de certitude. En certains domaines, on doit se contenter de probabilités, plus ou moins fortes. La portée des lois énoncées reflètera ces différences.

Des disciplines comme l'histoire ou la sociologie, par leur nature même, comportent une dimension d'interprétation. Elles font appel à des attitudes comme l'empathie et développent des méthodes de contrôle qui permettent d'éviter que l'implication du sujet ne se transforme en subjectivisme.

Le jugement pratique qui guide immédiatement le libre choix à la lumière de la loi morale, met en évidence une autre forme d'implication de la subjectivité du sujet dans l'élaboration du jugement lui-même.

Les cas évoqués jusqu'ici se situent au niveau de la raison s'appuyant sur ses propres ressources. Il faut dire quelque chose maintenant de la Révélation et de la structure de la foi qui y correspond.

Il s'agit évidemment d'une problématique qui concerne avant tout les croyants, mais qu'il convient de connaître à cause de l'incidence des croyances religieuses sur les grandes cultures mondiales. Je parle ici de la foi chrétienne.

Pour ce qui nous concerne, disons que l'idée de Révélation présuppose que la raison humaine, à côté de cette source du connaître qu'est sa propre

lumière, est ouverte à une autre source, supérieure, – la Révélation – qui est due à une intervention illuminatrice de la Transcendance, laquelle permet l'accès à des vérités décisives sur elle-même et sur les voies du salut. Dieu nous parle par l'intermédiaire de témoins, comme les prophètes et par Celui qui est le témoin par excellence, le Christ, qui nous transmettent des vérités que nous ne pouvons pas voir par nous-mêmes, et qu'en conséquence nous croyons.

Croire, en effet, c'est accueillir une vérité qu'on ne peut pas directement vérifier soi-même, mais qui est reçue sur l'autorité du témoin. Ce que l'on peut et doit vérifier c'est la crédibilité du témoin. La certitude de foi s'appuie sur l'évidence possédée par un autre, c'est-à-dire par le Témoin. c'est pourquoi l'autorité (du témoin) est à la base de l'adhésion de foi; on parle dans ce sens de l'obéissance de la foi. Le contenu de la Révélation ou message de la foi dépasse les capacités naturelles de notre raison. Le croyant se remet soi-même au Témoin accrédité par Dieu; la foi comporte ainsi une dimension de confiance.

c. Pour la foi catholique, cette Révélation est confiée à l'Eglise. C'est par la médiation de l'Eglise, que le croyant singulier y a accès. L'Eglise elle-même conserve, transmet et explicite le message de la Révélation par l'organe du Magistère. A des degrés divers selon la gravité de l'enjeu, le Magistère peut compter sur les lumières de l'Esprit Saint, qui l'assiste.

La tradition chrétienne a dès le début pris conscience du fait que l'adhésion de foi n'est pas une adhésion aveugle. On connaît la double formule d'Augustin: *Credo ut intelligam, intellego ut credam*.

La foi chez le croyant suscite la pensée et la réflexion; rationnellement organisée, cette réflexion constitue la théologie. Celle-ci est donc l'organisation raisonnée du contenu de la foi, de ses prolongements et de ses conséquences.

Au niveau des principes, où nous nous situons jusqu'ici, quelques points doivent être soulignés.

1. Dieu étant la source de toute vérité, il ne peut *de droit* y avoir opposition entre la lumière naturelle de la raison et la Révélation.

2. La conséquence directe de cette harmonie de principe est que le théologien pour pénétrer l'intelligence de la foi a besoin de l'instrument philosophique, et aussi doit intégrer dans sa vision l'apport des diverses disciplines du savoir.

3. L'unification du savoir est une exigence de la pensée. Cette exigence

est présente déjà chez des Pères de l'Église comme Augustin. Elle est à la base des grandes *Sommes* médiévales.

Mais ici il importe d'apporter une double précision.

4. L'unité du savoir n'est pas une uniformisation, au sens des systèmes encyclopédiques. Elle présuppose au contraire que chaque discipline scientifique soit respectée dans sa spécificité, c'est-à-dire dans son objet propre, dans la méthode qui lui est adaptée et dans le type de vérité à laquelle elle parvient. Il s'agit en d'autres termes d'une unité organique, qui requiert une grande conscience épistémologique. Celle-ci permettra d'éviter les extrapolations indues et l'empiétement d'une discipline dans le champ d'une autre.

d. Ici se situent les difficultés que l'exercice des sciences peut rencontrer du côté de la théologie, et, a fortiori, du Magistère de l'Église.

Il est significatif à ce propos qu'un mot comme celui de *dogme* ainsi que l'adjectif *dogmatique*, qui appartiennent au langage de la foi et de la théologie soient devenus des termes péjoratifs quand ils sont appliqués aux recherches de la philosophie ou des sciences.

D'où vient ce renversement sémantique? Il vient de tragiques malentendus épistémologiques. La liberté de pensée, par quoi on entend l'absence de préjugés ou de préconceptions et la liberté du questionnement, est une condition de l'exercice de la science. Cette liberté de pensée n'ignore pas la dimension éthique, en ce qui concerne soit la déontologie du scientifique soit des exigences qui découlent du sujet d'étude, notamment si ce sujet est l'homme. Ce n'est pas cet aspect qui me retient pour l'instant, bien qu'il soit d'une importance majeure. Ce que j'entends souligner c'est la différence entre l'exercice des sciences et celui de la théologie, différence qui tient ici et là à la structure épistémologique. La théologie, en effet, se réfère à l'autorité de la Parole de Dieu, Parole qui lui est donnée et qu'elle est appelée à interpréter et à scruter. Ainsi une autorité fait partie de l'objet même de la théologie, ce qui ne veut pas dire que les théologiens ne disposent pas d'une certaine liberté de recherche en consonance avec leur objet. Mais projeter sur la recherche scientifique des critères qui sont propres au savoir théologique est un abus qui ne peut que paralyser leur exercice. Il semble alors que la théologie entende dicter à la recherche scientifique le résultat qu'elle doit atteindre. Cette intrusion, qui n'est pas justifiée, est à distinguer d'une interpellation réciproque.

5. Revenons à l'exigence d'unité du savoir.

La Révélation elle-même l'appelle en vertu de concepts comme celui de

création ou de *salut*, désignant par là les finalités de l'histoire humaine et, à travers l'homme, de la nature entière. Cette exigence d'unité et d'universalité est reprise par l'enseignement du Magistère. Elle est rejointe par l'effort d'intégration des connaissances qui a marqué les *Sommes* médiévales qui unifient l'ensemble des savoirs sous l'égide de la théologie.

Si nous regardons au contenu de ces Sommes, nous voyons aussitôt qu'elles contiennent des strates de nature différente. Je n'entends pas par là uniquement la convergence d'une pluralité de savoirs, mais plutôt et surtout le rapport de ces savoirs au temps.

Je m'explique sur ce point, qui me paraît décisif.

Il ne suffit pas de dire que l'oeuvre d'un théologien comme toute oeuvre de l'esprit humain est conditionnée par son époque et en porte la marque. La culture n'est pas une pure prospection archéologique. Si nous interrogeons les oeuvres du passé, c'est parce qu'à travers la mémoire culturelle elles nous transmettent un message qui n'a pas perdu de son actualité. Mais précisément tous les éléments que contiennent ces oeuvres, n'ont pas la même force d'actualité. Autrement dit, dans l'héritage du passé certains ont valeur permanente, d'autres sont définitivement caducs, d'autres problématiques. Ainsi l'oeuvre de Thomas d'Aquin contient, à côté d'illustrations de vérités de foi et l'élucidation de principes métaphysiques, dont la vigueur n'a pas décliné, de larges emprunts à la science aristotélicienne, qui ont perdu toute pertinence.

De telles oeuvres, étant oeuvres de la raison, possèdent certes une forte architecture, mais, à regarder les parties, toutes n'ont pas le même rapport à l'égard de l'usure du temps. Ces clivages ne sont pas perçus par les contemporains qui au contraire s'arrêtent à l'homogénéité des parties, homogénéité qui en réalité n'existe pas, comme nous le voyons grâce au recul du temps.

C'est que la raison, là où il ne s'agit pas de recevoir une Parole qui est donnée ou de remonter aux intuitions fondatrices de la métaphysique, est discours; elle progresse, et ce progrès comporte un processus constant de remise en cause et de rectification. En ce sens, les visions du monde changent avec le temps.

Le drame de Galilée, dont les travaux de notre Accadémie ont contribué à dégager la signification et à tirer la leçon qui s'impose pour l'avenir, est éclairant à ce propos.

Pendant des siècles, les théologiens, et, plus largement, la culture chrétienne ont tenu comme faisant partie de l'enseignement révélé une vision du monde qui en fait ne lui appartenait pas. C'est cette vision du monde qui s'est trouvée bousculée par l'approche nouvelle de Galilée. L'innovation, telle fut la crainte du Magistère et des théologiens qui le conseillaient, n'allait-elle pas faire vaciller l'édifice entier de la foi? On ne peut méconnaître la gravité de la question. Ce qui a manqué alors ce fut un théologien de génie, qui, symétriquement aux découvertes de Galilée, eût ouvert la voie à une interprétation plus rigoureuse de l'Écriture. La lettre de Galilée à la Grande-Duchesse de Toscane, Christine de Lorraine (1615) avait pourtant ouvert la voie. Seul Robert Bellarmine avait entrevu le problème et son enjeu.

Depuis cette époque, et sans doute sous la poussée d'événements, auxquels le procès de Galilée n'est pas étranger, de grands pas en avant ont été faits notamment dans les disciplines de lecture de l'Écriture. *Dei Verbum* de Vatican II en est un témoin particulièrement important.

Nous pouvons tirer une première conclusion de nos réflexions. Si l'exigence d'unification des savoirs correspond à une exigence incoercible de l'esprit, cette unification, à cause de la nature différenciée des divers ordres du savoir et de leur rapport différencié à leur époque, exige un examen critique constant qui ne sera possible que grâce aux échanges interdisciplinaires.

II

6. Les considérations qui précèdent étaient nécessaires pour pouvoir aborder le cœur de notre sujet. Touchant la demande de pardon, Jean-Paul II parle d'«erreurs, d'infidélités, d'incohérences, de retards» (T.M.A. n. 33).

Il ne s'agit donc pas seulement de l'usage de moyens contraires à l'Évangile pour la défense de la vérité. Il s'agit, entre autres, d'erreurs. Comment l'entendre?

Les moralistes ne nous disent-ils pas que, dans certains cas, l'erreur – comme l'ignorance – supprime le caractère coupable d'un acte? Cependant s'il arrive ainsi que l'erreur excuse, il est des cas où l'erreur est coupable dans ses causes: négligence, précipitation, manque de l'information requise peuvent aboutir à une erreur. Dans le domaine pratique, comme dans le cas d'une erreur de diagnostic de la part d'un médecin entraînant de graves conséquences, l'erreur est punissable.

Il reste vrai que l'erreur et la faute sont choses distinctes et que nous n'avons pas le droit de les confondre.

Cependant le problème n'est pas totalement résolu pour autant. L'éthique, en effet, intervient au plan de la communication de la vérité. Rendre publiques des faits pénibles qui appartiennent à la vie privée de quelqu'un, c'est se rendre coupable de diffamation, acte punissable en certaines circonstances. Dire la vérité, comment la dire, cela pose une question de conscience au médecin, ou à l'éducateur quand il s'agit d'informer des mineurs. Devant un danger comme une épidémie, les autorités, afin d'éviter de semer la panique, n'ont pas à dire tout, ou doivent le dire progressivement. Enfin, on connaît les secrets militaires, qui ne sont pas sans poser des problèmes pour l'éthique de la recherche.

Ces quelques exemples illustrent une donnée importante: les détenteurs de certaines connaissances doivent tenir compte, dans la communication et la divulgation, du bien de la société ou de la protection de certains secteurs de la population. Certes le jugement sur l'opportunité ou la non-opportunité de cette divulgation est chose délicate; les abus sont toujours possibles, et c'est pourquoi il est souhaitable que la loi donne des directives et fixe des limites. En règle générale, et en dépit des cas particuliers que je viens d'évoquer, la meilleure défense de la vérité est la libre discussion des idées, ce qui requiert la compétence des interlocuteurs et une certaine maîtrise des dossiers.

On pourrait encore évoquer ici, en contraste avec l'exigence d'universalité qui est propre au savoir comme tel, les problèmes posés par la rivalité, je ne dis pas l'émulation qui est une bonne chose, qui oppose entre eux certains groupes de chercheurs, rivalité provoquée par la nécessité de trouver des fonds de financement. Il y a là tout un domaine de l'éthique de la recherche, que je me contente de signaler.

7. J'en viens à la question centrale. Pourquoi l'autorité religieuse intervient-elle dans le domaine de la vérité, étant entendu qu'il s'agit de la vérité religieuse? Disons d'abord qu'elle n'a pas compétence pour intervenir dans le domaine de la recherche scientifique comme telle. Si cependant elle intervient, c'est à un double titre. Ou bien, non pas une vérité scientifique en elle-même, mais sa théorisation philosophique, entre en contact avec la vérité religieuse. Ou bien il s'agit d'une recherche dont la finalité est pratique et qui est menée directement en vue d'interventions sur l'homme. Ce

qui est en jeu dans ce cas, c'est la spécificité de l'homme et l'intégralité de son humanité. La recherche ne peut ignorer la dimension éthique qui est présente dès qu'il est question de l'homme.

Ces précisions étant posées, nous devons nous interroger sur l'attitude de la raison humaine face à la Révélation. Nous parlons en d'autres termes de la nature de l'acte de foi.

Et si nous parlons de la structure de l'acte de foi, c'est parce que le Magistère est au service de la foi, qui est la foi de l'Eglise.

En effet, la foi, dans la conception chrétienne, comporte toujours une bipolarité: elle est engagement de la personne et elle est confession de l'appartenance à la communion ecclésiale.

Croire c'est donc accueillir une Parole qui nous vient de Dieu, et qui nous parle de Lui et de ses desseins de salut; la connaissance ainsi reçue n'est pas de soi accessible à la raison puisant dans ses seules ressources, elle dépasse les forces de la raison. C'est ce qu'indique le mot traditionnel de mystère, qui, en théologie, ne veut pas dire ce qui n'est pas encore connu mais le sera un jour, ni encore moins ignorance ou irrationnel. Si la réflexion théologique se nourrit de mystère c'est parce que celui-ci, tout en débordant les limites naturelles de la raison, est pour celle-ci source d'intelligibilité.

A cause donc de la nature de son objet, le croyant ne peut pas en avoir l'évidence. Il s'appuie, comme nous l'avons dit, sur le témoignage de témoins, dont il a reconnu la crédibilité. Cette non-évidence comporte deux conséquences. La première est la suivante: puisque, pour son adhésion, le croyant ne peut pas compter sur l'évidence que requiert notre raison pour un plein assentiment, quelle que soit la forme d'évidence, l'acte de foi comporte toujours une dimension volontaire, la volonté suppléant à la part de non-évidence qui ferait de l'adhésion un acte contenu dans les limites de la seule raison. La seconde conséquence est que l'acte de foi, si l'on fait abstraction de la grâce pour ne considérer que sa seule structure psychologique, est, par rapport à d'autres actes de la raison, imparfait. Saint Thomas fait observer que la foi, en vertu de sa non-évidence, comporte une sorte d'inquiétude, *irrequietudo*. On comprend aussi pourquoi la foi est comme habitée par un élan eschatologique, qui la fait aspirer à la claire vision.

8. Les aspects de la foi chrétienne que j'ai sommairement énoncés nous aident à comprendre la raison d'être et les finalités d'un Magistère de l'Eglise.

Le Magistère se situe dans le prolongement et au service de la Parole de Dieu. Celle-ci nous étant donnée d'en haut demande de la part du croyant

un acte d'obéissance et de soumission. C'est pourquoi, au service de la Parole, le Magistère se prononce, quand il se prononce et selon qu'il se prononce, avec autorité.

La théologie s'est interrogée sur la nature, sur les modalités d'exercice, et sur les degrés de cette autorité. Selon la foi catholique, cette autorité, dans l'exercice de son service, jouit de l'assistance de l'Esprit Saint.

Cette assistance atteint son point extrême là où il s'agit de déclarer l'authentique contenu de la foi. Cette assistance alors jouit de l'infaillibilité, c'est-à-dire qu'elle est garantie de l'erreur. À mon avis, pour notre sujet, nous n'avons pas à nous arrêter à ce type d'assistance, dont le champ d'exercice est clairement délimité.

La grande majorité des interventions du Magistère ecclésiastique se situent en deçà. Son autorité est certes ici encore engagée et jouit d'une assistance de l'Esprit, mais qui ne va pas jusqu'à exclure la possibilité de l'erreur. Ici il arrive que le Magistère se trompe, ce qui ne veut pas dire qu'il se trompe toujours! Et dès lors que son autorité est en jeu, du fidèle est requise une attitude d'accueil, de docilité bienveillante, conforme à la nature de l'autorité qui se prononce.

Pour désigner ce type d'intervention, la théologie parle de pouvoir canonique et d'assistance prudentielle. Le pouvoir canonique s'exerce dans l'ordre des directives pratiques, mais il s'étend aussi à des questions doctrinales, comme nous l'avons vu dans le cas de Galilée. C'est à propos de lui que peut se poser la question du pardon et, préalablement, celles de correction et de réhabilitation.

À travers les directives de cet ordre, le Magistère exerce son ministère pastoral. Celui-ci vise l'ensemble des fidèles, ou des portions du peuple de Dieu particulièrement exposées. Son but est de préserver la foi et de mettre en garde contre des obstacles sur la voie du salut.

Soulignons que de telles directives, dans la mesure où elles entendent répondre à un défi surgi de circonstances particulières à un moment précis de l'histoire, comportent une part de contingence. L'autorité est-elle toujours suffisamment informée, se montre-t-elle suffisamment attentive aux signes des temps, tient-elle suffisamment compte des leçons de l'expérience? ce sont là des questions qu'avec d'autres du même type, il est légitime de se poser. La méditation sur les faux-pas du passé doit aider qui exerce l'autorité, à le faire dans la conscience de sa fragilité, *cum timore et tremore*, en suppliant pour obtenir les lumières du Ciel.

Ainsi, dans l'histoire de l'Eglise, des directives ont pu créer des tensions déchirantes pour la conscience de croyants sincères. Disons que

dès que les failles ou le caractère obsolète de semblables directives sont perçus, elles sont du même coup désavouées et se trouvent nulles et non avenues¹.

En écrivant ces lignes, je pense à un certain nombre de directives en matière d'interprétation de la Bible données au début du XX^e siècle, alors que dominait l'exégèse libérale d'inspiration rationaliste. Ces directives étaient avant tout défensives. Elles ont posé de douloureux cas de conscience à des chercheurs catholiques comme le P. Lagrange. Elles visaient sans doute à protéger la foi du peuple chrétien, nullement préparé à subir le choc de cette exégèse et de son esprit. On est allé à l'immédiat, sans discerner toujours les vrais problèmes qui se posaient. Mais ignorer un problème, ce n'est pas le résoudre. Aujourd'hui, tout cela heureusement appartient au passé.

9. De ce qui précède, se dégage une conclusion. Une des tâches de la théologie est sans doute cette (re)lecture de l'histoire de l'Eglise et notamment des interventions du Magistère dont nous venons de parler.

Pour être authentique, la critique, car cette relecture est oeuvre de critique, doit obéir à un certain nombre de critères, et éviter un certain nombre d'écueils.

Le premier écueil est celui de l'historicisme. Il consiste à éliminer le problème en posant en principe que toute doctrine et toute affirmation sont entraînées par le flux du temps et portent en elles-mêmes la marque du provisoire et leur caducité. Il n'y aurait aucune vérité permanente.

Le second écueil est l'anachronisme. En effet, pour juger d'un événement du passé, ici d'une prise de position doctrinale de type prudentiel, il faut la situer dans son contexte historique et culturel. Certaines interventions étaient justifiées à leur époque, qui ne le seraient plus aujourd'hui. Elles ont perdu leur pertinence: ce n'est pas une raison suffisante pour dire que leurs auteurs se sont fourvoyés.

En réalité, il faut examiner cas par cas; ainsi l'exige la nature de l'histoire.

À ce propos, nous pouvons proposer certaines remarques.

¹ Cf. à ce sujet Cardinal Charles JOURNET, *Le caractère théandrique de l'Eglise source de tension permanente*, in *L'Eglise de Vatican II*, Paris, Le Cerf, 1966, Unam Sanctam 51 b, pp. 308-310. Le même auteur a longuement traité de ces questions dans son monumental ouvrage *L'Eglise du Verbe Incarné, I La hiérarchie apostolique*, Editions Saint-Augustin, 1998, notamment ch. VII, p. 676-776.

Il n'est pas rare que l'émergence d'idées nouvelles non seulement bouscule des habitudes mentales, mais encore, à cause des résistances rencontrées, prenne une forme polémique qui à son tour suscite une riposte elle aussi polémique. L'histoire des idées en Europe, y compris des idées religieuses, est porteuse de beaucoup de passions.

Une idée pour s'imposer a besoin du temps. Elle doit connaître des maturations, être soumise à l'épreuve des objections, on doit en mesurer les conséquences. En percevoir du premier coup les fondements et les prolongements demande une perspicacité qui n'est pas toujours donnée. T.M.A. n.33, cité plus haut, parle de retards.

Si j'ai fait référence à la dimension d'engagement de la foi, dimension qui lui est intrinsèque, c'est à cause des attitudes de docilité qui sont requises du croyant, sous la mouvance de la foi et en cohérence avec la foi. Mais aussi parce que ce peut être une tentation pour l'autorité de régler certains problèmes, en eux-mêmes intellectuels, par voie disciplinaire alors qu'il s'agit plutôt d'expliquer, de persuader et de convaincre.

D'une manière semblable, quand l'autorité est amenée à condamner un écrit, ce qu'elle fait en réalité c'est d'en déclarer l'incompatibilité avec le message de la foi et d'alerter la conscience des chrétiens sur cette incompatibilité. Mais il convient de souligner fortement qu'une telle condamnation porte sur des idées, non sur la personne. Se tromper, exposer des idées fausses doit être distingué d'un délit.

10. Tout cela nous paraît clair aujourd'hui, pour un double motif.

L'un tient à l'histoire et à des siècles révolus dont cependant la mémoire à perduré longtemps comme une sorte d'idéal perdu qu'il s'agissait de reconquérir. Je parle du régime de chrétienté et de sa nostalgie. Ce régime était caractérisé par le lien étroit entre l'Eglise et l'Etat, la société étant une société composée de chrétiens. L'identité religieuse avait ainsi une incidence politique et juridique directe, à tel point qu'une dissension au niveau religieux signifiait aussi une rupture par rapport au corps politique. Le recours au bras séculier s'explique par cette situation. De même, à l'inverse du pluralisme aujourd'hui reconnu, l'unanimité dans la croyance était retenue comme une condition du bon fonctionnement de la société politique. Il s'agit là d'une problématique qui est dorénavant révolue.

Une dernière question se pose. Pourquoi la demande de pardon et ce retour sur le passé? Je laisse ici de côté la signification théologique de la

demande de pardon², pour ne retenir que deux points. D'abord, ce retour sur le passé n'a de sens que s'il permet d'aborder avec plus de lucidité le présent et l'avenir. Et si cela est possible, c'est que l'Eglise a une vision positive du sens du temps et de l'histoire dont elle entend lire les signes. Autrement dit, derrière cette démarche, il y a la conviction qu'au cours du temps la conscience évangélique, je veux dire des exigences de l'Évangile, progresse. Dans sa marche dans l'histoire l'Eglise apprend, réfléchit, mûrit.

L'examen de conscience requiert d'abord le travail des historiens, mais aussi une réflexion théologique sur l'histoire. Tel est le sens de la purification de la mémoire. Elle porte aussi sur les interventions qui touchent le domaine des idées considérées dans le contexte de leur émergence dans le temps. Il peut ainsi être question de corrections et de réhabilitations, de demandes de pardon pour les blessures infligées et les malentendus créés. Tout cela à la lumière d'une conscience sans cesse avisée et attentive aux exigences évangéliques.

² Cf. mon ouvrage, *Mémoire et Repentance*, Saint-Maur, éd. Parole et Silence, 1998, 114 p.