

Telos

no 1
été
2014

Revue internationale

Le pape François et la théologie

Théologie
Religions
Philosophie
Histoire
Sciences sociales

DOMUNI Press



Telos

Revue internationale

Comité de rédaction :

Claire-Marie Monnet, op (direction), Xavier Morales (secrétaire, responsable de la version francophone), Joachim Tam Nguyen Van Thuy, op (responsable de la version anglophone), Jesús Díaz Sariago, op (responsable de la version hispanophone) et Vicente Botella Cubells, op, Christine Branchu, Franklin Buitrago Rojas, op, Régis Burnet, Darren Dias, op, Gustave Noël Ineza, op, Henriette Soutonnoma Kaboré, op, Albert-Henri Kühlem, op, Manuel Ángel Martínez, op, Claude Sélis, op, Michel Van Aerde, op

Conseil scientifique :

Sixto J. Castro, op, Jesús Espeja, op, Martín Gelabert Ballester, op, Jean-Michel Maldamé, op, Eloi Messi Metogo, op, Charles Morerod, op, Timothy Radcliffe, op, Luc-Thomas Somme, op

<http://www.domuni.eu/fr/recherche/la-revue-telos>

Renseignements et correspondance diverse :

telos@domuni.eu

Telos

Revue internationale

n° 1, été 2014

Le pape François et la théologie

Editorial (Claire-Marie MONNET)		4-5
Joseph KAVANAGH	La théologie du pape François	6-15
Vicente BOTELLA CUBELLS	Saint Thomas d'Aquin dans <i>Evangelii Gaudium</i> du pape François	16-33
Albert-Henri KÜHLEM	« Une Église pauvre, une Église pour les pauvres » : Le souhait du pape François dans le contexte théologique	34-49

Domuni-Press

1, impasse Lacordaire

31400 Toulouse (France)

Directrice de publication : Claire-Marie Monnet

Responsable de la rédaction : Xavier Morales

Parution : été 2014

ISSN : 2276-3562

ÉDITORIAL

Telos – autrement dit : la cible, le but, la destination, la fin. Un mot grec riche de tradition, aussi bien philosophique que théologique. Un nom lancé comme une flèche. L'origine est bien identifiée, l'objectif aussi. *Telos* est la revue de l'université Domuni, une revue internationale de théologie, philosophie, histoire et sciences sociales, publiée sur Internet, en accès libre et gratuit, pour stimuler la réflexion et contribuer au dialogue de la pensée.

L'université Domuni reçoit de la tradition dominicaine deux biens : la foi et l'intelligence. Elle veut les partager avec le plus grand nombre possible de lecteurs, à travers la richesse produite par son réseau d'enseignement et de recherche.

Nous avons une magnifique tradition. Nous rassemblons un vaste patrimoine de documents, mais nous ne voulons pas être seulement des héritiers, ni même des transmetteurs. Nous voulons réfléchir, communiquer, penser ensemble : théologiens, philosophes, chrétiens d'aujourd'hui et de demain.

Nous nous trouvons sur les cinq continents. Nos langues, nos situations sont très variées mais cette diversité converge, par le biais d'Internet et plus précisément par le biais de cette revue de niveau scientifique. Dans chaque numéro, un seul thème est abordé, mais par trois auteurs, issus de trois aires linguistiques et culturelles différentes. Des bibliographies anglophone, francophone et hispanophone se trouvent systématiquement mobilisées.

Chaque article est accessible dans sa langue originale mais il est traduit dans les deux autres langues de manière à ce que le lecteur puisse enrichir sa propre tradition, des autres espaces bibliographiques, philosophiques, théologiques : de références venues d'autres aires culturelles que la sienne. Nous espérons ainsi non seulement établir des ponts, des correspondances, des ouvertures, mais surtout féconder la réflexion de chacun par l'apport de celle des autres.

Il ne pouvait y avoir de meilleur sujet pour ce premier numéro, que le pape François. Il exerce une fonction qui nous concerne tous, où que nous nous trouvions, et son rapport à la théologie fait question tant il brise les

stéréotypes habituels et tout à la fois manifeste une cohérence étonnante dans ses gestes médiatiques et ses prises de position. D'où vient-il ? Quelle a été sa formation ? Où se trouvent les sources de son inspiration ? À quelles références se rattachent son action et sa pensée ? Peut-on « comprendre » le pape François ?

Bonne lecture.

Claire-Marie MONNET, op
Directrice de rédaction

LA THÉOLOGIE DU PAPE FRANÇOIS

Introduction

La théologie du pape François doit être appréhendée dans le contexte de cet événement ecclésial particulièrement signifiant de notre temps qu'est le Concile Vatican II (1962-1965) et de la réception de ses enseignements dans les cinquante années subséquentes, particulièrement au sein l'Église. François est le premier pape à n'avoir pas pris part à ce concile. De fait, sa formation au séminaire doit avoir eu tant de caractéristiques de la néo-scholastique que le concile a rejetée et son ministère ultérieur, en tant que jésuite et évêque en Argentine, l'a exposé aux tensions occasionnées par les bouleversements du concile.

La plupart des commentateurs s'accordent pour considérer que Jorge Bergoglio a été une figure décisive, particulièrement durant le temps où il fut provincial des Jésuites argentins, alors qu'il était peu favorable et même opposé à certains de ses confrères jésuites qui avaient embrassé la cause des pauvres dans les quartiers urbains. Durant son mandat de provincial, il fut perçu comme étant l'un de ces dirigeants de l'Église ayant soutenu la puissante dictature militaire argentine et fermé les yeux sur de nombreuses atrocités du régime. Un commentateur argentin de renom l'a d'ailleurs qualifié « d'acteur majeur » de la complicité honteuse entre l'Église et la junte. Revenant sur cette période, Bergoglio lui-même a parlé de « certaines erreurs », commises en partie en raison du fait qu'il fut plongé à un âge trop précoce dans la responsabilité de devoir diriger.

Cependant, il semble indubitable qu'ensuite il a vécu une conversion lors des deux années qu'il passa à Córdoba, alors qu'il n'était plus provincial. Il serait sans doute trop facile de suggérer que sa vision théologique fut chamboulée par cette expérience mais l'autoritaire Bergoglio semble être devenu une personne humble, empreinte de compassion suite à ce temps et plus tard, à Buenos Aires, parmi les bidonvilles de son diocèse. Au cours de ses dix-huit années comme évêque et archevêque, un prêtre a raconté qu'il a dû avoir personnellement parlé à la moitié au moins des personnes de sa paroisse de bidonville : « il arrivait simplement, flânait dans les ruelles,

discutait avec les gens du coin, partageant amicalement un thé avec eux ». La mesure de ce retournement peut se voir dans la demande, formulée au début de son pontificat, d'une aide de la part de Leonardo Boff, le théologien de la libération réduit au silence, pour la préparation d'une encyclique sur des questions environnementales.

Il est clair que toute réflexion sur la théologie du Pape François doit tenir compte de cette expérience personnelle de la grâce et de la conversion. Elle nous aide à comprendre sa réponse, alors qu'on lui demandait qui il était : « un pécheur qui a connu le pardon ». Elle souligne son humilité transparente face à la souffrance humaine, et plus encore, son courage à rester lui-même au sein d'un système ecclésiastique – le Vatican – qui n'est pourtant pas accoutumé à une telle transparence. Elle donne le sceau de l'authenticité à ces moments de grâce alors qu'après avoir été élu pape, il s'inclinait devant le monde pour recevoir sa bénédiction et à l'occasion du Jeudi Saint quand il lavait les pieds de détenus. Pour le monde dans son ensemble, au-delà de l'Église, c'est sa personne, plus encore que ses paroles qui exprime sa théologie. Et dans ce qui suit, il faudra constamment le garder à l'esprit : la théologie du Pape François n'est pas chose académique ; elle est le fruit d'une vie de grâce, c'est une théologie incarnée.

***In medio Ecclesiae* (au cœur de l'Église)**

Dans la liturgie latine célébrant les docteurs de l'Église, l'introït commence par les mots – *in medio ecclesiae* – nous rappelant que l'Église est le contexte social particulier du croyant. Jorge Bergoglio a appris, particulièrement de sa grand-mère italienne, à aimer l'Église. A sa façon, elle a semé en lui la graine du respect de la religion populaire, qu'il défendra comme un authentique chemin de foi et qui, sans doute, a ouvert pour lui une fenêtre alors qu'il était en compagnie des pauvres et des illettrés du *barrio*. Dans ces communautés de croyants, il était « au cœur de l'Église ».

Le Pape François et le Concile

Le Concile de Vatican II a été « un concile comme nul autre » (Cardinal Danneels) et a été fameusement décrit par Karl Rahner comme le grand moment ecclésial marquant la fin de l'Église constantinienne. Un tel événement marquant son époque ne pouvait se passer sans bouleversements ni résistances considérables. Quand Jean XXIII a appelé à ouvrir les portes et les fenêtres à une nouvelle relation avec le monde, il y en eut beaucoup – et il y a en encore – qui préféraient l'ancienne Église

« retranchée » qui, sous Pie IX, avait acquis un regard pessimiste sur le monde. En effet, de nombreux jeunes d'aujourd'hui ressentent de la colère envers la « génération conciliaire » pour la confusion qui a suivi le concile et rêvent d'un retour aux anciennes méthodes pour rétablir l'ordre ecclésial. La nouvelle ecclésiologie de *Lumen Gentium* et de *Gaudium et Spes*, vigoureusement débattue lors du concile, a par la suite été soigneusement « gérée » par Paul VI, le pape du concile, et ses successeurs Jean-Paul II et Benoît XVI. Beaucoup ont détecté, particulièrement depuis l'avènement de Jean-Paul II, un fléchissement de la direction du concile et une restauration du centralisme qui y avait été contesté.

C'est alors que Benoît XVI a démissionné et que François fut choisi. Si Vatican II a été le premier concile de l'Histoire à avoir une majorité de participants extra-européens, marquant ainsi le caractère mondial de l'Église catholique, l'élection d'un Argentin (le premier pape non-européen depuis treize siècles !) est un autre exemple de ce glissement d'une dominante européenne à une Église mondiale. Un frère jésuite, le très révérend cardinal Martini, peu de temps avant la démission de Benoît XVI, avait parlé de l'Église des abondantes Europe et Amérique comme d'une Église « fatiguée et dépassée ». « Comment se fait-il qu'elle ne se réveille pas ? Avons-nous peur ? Sommes-nous emplis de crainte au lieu de courage ? » demanda-t-il. Moins d'un an après la mort de Martini, le pape François nouvellement élu semblait prendre à bras le corps le défi de Martini, en alignant clairement sa direction à l'enseignement de Vatican II. « Le concile a été une belle œuvre de l'Esprit Saint », dit-il le 16 Avril 2013, « mais après cinquante ans, avons-nous accompli ce que le Saint-Esprit dans le concile nous a demandé de faire ? »

François et ses prédécesseurs

Certains ont comparé François et Jean XXIII et, en effet, tous deux présentent des similarités intéressantes. Le passé du pape Jean comme professeur d'histoire et comme diplomate, le ministère pastoral de François à Buenos Aires : chacun porte une expérience de l'Église qui transcende l'étroitesse des frontières culturelles. Les deux sont à la fois théologiquement conservateurs, pastoralement courageux et, apparemment, moins doctrinaires que Jean-Paul II et Benoît XVI. Le courage de Jean XXIII lorsqu'il convoque le concile rencontre la manière avec laquelle François cherche à réformer la curie, un objectif que même Jean-Paul II, le « démonteur » du communisme soviétique, n'a pas réussi à atteindre. Peut-être, plus significativement, Jean et François, sont-ils tous deux conduits par

un grand espoir pour l'humanité, espoir dans lequel se situe le ministère de l'Église. Paul VI, dans ses enseignements théologiques, était timide et précautionneux et, dans ses dernières années, accablé par l'anxiété, tandis que Jean-Paul II et Benoît XVI ont ressenti le besoin de façonner l'Église à l'image de leur orthodoxie théologique, étant souvent de ce fait brutalement intolérants à la différence. Le temps nous dira comment l'histoire de François Bergoglio se déploiera mais, à ce stade, le style de sa vie, l'esprit de sa première exhortation *Evangelii Gaudium* (par la suite, EG) et son impact transcendant toute frontière, rappelle inmanquablement les paroles mémorables de Jean XXIII à l'ouverture du concile :

Il arrive souvent que dans l'exercice quotidien de Notre ministère apostolique Nos oreilles soient offensées en apprenant ce que disent certains qui, bien qu'enflammés de zèle religieux, manquent de justesse de jugement et de pondération dans leur façon de voir les choses. Dans la situation actuelle de la société, ils ne voient que ruines et calamités; ils ont coutume de dire que notre époque a profondément empiré par rapport aux siècles passés; ils se conduisent comme si l'histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre [...]. Il Nous semble nécessaire de dire Notre complet désaccord avec ces prophètes de malheur, qui annoncent toujours des catastrophes, comme si le monde était près de sa fin. Dans le cours actuel des événements, alors que la société humaine semble à un tournant, il vaut mieux reconnaître les desseins mystérieux de la Providence divine qui, à travers la succession des temps et les travaux des hommes, la plupart du temps contre toute attente, atteignent leur fin et disposent tout avec sagesse pour le bien de l'Église, même les événements contraires. (*Gaudet Mater Ecclesia*)

Je crois que la théologie du pape François ne peut être comprise que dans le cadre de ce nouvel ordre des relations humaines, celui d'une anthropologie chrétienne qui imprègne toute sa pensée et perçoit son comportement.

L'anthropologie de François

La solidarité avec les pauvres expérimentée par Jorge Bergoglio dans les paroisses des bidonvilles de Buenos Aires a eu un effet profond sur l'ensemble de sa façon de penser, ainsi qu'il ressort de ses nombreuses déclarations et, en particulier, de son exhortation *Evangelii Gaudium*. De tous points-de-vue, sa conversion pastorale prodigua à l'intransigent provincial jésuite ce que Paul VI a fréquemment appelé un *novus habitus mentis*, « un nouvel état d'esprit », notion reprise par François (cf. EG 188). Son style de vie humble au Vatican, son appel constant à la pauvreté de

l'Église, sa colère non dissimulée à l'encontre de l'opulence cléricale et sa considération de la présence d'autrui indépendamment de son statut : tout cela montre clairement que l'option évangélique pour les pauvres est au cœur de sa foi. Sa théologie et, en particulier, son ecclésiologie sont ancrées dans sa hantise de la solidarité avec les pauvres et ceux qui souffrent. En cela, il incarne l'anthropologie du concile, qui proclame inoubliablement :

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassemblés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous (GS 1).

Ce premier paragraphe de *Gaudium et Spes* pourrait servir de résumé à la spiritualité du pape François.

L'esprit de Vatican II

Le Concile Vatican II est le premier concile à élaborer une anthropologie détaillée, notamment dans sa constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne (*Gaudium et Spes*, par la suite GS) et le décret sur la liberté religieuse (*Dignitatis Humanae*, ci-après DH). Pour une Église dont la foi est incarnée, cette sensibilité tardive à l'anthropologique peut sembler étrange, il ne fait cependant aucun doute qu'elle a été stimulée par l'ouverture nouvelle de l'Église aux modes séculiers, parmi lesquels, non des moindres, les idées des philosophes existentialistes tels que Buber, Marcel ou Levinas. Une des dispositions de l'*aggiornamento* voulu du concile est que l'Église se trouverait enrichie et éclairée par le dialogue avec ces penseurs-ci et d'autres, de différentes religions et traditions. Les écrits de Jean-Paul II se sont révélés cruciaux dans l'éveil de l'intérêt pour cet aspect de l'enseignement du concile, en particulier sa théologie du corps telle qu'énoncée dans son ouvrage *Homme et femme Il les créa*¹.

L'anthropologie ouverte de François

François n'a pas élaboré une anthropologie explicite à la manière de Jean-Paul II. C'est plutôt quelque chose qui apparaît comme un fil de chaîne tissé entre ses paroles, leur donnant sens et cohérence. Il ne s'agit pas tant d'un système conceptualisant l'interdépendance humaine, donnant un sens à la théologie en tant qu'expérience de « l'autre » en ce qu'il est la référence

¹ JEAN PAUL II, *Homme et femme Il les créa – une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2004.

constante de tout comportement chrétien. « Je ne me lasserai jamais de répéter ces paroles de Benoît XVI qui nous conduisent au cœur de l'Évangile : « À l'origine du fait d'être chrétien il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (EG 7). Dans les quartiers de Buenos Aires et dans sa prière quotidienne avant l'aube, François a rencontré « l'autre », et son monde constitué d'ordre administratif et de certitude théologique a dès lors volé en éclats. Loin d'être un événement de son passé, il voit cette « ouverture » comme une attitude quotidienne et un impératif universel : « J'invite chaque chrétien, en quelque lieu et situation où il se trouve, à renouveler aujourd'hui même sa rencontre personnelle avec Jésus Christ ou, au moins, à prendre la décision de se laisser rencontrer par lui, de le chercher chaque jour sans cesse. Il n'y a pas de motif pour lequel quelqu'un puisse penser que cette invitation n'est pas pour lui, parce que personne n'est exclus de la joie que nous apporte le Seigneur » (EG 3). Cette *attention ouverte* est la marque de l'anthropologie de François et, comme nous le verrons, elle façonne sa pensée sur l'Église et, en fait, toute sa théologie. Pour lui, la théologie est inséparable de cette spiritualité ; tout système conceptuel de théologie lui est subséquent et en dépend.

Foi en l'humain

Le décret conciliaire *Dignitatis Humanae*, alors qu'il porte principalement sur les aspects politiques et sociaux de la liberté religieuse, affirme très clairement la dignité de chaque personne humaine : « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir » (DH 1). Un commentateur a remarqué avec ironie qu'il aura fallu bien du temps pour que l'Église croie enfin en l'homme, que la révélation attribue pourtant à Dieu et qui se manifeste uniquement dans l'Incarnation². Jésus croyait dans l'humain, au point de mourir pour nous, et cette croyance en l'humanité est une des caractéristiques dominantes du pape François. Il est particulièrement sensible au rôle de la conscience, ce lieu sacré où chacun assume la responsabilité de sa destinée éternelle, et il reste consistant lorsqu'il appelle

² Ladislav ORSY, « The Divine Dignity of Human Persons in *Dignitatis humanae* », *Theological Studies* 75/1 (2014), p. 8-22.

les pasteurs à être compréhensifs et miséricordieux en discernant la moralité de cas individuels. Il nous rappelle que « miséricorde » signifie avoir un cœur pour les pauvres, qu'il s'agisse de pauvreté matérielle ou spirituelle, et il parle de « processus de déshumanisation » qui excluent et négligent les plus vulnérables (EG 51-75).

Un sens apocalyptique

S'il y a un sens de la destinée dans les paroles de François (cf. EG 52) qui a induit une certaine urgence à ses actions depuis qu'il est devenu pape, il remonte à cette anthropologie de l'ouverture – à l'attention vulnérable pour autrui, au « cœur missionnaire » qui « jamais ne se ferme, jamais ne se replie sur ses propres sécurités, jamais n'opte pour la rigidité auto-défensive. Il sait que lui-même doit croître dans la compréhension de l'Évangile et dans le discernement des sentiers de l'Esprit, et alors, il ne renonce pas au bien possible, même s'il court le risque de se salir avec la boue de la route » (EG 45). Il y a ici une corrélation claire au sens dynamique de la révélation divine que l'on trouve dans la Constitution conciliaire *Dei Verbum*, dont Joseph Ratzinger a déclaré peu après le concile : « [la révélation divine est] un dialogue authentique qui concerne l'homme dans sa totalité, non seulement stimulant sa raison, mais, comme dialogue, s'adressant à lui en tant que partenaire, lui révélant sa véritable nature pour la première fois³ ». Cette attention constante à l'autre dans la pensée de François a des implications pour sa théologie : une certaine circonspection face aux systèmes (y compris théologique et ecclésiastique) qui tendent vers la totalité, se fermant à la « nouveauté » de chaque rencontre. Ceux-ci peuvent être simplement des « apparences soigneusement cultivées » qui nous isolent de l'immédiateté de « l'autre ». Au contraire, il dit : « Il est nécessaire d'aider à reconnaître que l'unique voie consiste dans le fait d'apprendre à rencontrer les autres en adoptant le comportement juste, en les appréciant et en les acceptant comme des compagnons de route, sans résistances intérieures » (EG 91).

Il y a, dans cette ouverture dynamique, un certain sens apocalyptique de *l'irruption de l'autre*. En tant qu'individus et en tant que communauté, nous sommes amenés au seuil du mystère de *Dieu-avec-nous*, en particulier dans toutes les situations de besoin humain. En langage mystique, c'est l'abîme, le Dieu éperdu de Sophonie dansant frénétiquement (EG 4), l'autre

³ Joseph RATZINGER, « Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Origin and Background » in Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5 volumes (New York: Herder and Herder, 1967-1969), Vol. III, p. 155-198, ici p. 172.

imprévisible qui refuse de se laisser apprivoiser par notre théologie ou nos rituels (cf. EG 22), l'Unique qui est au centre de toute vie et la source de toute réalité dont la nouveauté se déploie ; « Jésus Christ peut aussi rompre les schémas ennuyeux dans lesquels nous prétendons l'enfermer [...] La véritable nouveauté est celle que Dieu lui-même veut produire de façon mystérieuse, celle qu'il inspire, celle qu'il provoque, celle qu'il oriente et accompagne de mille manières » (EG 11,12).

Un *humanisme* chrétien authentique qui est en mesure de « courir le risque de la rencontre avec le visage de l'autre » (EG 88), humble devant l'émerveillement de chaque personne, chaque situation, est au cœur de l'esprit d'évangélisation de François. Et c'est seulement à la lumière de cette évangélisation que, selon lui, l'Église a un sens (cf. EG 179).

La théologie de l'Église de François

Ecclesia semper reformanda

Dès le début de son pontificat, le pape François a été perçu soucieux de la réforme de l'Église et, en effet, il est éloquent lorsqu'il évoque le sujet :

Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures. [...] Plus que la peur de se tromper j'espère que nous anime la peur de nous renfermer dans les structures qui nous donnent une fausse protection, dans les normes qui nous transforment en juges implacables, dans les habitudes où nous nous sentons tranquilles, alors que, dehors, il y a une multitude affamée... (EG 49).

Et tandis que des réformes structurelles sont urgemment nécessaires, c'est en plein accord avec son approche anthropologique que la conversion est ce que François voit de plus fondamental – la conversion du cœur, celle sur laquelle les réformes structurelles peuvent se construire : « Le Concile Vatican II a présenté la conversion ecclésiale comme l'ouverture à une réforme permanente de soi par fidélité à Jésus-Christ » (EG 26). La dynamique de cette conversion est définie par « l'autre », en particulier à travers une solidarité avec les pauvres et les exclus. Sans cette solidarité toute réforme est ultimement futile : « Un changement des structures qui ne génère pas de nouvelles convictions et attitudes fera que ces mêmes structures tôt ou tard deviendront corrompues, pesantes et inefficaces » (EG 189).

La collégialité et la curie

François lie la conversion de la papauté et de la curie à la nécessité de recouvrer la vision conciliaire de la collégialité, la communion des Églises locales – dont chacune réalise l'*Ecclesia Dei* – les uns avec les autres et avec l'évêque de Rome. Dès le début de son exhortation, et même dès son discours d'ouverture alors qu'il s'appelait lui-même « évêque de Rome », le pape François signale son intention de revoir cet enseignement clé de *Lumen Gentium* qui avait été sous-estimé depuis l'intervention de Paul VI à la quatrième session du concile en 1965. Il est clairement mécontent du centralisme qui s'est développé dans l'Église depuis Vatican I et du ton absolutiste qui a marqué certaines déclarations ecclésiales depuis lors.

Je ne crois pas non plus qu'on doive attendre du magistère papal une parole définitive ou complète sur toutes les questions qui concernent l'Église et le monde. Il n'est pas opportun que le Pape remplace les Évêchés locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une « décentralisation » salutaire (EG 16).

Se référant à l'appel à l'aide de Jean-Paul II pour l'exercice de ses fonctions, François affirme clairement que « peu de progrès » ont été réalisés. De même, en ce qui concerne le désir du concile de promouvoir les églises locales, il dit :

ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique. Une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire (EG 32).

Comment ce sens renouvelé de la collégialité se traduit dans la réalité apparaîtra avec le temps et, en particulier, dans la façon dont le synode sur la famille travaillera plus tard cette année. Sans doute, le pape sera-t-il influencé par le système « synodal » qui existe dans l'Église orthodoxe (cf. EG 246).

« Une caravane solidaire »

Partant du texte d'*Evangelii Gaudium*, il est possible d'élaborer une ecclésiologie très précise mais ceci sortirait du cadre du présent exposé. Peut-être la remarque formulée au début de son pontificat peut-elle servir de pointeur vers sa réflexion sur l'Église, là où il met en garde contre le devenir « auto-référentiel » et contre « un dépassement par la mondanité spirituelle, dissimulée sous des pratiques religieuses, avec des réunions

infécondes ou des discours vides » (EG 207). L'Église doit s'envisager comme part du pèlerinage humain, comme une « caravane de solidaire » (EG 87), dans laquelle la confiance et la « "mystique" du vivre ensemble » remplacent « les comportements défensifs que le monde actuel nous impose » (EG 88).

Nous devons toujours nous rappeler que nous sommes pèlerins, et que nous pèlerinons ensemble. Pour cela il faut confier son cœur au compagnon de route sans méfiance et viser avant tout ce que nous cherchons : la paix dans le visage de l'unique Dieu. Se confier à l'autre est quelque chose d'artisanal ; la paix est artisanale. (EG 244).

En conclusion, nous pouvons dire que le pape Francis appelle à la conversion et au désir d'être évangélisé et, par ce biais, élabore une théologie établie sur l'Évangile. Venant de « loin », il apporte une vision et un langage nouveaux à l'Église, l'informant depuis la marge – une méthode qui remonte sûrement à son fondateur.

Joseph KAVANAGH, op
Dublin (Irlande)

SAINT THOMAS D'AQUIN DANS *EVANGELII GAUDIUM* DU PAPE FRANÇOIS⁴

Thomas d'Aquin est un des grands maîtres de la foi chrétienne. Ce constat ne l'enferme pas dans le cercle exclusif des disciples de Jésus de Nazareth. Au contraire, sa pensée féconde fait de lui un auteur de référence aussi bien pour la philosophie de tous les temps que pour la théologie universelle.

Les spécialistes de l'œuvre de l'Aquinate se pose très souvent la question de l'actualité de sa pensée. Cette question, par delà toute autre considération, permet de souligner quelque chose qui doit être correctement compris. Tout auteur est situé. Il ne peut pas en être autrement. À l'historicité de la condition humaine correspond, entre autres, la contextualité des notions, raisonnements et réflexions que chaque auteur, à chaque époque, emploie pour expliquer le monde qu'il a devant soi⁵. Par conséquent, la pensée d'un auteur porte la trace du monde auquel il appartient. La réflexion répond aux défis rencontrés à chaque moment et fait usage du matériau qu'elle a à sa disposition.

Saint Thomas est un homme du Moyen Âge. Il est situé dans une époque très concrète de l'histoire. Sa vision du monde répond aux défis traversés la culture de son temps. Avec ses traits caractéristiques, l'introduction de l'aristotélisme dans le monde occidental, par le biais des auteurs arabes, déclencha une crise philosophico-théologique de dimensions importantes, à la résolution de laquelle notre auteur a consacré une bonne partie du meilleur de ses forces. La synthèse théologique élaborée par Thomas d'Aquin à partir de la lecture chrétienne d'Aristote est probablement l'une

⁴ Cet article reprend la conférence prononcée par l'auteur dans le cadre de la célébration de la fête de saint Thomas de 2014 au département de pastorale universitaire de la commission de l'enseignement de l'archidiocèse de Valencia (Espagne).

⁵ C'est pourquoi la raison théologique est une raison située. Cf. J.-P. GABUS, *Critique du discours théologique*, Neuchâtel-Paris, 1977, p. 13-24.

de ses contributions les plus grandes au savoir universel⁶. Notre auteur sut tirer parti de l'occasion qui se présentait.

Comme on peut le comprendre, un tel dialogue entre la foi et la raison portait la marque de l'atmosphère dans laquelle il a eu lieu : la manière de poser les questions, les clefs d'interprétation de la réalité, le langage, les méthodes... C'est pourquoi, de nos jours, quand on s'approche de l'œuvre du Docteur angélique, on perçoit un revêtement conceptuel et une technique de réflexion auquel on n'est pas habitué. Thomas appartient à un horizon culturel qui n'est pas le nôtre. C'est alors, bien sûr, que la question de son actualité devient pertinente. La contribution thomiste a-t-elle quelque chose à voir avec les problèmes auxquels nous sommes confrontés en plein XXI^e siècle ? Bref, la pensée de saint Thomas est-elle encore valable ?

C'est cette question que m'ont posée les responsables de la pastorale universitaire de la commission d'enseignement de l'archidiocèse de Valencia, dans le cadre de la célébration de la fête de saint Thomas de 2014. Pour répondre sérieusement à cette question, et étant donnée son ampleur, j'ai cru bon de bien délimiter le terrain. Et pour ce faire, j'ai décidé de recourir à la récente exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium* [EG] du pape François⁷. Jorge Bergoglio y fait à plusieurs reprises appel à la doctrine du Docteur angélique pour inviter les fidèles chrétiens à « une nouvelle étape évangélisatrice [...] et indiquer des voies pour la marche de l'Église dans les prochaines années⁸ ». Je pense que nous pouvons ainsi être sûrs de nous approcher de l'actualité de la pensée de notre saint. C'est par ce biais que nous aborderons cette intervention.

Voici maintenant l'itinéraire concret que nous suivrons : 1) les statistiques de la présence de saint Thomas dans EG ; 2) les thèmes de l'exhortation où la pensée de saint Thomas montre son influence et 3) l'évaluation de l'actualité de saint Thomas à la lumière de EG.

⁶ Nous ne voulons pas dire pour autant que Thomas suit aveuglément Aristote, dont il se sépare aussi à de nombreuses occasions en le critiquant. L'idée que nous voulons souligner, c'est la capacité de notre saint à offrir une lecture théologique qui dialogue avec ampleur et clarté avec l'œuvre aristotélicienne (cf. G. CELADA, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanque 1999, p. 180-192).

⁷ *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013) est le fruit de la XIII^e assemblée générale ordinaire du synode des évêques (7-28 octobre 2012), dont le thème était : « la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi ». Le synode a remis au pape Benoît XVI 58 propositions. François s'est inspiré de 28 d'entre elles.

⁸ EG n. 1.

1. Les statistiques de la présence de saint Thomas dans EG

Les chiffres ont quelque chose de magique. Une magie qui trouve toujours sa source dans des faits objectifs et fiables. C'est pourquoi il peut être intéressant de consulter les données qui concernent la présence de Thomas d'Aquin dans EG. Surtout si c'est pour la comparer, par exemple, avec la présence du Docteur angélique dans le texte de la première encyclique du pape François, *Lumen Fidei*. Dans ce document, les renvois à notre saint sont minimes (2)⁹, en comparaison des renvois à l'auteur cité en priorité, saint Augustin (11). Dans EG, les chiffres ont complètement changés. Saint Thomas est l'auteur le plus cité (18), juste après les renvois au magistère des papes précédents l'actuel, Jean Paul II (50), Paul VI (25) et Benoît XVI (24) et au Concile Vatican II (20). Saint Augustin n'est désormais cité que quatre fois. Ce changement, ainsi que d'autres données convergentes, correspond bien sûr, à un fait impartial et évident : l'auteur principal de *Lumen Fidei* n'est pas le pape François, mais Benoît XVI, comme il ne reconnaît d'ailleurs au début de l'encyclique (n. 7). Ce changement, dès lors, suggère un jugement qui, pour prématuré qu'il soit, devra être confirmé par la suite : le pape Bergoglio semble posséder une confiance plus grande que son prédécesseur dans la valeur traditionnelle et actuelle de l'œuvre de Thomas d'Aquin.

Si nous nous intéressons aux *statistiques générales* de la présence de saint Thomas dans EG, voici les résultats que nous recueillons :

a. *Dans le texte, il y a 18 références à la pensée de Thomas d'Aquin tirées de deux de ses œuvres : la Somme de théologie (17)¹⁰ et la Somme contre les Gentils (1).*

Voici les 17 références à la ST :

I, q. 37, a. 1, ad 3 (n. 117, note 93) ; I, q. 39, a. 8, cons. 2 (n. 117, note 93) ; I, q. 47, a. 1 (n. 40, note 44) ; I, q. 47, a. 2, ad 1 (n. 40, note 44) ; I, q. 47, a. 3 (n. 40, note 44) ; I-II, q. 26, a. 3 (n. 199, note 168) ; I-II, q. 65, a. 3, ad 2 (n. 171, note 133) ; I-II, q. 66, a. 4-6 (n. 37, note 39) ; I-II, q. 107, a. 4 (x2) (n. 43, notes 47 et 48) ; I-II, q. 108, a. 1 (n. 37, note 40) ; I-II, q. 110, a. 1 (n. 199, note 167) ; II-II, q. 2, a. 2 (n. 124, note 105) ; II-II, q. 27, a. 2 (n. 199, note 166) ; II-II, q. 30,

⁹ *Lumen Fidei* n. 35 (*Somme de théologie* [ST] I, q. 55, a. 2, ad 1) et n. 36 (I, q. 1).

¹⁰ Une des citations de la *Somme* est reproduite deux fois : dans le texte, elle apparaît en français (171) et dans la note 133 du même paragraphe, elle est reproduite en latin. Si nous comptons ces deux occurrences séparément, nous obtenons alors 19 renvois à l'œuvre de l'Aquinate.

a. 4 (n. 37, note 41) ; II-II, q. 30, a. 4, ad 1 (n. 37, note 41) ; II-II, q. 188, a. 6 (n. 150, note 117)¹¹.

La question la plus citée par le pape (x3) est I, q. 47, qui concerne *La diversification des choses en général*, à l'intérieur du traité de la Création¹².

Les articles les plus cités, chacun plusieurs fois et tous les deux dans la II, sont : 1) « La Loi nouvelle est-elle plus lourde que la Loi ancienne ? » (I-II, q. 107, a. 4) et 2) « La miséricorde est-elle la plus grande des vertus ? » (II-II, q. 30, a. 4).

Voici la référence à la *Somme contre les Gentils* dans EG : I, VII (n. 242, note 191).

b. Si nous nous intéressons à *l'articulation en chapitres de EG*, les renvois à saint Thomas sont ainsi répartis : chapitre I (x9) ; chapitre III (x5) et chapitre IV (x4). Par conséquent, est davantage dans l'exhortation quand le pape parle de *La Transformation missionnaire de l'Église* (n. 9) ; puis quand il réfléchit sur *L'Annonce de l'Évangile* (x5), et enfin, quand il considère *La dimension sociale de l'Évangélisation* (x4).

Passons à la disposition interne de chaque chapitre : dans le chapitre I, les renvois à saint Thomas se trouvent aux sections 3 et 4. La section 3 s'intitule : *À partir du cœur de l'Évangile* et la section 4 : *La mission qui s'incarne dans les limites humaines*. Dans la première de ces deux sections, un seul numéro (n. 37), le plus thomiste de EG, contient 4 références à saint Thomas ; les cinq autres se répartissent entre deux numéros de la section 4 : le n. 40 (x3) et le n. 43 (x2).

Au chapitre III, les renvois à saint Thomas se répartissent comme suit : dans la première section (*Tout le peuple de Dieu annonce l'Évangile*), au n. 199 (3 renvois) ; et dans la section 4 (*Le dialogue social*), au n. 242 (x1).

c. Pour rester dans les statistiques, il faut souligner que *le pape nomme explicitement saint Thomas* à trois reprises dans le texte de l'exhortation¹³ et *cite littéralement sa pensée* en 13 occasions (10 dans le texte¹⁴ et 3 dans les notes¹⁵).

¹¹ Soit 5 de ST I, 7 de I-II et 5 de II-II.

¹² Si nous nous intéressons aux traités théologiques de la ST cités dans le document, nous obtenons les chiffres suivant : traité de la Loi ancienne et la Loi nouvelle (x3) ; traité de la Charité (x3) ; traité de la Création (x3) ; traité des Vertus en général (x2) ; traité de la Trinité (x2) ; traité des Passions (x1) ; traité de la Grâce (x1) ; traité de la Foi (x1) ; traité des États de vie chrétienne (x1).

¹³ N. 37, 43 et 171.

¹⁴ N. 37, 43, 117, 171, 199 et 242.

¹⁵ Notes 41, 44 et 133, même texte que celui qui est cité dans le texte principal au n. 171, mais en latin.

2. Les thèmes de l'exhortation où la pensée de saint Thomas montre sa validité

L'approche statistique de la section précédente a préparé le terrain pour que nous puissions maintenant considérer plus longuement quelles sont les questions concrètes posées par le pape François dans l'exhortation qui ont été illustrées par le magistère du Docteur angélique. Cette deuxième étape de notre discours nous permettra de percevoir de plus près la valeur de sa pensée dans le contexte d'un thème aussi actuel que celui de la nouvelle étape évangélisatrice dans la vie de l'Église.

À cette fin, nous pouvons nous pencher sur les contextes thématiques où le pape fait appel à saint Thomas d'Aquin. Ces contextes sont indiqués par les chapitres et par les sections qui les composent.

a. *Le premier chapitre s'intitule : La transmission missionnaire de l'Église.* L'Aquinat y est cité dans deux sections très significatives : la troisième : *Depuis le cœur de l'Évangile* et la quatrième : *La mission qui s'incarne dans les limites humaines.*

EG n. 37 est explicite quand il s'agit de déterminer le cœur de l'Évangile, il est d'ailleurs complètement fondé sur le maître d'Aquin. Son enseignement est abordé à partir du chemin ouvert par les numéros précédents. C'est pourquoi il faut tenir compte du fait que, dans cette étape de l'exhortation (n. 36), le fil conducteur de l'argumentation du pape est l'affirmation qu'il existe « une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne¹⁶ ». Selon le Concile Vatican II, donc, si toutes les vérités de la foi procèdent bien d'une même source et doivent être crues, certaines sont plus importantes que d'autres, parce qu'il existe un centre ou un cœur dans l'Évangile, à partir duquel elles s'ordonnent. A la lumière de cette affirmation, le pape revendique l'équilibre et l'équanimité dans l'annonce évangélique ; un équilibre et une équanimité qui se manifesteront, entre autres, dans la fréquence avec laquelle sont mentionnés tel ou tel thème et dans les accents qui prédominent dans la prédication de l'Église (EG 38).

Plus concrètement, le numéro 37 illustre la vision ordonnée des vertus chrétiennes dans le champ de la morale, pour préparer le terrain à son application cohérente à la prédication missionnaire. Le terrain, nous le savons, a déjà été déblayé au numéro précédent, quand le pape exposait

¹⁶ Concile Vatican II, *Unitatis redintegratio*, n. 11.

l'idée de la hiérarchie des vérités, idée qui, comme il le précise, « vaut autant pour les dogmes de foi que pour l'ensemble des enseignements de l'Église, y compris l'enseignement moral » (EG 36). Le Docteur angélique est, précisément sur ce sujet, le point d'appui qui permet au pape Bergoglio d'appliquer ce principe à l'enseignement moral. Il dit : « Saint Thomas d'Aquin enseignait que même dans le message moral de l'Église il y a une *hiérarchie*, dans les vertus et dans les actes qui en procèdent » (EG 37) et cite ST I-II, q. 66, où l'Aquinat se demande : « si la vertu peut être plus grande ou plus petite » (a. 1) ; « si toutes les vertus qui existent en même temps dans le même sujet sont égales » (a. 2) ; « si les vertus morales sont supérieures aux vertus intellectuelles » (a. 3) ; « si la justice est la principale des vertus morales » (a. 4) ; « si la sagesse est la plus grande des vertus intellectuelles » (a. 5) et « si la charité est la plus grande des vertus théologiques » (a. 6). Notre auteur donne à chacune de ces questions une réponse pondérée, avec méthode et par un raisonnement rigoureux, décrivant une gradualité, un ordre réciproque et distinct entre les vertus.

Pourtant, à bien lire le texte de EG, ce qui intéresse le pape dans l'œuvre de saint Thomas, ce n'est pas le formalisme des distinctions qui ordonnent les vertus. En réalité, ce qu'il cherche, une fois établie la possibilité d'une telle hiérarchie, c'est à indiquer le noyau de l'ordre moral chrétien. Et pour cela, à la suite de saint Paul, qui délimite ce centre dans la phrase : « ce qui compte, c'est la foi opérant par la charité » (Ga 5, 6), le pape Bergoglio se coule dans la pensée du Docteur angélique qui, avec cohérence, soutient que « la principalité de la loi nouvelle est la grâce de l'Esprit saint, qui se manifeste dans la foi qui opère par la charité » (I-II, q. 108, a. 1). Et bien sûr, une fois dévoilé le cœur de la loi morale, le discours, en toute logique, en vient à rechercher et considérer quelle est la plus grande des vertus en jeu dans l'agir en relation avec les autres. C'est ce que fait François dans l'exhortation, reprenant notre saint, lorsqu'il indique que la plus grande des vertus est la miséricorde, et qu'il précise que cette vertu, de par sa primauté, est la vertu spécifique du supérieur et que, de ce fait, elle convient particulièrement à Dieu. Pour citer saint Thomas : « En elle-même, la miséricorde est la plus grande des vertus, car il lui appartient de donner aux autres, et, qui plus est, de soulager leur indigence : ce qui est éminemment le fait d'un être supérieur. Ainsi, se montrer miséricordieux est-il regardé comme le propre de Dieu, et c'est par là surtout que se manifeste sa toute-puissance » (II-II, q. 30, a. 4).

Une fois démontrée l'existence d'un centre de l'enseignement et de l'agir moral, les conséquences apostoliques apparaissent d'elles-mêmes. Le pape les tire dans les numéros suivants : le missionnaire-prédicateur, selon un principe de proportionnalité, devra insister davantage dans son enseignement sur ce qui est plus proche du centre moral que sur ce qui s'en éloigne (n. 38). Ce qui est, bien sûr, à comprendre et à gérer correctement, et, par conséquent, sans présenter le message d'une manière unilatérale et intéressée. C'est que, finalement, l'ordre et la hiérarchie au sein de la vérité chrétienne sont la preuve de son harmonie et de son intégrité. Le pape Bergoglio déclare : « Quand la prédication est fidèle à l'Évangile, la centralité de certaines vérités se manifeste clairement [...] L'Évangile invite avant tout à répondre au Dieu qui nous aime et qui nous sauve, le reconnaissant dans les autres et sortant de nous-mêmes pour chercher le bien de tous. [...] Toutes les vertus sont au service de cette réponse d'amour » (EG 39).

Le n. 40 nous introduit dans une nouvelle section, la quatrième. Il s'agit maintenant d'expliquer comment l'universalité et ma grandeur de la mission chrétienne s'actualisent dans les limites d'une compréhension humaine liée au temps, à l'espace, à la culture et à la finitude. Ces limites expliquent, entre autres, la pluralité des courants de pensée philosophiques, théologiques et pastoraux qui accompagnent l'aventure missionnaire de l'Église dans l'histoire. À cette pluralité, est-il indiqué, contribue le travail des exégètes, des théologiens et des érudits d'autres sciences. Face à elle, c'est ce qu'il faut comprendre implicitement dans la déclaration du texte, il faut prendre position, puisque cette variété peut être jugée comme une richesse ou comme un écueil. Le pape le voit bien et soutient que la pluralité est, en réalité, une opportunité : « cette variété aide à manifester et à mieux développer les divers aspects de la richesse inépuisable de l'Évangile » (EG 40), bien conscient que « à ceux qui rêvent d'une doctrine monolithique défendue par tous sans nuances, cela peut sembler une dispersion imparfaite » (EG 40).

Il est curieux que le point d'appui thomiste employé par l'exhortation dans ce contexte soit tiré de la théologie de la création. En effet, à la note 44, le pape pénètre dans ST I, q. 47, a. 1-3. Ces articles concernent *La diversification des choses en général*, et les aspects que le docteur commun y considère sont : « La multiplicité et la diversité des choses vient-elle de Dieu ? » (a. 1) ; « L'inégalité entre les choses vient-elle de Dieu ? » (a. 2) ; « Y a-t-il un seul monde ? » (a. 3). Or dans son exposé, le Pontife établit une analogie entre ce qui a lieu pour les différents aspects de l'unique Évangile,

reflétés par les différentes théologies, et l'explication que donne saint Thomas de la diversification des créatures. Le saint soutient que cette diversification répond à la volonté du créateur, qui a voulu que ce qui manquait à telle créature pour représenter la bonté divine fût suppléé par d'autres, dans la mesure où la bonté de Dieu ne peut pas être représentée convenablement par une seule créature. Comme on peut le voir, l'argument gnoséologique du pape, développé dans le texte, correspond au raisonnement ontologique de saint Thomas, cité dans la note. Le pape Bergoglio perçoit et accepte cette correspondance entre l'être et le connaître et affirme donc que « nous avons besoin de saisir la variété des choses dans leurs multiples relations » (EG 40, note 44). À partir de là, la conclusion qui clôt son argumentation est irréfutable : « Pour des raisons analogues, nous avons besoin de nous écouter les uns les autres et de nous compléter dans notre réception partielle de la réalité et de l'Évangile » (*ibidem*).

Mais les limites humaines à la saisie, la compréhension et l'expression de l'unique Évangile, possèdent parfois une part obscure et, par conséquent, au lieu d'ajouter, elles peuvent soustraire. Le pape reconnaît ce cas de figure et ne le laisse pas de côté. Il l'aborde au n. 43. Le Pontife y parle d'un nécessaire discernement ecclésial qui, en vue de la mission, permet, d'une part, de reconnaître certains usages qui ne sont pas liés au cœur de l'Évangile, qui sont, de nos jours, difficiles à comprendre et, d'autre part, de détecter des normes ecclésiales, efficaces à d'autres époques, mais qui n'ont plus la même force éducative. Dans l'un et l'autre cas, le conseil du pape est sans nuances : « N'ayons pas peur de les revoir » (EG 43). Pour appuyer cette prise de position, il nous propose la lumière de saint Thomas (I-II, q. 107, a. 4) qui, de nouveau, se révèle maître de la distinction entre l'essentiel et l'accessoire. Concrètement, le pape rappelle que notre saint disait que « les préceptes donnés par le Christ et par les Apôtres au Peuple de Dieu *sont très peu nombreux* » et que, de ce fait, les préceptes ajoutés par l'Église postérieurement doivent être exigés « avec modération pour ne pas alourdir la vie aux fidèles » et transformer notre religion en un esclavage, quand « la miséricorde de Dieu a voulu qu'elle fût libre ».

b. *Le troisième chapitre* de EG nous fait passer au contexte thématique de *L'Annonce de l'Évangile*. Saint Thomas y est présent en trois sections : la première : *Tout le peuple de Dieu annonce l'Évangile* ; la troisième : *La*

préparation de la prédication et la quatrième : Une évangélisation pour l'approfondissement du kérygme.

Dans la première de ces sections, qui parle de l'implication de toute l'Église dans la mission, le pape recourt à l'enseignement de Thomas d'Aquin à propos d'un thème qui nous est déjà familier, l'unité et la diversité ; mais désormais, à propos de l'Église. Pour interpréter la logique du discours de EG, on pourrait dire que l'effort missionnaire de toute l'Église a un lien naturel avec son universalité (catholicité). Dans ce cadre, le pape explique que l'Église est une mais que, en se rendant présente au travers de l'évangélisation entre différents contextes culturels, elle acquiert des visages distincts (n. 115-118). Cette variété, précise-t-il, ne contredit ni ne menace l'être ecclésial mais, au contraire, renforce son fondement communionnel, reflet de l'être même du Dieu trinitaire. Précisément, ce point atteint, l'Aquinate vient à l'aide de l'enseignement du pape, en expliquant le rôle de l'Esprit au sein de la communion trinitaire et ecclésiale. De fait, nous rappelle-t-il, l'Esprit saint est le constructeur de la communion et de l'harmonie dans l'Église, parce qu'il est « l'harmonie et le lien d'amour entre le Père et le Fils ». Les citations de la ST auxquelles le pape renvoie renforce cette compréhension du rôle de l'Esprit, aussi bien à l'intérieur de la Trinité que dans l'histoire du salut (EG 117).

Encore au sein de cette première section, le n. 124 contient une référence à l'Aquinate. Cette fois en rapport avec la religiosité ou piété populaire. Le pape, suivant le Document de la cinquième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes (*Aparecida*), donne une évaluation très positive de la piété ou mystique populaire (« il s'agit d'une véritable 'spiritualité incarnée dans la culture des simples' »). En présentant les traits caractéristiques de cette spiritualité, le pape souligne deux aspects : a) elle saisit et exprime les contenus spirituels « plus par voie symbolique que par l'usage de la raison instrumentale » ; b) « dans l'acte de foi, elle accentue davantage le *credere in Deum* que le *credere Deum*. Précisément, le langage employé pour présenter ce deuxième trait de la religiosité populaire nous renvoie à la théologie de la foi de saint Thomas. Par le biais de cette terminologie thomiste, dont la tradition attribue l'origine à saint Augustin, François veut souligner que dans l'acte de foi de la spiritualité populaire, la dimension d'attrait du Bien parfait, qui est Dieu en tant qu'objet final de la foi (*credere in Deum*), l'emporte sur la considération de Dieu comme objet matériel (vérité) de la foi (*credere Deum*). Pour le dire autrement, la piété populaire, plutôt que de montrer une adhésion à la

vérité de la foi chrétienne, adhère au mouvement véridique et sincère qui conduit au Dieu chrétien, une dynamique où ce Dieu est lui-même déjà présent.

Au n. 150, à l'intérieur de la troisième section du troisième chapitre (*La préparation de la prédication*), nous trouvons une nouvelle allusion à saint Thomas. Cette fois, le motif en est la cohérence dont doit témoigner le prédicateur de l'Évangile. Le pape écrit : « Quiconque veut prêcher, doit d'abord être disposé à être touché par la Parole et à la faire devenir chair dans son existence concrète ». Celui qui se comporte avec cette loyauté découvrira, ajoute le Pontife, que « la prédication consiste dans cette activité si intense et féconde qui est de 'transmettre aux autres ce qu'on a contemplé' ». Cette dernière phrase est extraite par le pape de la ST. Plus précisément, de II-II, q. 188, a. 6, où l'Aquinat demande : « si un ordre religieux ordonné à la vie contemplative vaut mieux qu'un ordre ordonné à la vie active ». Pour un frère prêcheur, la phrase de saint Thomas citée par le pape Bergoglio dans l'exhortation possède une signification toute spéciale, elle constitue ni plus ni moins que la synthèse pondérée du charisme de l'ordre des Prêcheurs : « contempler et donner ce qui a été contemplé¹⁷ ».

Finalement, dans la quatrième section (*Une évangélisation pour la proclamation du kérygme*) de ce troisième chapitre, saint Thomas interrompt de nouveau le texte de EG au n. 171. L'horizon dans lequel il se rend présent est celui de *L'accompagnement personnel des processus de croissance dans la foi*. François, en décrivant le profil du bon accompagnateur, insiste sur sa proximité et sur sa capacité d'écoute, indiquant aussi l'importance de la patience. Telle est, précisément, l'attitude de l'accompagnateur que le pape illustre avec la pensée du Docteur angélique. Il le fait par un recours direct à I-II, q. 65 du traité des Vertus en général. Dans cette question, on s'interroge sur *la connexion des vertus* et, dans l'article en cause, le troisième, on demande « si la charité peut exister sans les autres vertus ». Sur ce problème, le Pontife concentre son attention sur le ad 2^{um} où l'Aquinat expose que, en certaines circonstances, celui qui possède l'habitus d'une vertu morale infuse éprouve des difficultés au moment d'agir, dues « à des

¹⁷ Cette devise correspond à ce que saint Thomas d'Aquin dit de la vie religieuse appelée « mixte », étant donné que son fondement radical, son mode d'être, consiste à la fois en la contemplation et en l'activité apostolique. On ne peut pas supprimer de cette devise le mot « contempler », car cette première partie ne peut pas être intrinsèquement séparée de ce qui suit : « et donner aux autres ce qui a été contemplé ». Saint Thomas déclare : « De même qu'il vaut mieux éclairer que seulement briller, il vaut mieux transmettre aux autres ce que l'on a contemplé que seulement contempler » (ST II-II, q. 188, a. 6, resp.).

dispositions contraires laissées par des actes antérieurs ». Le pape, dans son discours, et en suivant la pensée de notre saint, affirme que : « le caractère organique des vertus se donne toujours et nécessairement *in habitu*, bien que les conditionnements puissent rendre difficiles les *mises en œuvre* de ces habitudes vertueuses ». Par cette réflexion, rappelons-le, François veut souligner la nécessaire présence de la patience dans les processus de croissance dans la foi. Par conséquent, si, dans le déroulement de la vie morale, comme le précise le Docteur angélique, on rencontre ces situations, la dynamique générale de la maturation croyante devra aussi considérer normalement la possibilité de l'avancée ou de la stagnation, ce pourquoi la patience de l'accompagnateur se révélera incontournable. C'est ce que dit le texte de EG : « Pour atteindre ce point de maturité, c'est-à-dire pour que les personnes soient capables de décisions vraiment libres et responsables, il est indispensable de donner du temps, avec une immense patience. »

c. *Le chapitre quatrième* de EG s'intitule *La dimension sociale de l'évangélisation*. Le Docteur angélique y est présent en deux numéros de deux sections différentes : le n. 199 de la section 2 (*L'intégration sociale des pauvres*) et le n. 242 de la section 4 (*Le dialogue social comme contribution à la paix*).

EG aborde la perspective sociale de l'évangélisation dans son quatrième mouvement. La question primordiale qui s'y pose est le lieu occupé par le pauvre dans l'évangélisation (section 2). Le n. 197 déclare clairement que « les pauvres ont une place de choix dans le cœur de Dieu, au point que lui-même *s'est fait pauvre* (2 Co 8, 9) ». Le numéro suivant rappelle que l'Église a fait une option pour les pauvres et en explique aussi le sens : « Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. Dieu leur accorde 'sa première miséricorde'. [... C'est] une 'forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne dont témoigne toute la tradition de l'Église'. » À partir de l'actualité de cette option, toujours au numéro 198, le pape assure vouloir une Église pauvre pour les pauvres, invitant à se laisser évangéliser par eux. Le n. 199 approfondit un peu plus le sens de l'option ou de l'engagement en faveur des pauvres. C'est à cet endroit que le Pontife recourt à la pensée de saint Thomas. Il le fait, il faut le souligner, pour éclairer la considération, la valeur et la dignité du pauvre aux yeux de l'Église évangélisatrice.

Dans son raisonnement, le pape déclare que l'engagement évangéliste envers le pauvre « ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance ». L'œuvre de l'Esprit, par conséquent, n'est pas seulement une mobilisation activiste, mais, surtout, une perception, une découverte, une considération spéciale de l'appauvri, qui, finalement, est ce qui « différencie l'authentique option pour les pauvres de toute autre idéologie ». Le pape développe cette pensée en recourant aux paroles du Docteur angélique en II-II, q. 27, a. 2 du traité de la Charité de la ST. Par ce biais, le pape Bergoglio souligne que l'œuvre de l'Esprit en relation avec le pauvre, dans le cadre de l'évangélisation, doit être guidée par l'amour qui « implique une union affective de l'amant avec l'aimé, dans la mesure où l'amant considère l'aimé comme s'il ne faisait qu'un avec lui¹⁸ ». Par conséquent, le pauvre doit être découvert et considéré par l'évangéliste dans cette perspective amoureuse qui désire la communion avec lui et qui, de ce fait, recherche son bien.

Ce regard sur le pauvre, qui est contemplatif comme le véritable amour est contemplatif, permet à l'évangéliste de servir le pauvre, non par nécessité ou pour la vanité du missionnaire, mais pour ce qu'est le pauvre, c'est-à-dire pour la valeur ou la dignité qu'il possède. De nouveau, la théologie de saint Thomas confère solidité à la réflexion du pape. C'est d'abord I-II, q. 110, a. 1 (dans le traité de la Grâce) qui est cité. Le thème qui y est traité est : *L'essence de la grâce de Dieu* et l'article concerné demande : « La grâce met-elle quelque chose dans l'âme ? » Le texte dont se sert le pape François déclare que : « c'est de l'amour par lequel on est disposé en faveur de quelqu'un que provient le fait qu'on lui offre quelque chose gratuitement ». Puis EG s'appuie sur I-II, q. 26, a. 3 (au sein du traité des Passions). La question 26 traite des *Passions de l'âme en particulier, et d'abord de l'amour*. L'article cité demande : « L'amour est-il la même chose que la dilection ? » et la phrase qui apparaît dans le texte de l'exhortation est : « à l'amour, la charité ajoute une certaine perfection de l'amour, dans la mesure où ce qui est aimé est estimé d'un grand prix, comme l'indique le nom même de 'charité'. »

La dernière des occurrences de Thomas dans EG se trouve dans la section 4 du chapitre quatrième. Cette section aborde *Le dialogue social comme contribution à la paix*. Le pape François soutient que « l'évangélisation implique également un chemin de dialogue ». Il indique aussi les

¹⁸ Le titre de II-II, q. 27 est : *L'amour, acte principal de la charité*. L'a. 2 cité par EG aborde la question : « L'amour, en tant qu'acte de la charité, est-il la même chose que la bienveillance ? »

trois champs de dialogue les plus significatifs où l'Église doit être présente aujourd'hui pour accomplir son service en faveur de l'être humain et du bien commun : *les États, la société* (y compris le dialogue avec les cultures et avec les sciences) et *les autres croyants qui ne font pas partie de l'Église catholique romaine* (n. 238). Quand EG parle du dialogue de la foi avec la raison et la science, le Pontife recourt de nouveau au magistère de saint Thomas, au n. 242. Cette fois, l'œuvre citée est la *Somme contre les Gentils*.

François commence le n. 242 de l'exhortation en situant le dialogue entre science et foi à l'intérieur de l'action évangélisatrice qui pacifie. La paix est donc le fruit que ce dialogue est appelé à produire. Ce numéro 242 se conclut ainsi : « Ceci aussi est un chemin d'harmonie et de pacification. » Cette recherche de la paix suppose l'existence, dans notre société, d'une tension entre deux formes différentes de connaissance : celle que le pape appelle « scientisme » et « positivisme » et celle de la foi. La première, une position assurément extrême, refuse d'admettre comme valides les formes de connaissance étrangères aux sciences positives, notamment, la connaissance qui naît de la foi. De son côté, la foi ne doit pas prétendre arrêter le progrès de la science (n. 243). Face à toute prise de position extrémiste dans le domaine de la connaissance, EG expose que l'Église revendique une voie où une rencontre entre la foi et la raison soit possible : « L'Église propose un autre chemin, qui exige une synthèse entre un usage responsable des méthodologies propres des sciences empiriques, et les autres savoirs comme la philosophie, la théologie, et la foi elle-même, qui élève l'être humain jusqu'au mystère qui transcende la nature et l'intelligence humaine. » Ce chemin suppose une des convictions les plus connues de saint Thomas, conviction reprise et citée dans le texte de l'exhortation¹⁹ : la confiance de la foi en la raison parce qu'elles tirent toutes deux leur origine commune du créateur (« La foi ne craint pas la raison ; au contraire elle la cherche et lui fait confiance, parce que 'la lumière de la raison et celle de la foi viennent toutes deux de Dieu' et ne peuvent se contredire »).

¹⁹ *Somme contre les Gentils*, I, VII.

Évaluation de l'actualité de saint Thomas à la lumière de EG

Après ce parcours sur les traces de la présence de saint Thomas dans EG, une brève réflexion s'impose pour tenter de répondre à la question de l'actualité de la pensée de notre saint.

J'oserais dire que la validité actuelle de saint Thomas dépend du sens commun avec lequel il travaille tous et chacun des thèmes qu'il étudie. Par conséquent, ce qui est vraiment actuel chez l'Aquinate, plus que telle ou telle question, plus qu'une idée ou un traité en particulier, c'est la forme, la méthode avec laquelle il construit son œuvre. Dans cette perspective, ce qui est admirable et ce qui continue à susciter un attrait chez le Docteur commun, c'est la cohérence d'une vision d'ensemble de la foi qui rend possible un système théologique achevé. L'examen des passages où François recourt à saint Thomas pour fonder son raisonnement confirme cette appréciation. Dans ces passages choisis, on peut repérer la confiance en l'opérativité de quelques principes sur lesquels est axée l'œuvre monumentale du saint dominicain (des principes, pourrions-nous ajouter, sur lesquels tout œuvre théologique devrait encore s'appuyer) : la distinction entre le principal et le secondaire, le rythme graduel de l'acquisition des capacités croyantes et morales, une vision communionnelle de la foi soutenue par la figure de l'unité dans la diversité, l'appel à l'entente entre la raison et la foi, la cohérence, la capacité de synthèse...

a. La première chose qui apparaît quand on lit EG, c'est que, lorsque le pape recourt à notre auteur, c'est presque toujours au moment de déterminer *ce qui est fondamental sur le sujet abordé, avec l'intention d'empêcher le secondaire de cacher, d'entraver le noyau de la question traitée*. Aussi François sait-il très bien ce qu'il fait parce que l'Aquinate, dans ce domaine, est un maître authentique. N'oublions pas que la réflexion de saint Thomas est caractérisée par un ordre qui situe chaque élément à sa place d'une manière raisonnée et claire. De cette façon, il est plus simple de distinguer le principal de l'accessoire et, de plus, de percevoir les connexions qui relient l'une et l'autre dimension. Dans un système édifié de cette façon, rien n'est exclu, tout s'équilibre ; mais chaque chose a une valeur qu'il faut respecter pour ne pas rompre l'harmonie de l'ensemble.

C'est ainsi que procède l'exhortation quand le pape rappelle que le cœur de l'Évangile doit être l'avant-garde de la proclamation du message de la part de l'Église (n. 34-36). Au cours de la tâche missionnaire, il doit donc y avoir une loi de gradualité et de proportionnalité en cohérence avec le

fondement de la foi. Cela concerne aussi le domaine moral (n. 37). Comme nous l'avons vu, c'est alors que, précisément, François recourt à l'aide de l'Aquinate qui, avec une rigueur admirable, distingue encore et encore entre les vertus morales pour signaler, dans chaque cas et selon la perspective adoptée, laquelle est la plus pertinente. Dans la même ligne, saint Thomas est aussi cité pour justifier l'argument pontifical au sujet du nécessaire discernement des usages et normes ecclésiales qui, significatives à d'autres époques, ne le sont plus de nos jours. Ce discernement doit permettre une révision et un changement qui conduise à ne garder que l'essentiel et le signifiant ; et c'est que, comme le rappelle notre saint, les préceptes donnés à l'Église par le Christ et les Apôtres sont peu nombreux ; et ceux qu'elle a ensuite proposés doivent être exigés avec modération pour ne pas alourdir la vie des fidèles et la transformer en esclavage. Au contraire, telle est la conviction du pape : le style de vie croyant doit toujours manifester la liberté que la miséricorde de Dieu désire pour nous. Dans ce contexte, comme l'affirme le pape en renvoyant à saint Thomas : « Cet avertissement, fait il y a plusieurs siècles, a une terrible actualité. Il devrait être un des critères à considérer au moment de penser une réforme de l'Église et de sa prédication qui permette réellement de parvenir à tous » (n. 43). En fin de compte, le contact avec ce qui est au centre ordonne et simplifie les choses selon la loi de la gradualité et de la progressivité. C'est la raison pour laquelle cette loi doit être prise en compte non seulement à l'étape de la compréhension de la foi ou de sa transmission, mais aussi lors du déroulement concret des processus de croissance croyante. Dans ce dernier cas, la gradualité suppose l'adaptation à des rythmes décalés dans le temps où la patience doit être très présente (n. 171). Ici, pourrions-nous dire, gradualité signifie humanisation progressive. L'Aquinate sait tout cela et l'enseigne. Sa manière de procéder et de penser, comme on peut le voir, est d'une terrible actualité.

b. Deuxièmement, pour François, le style ordonné, achevé et cohérent de saint Thomas se montre pertinent au moment de gérer *les relations entre l'un et le multiple dans le domaine de la foi*. Il s'agit d'une question complexe, source de malentendus et de tensions, qui, de plus, possède maints aspects et expressions. D'une certaine manière, la compréhension correcte de ce binôme a quelque chose à voir avec la détermination du principal et du secondaire et, logiquement, avec le juste équilibre de l'ensemble de la foi.

La question apparaît dans l'exhortation au sujet des limites humaines au moment de saisir et d'exprimer la profondeur du mystère de la foi à

transmettre. Le caractère incarné de l'Évangile implique la distance entre le contenu et son expression et, par conséquent, la possibilité d'une variété de propositions théologiques, liées au temps et aux cultures. Cette diversité, déclare le pape, loin d'être un obstacle, est la preuve de la richesse insondable de l'Évangile. De plus, cette diversité trouve son harmonie grâce à l'unique Esprit et peut permettre de conquérir de nouvelles perspectives et de nouveaux développements de la foi (n. 40). De ce fait, le Pontife se montre opposé aux pensées et aux doctrines monocordes et monolithiques. L'Aquinat aide François à expliquer cette vision communionnelle (unité dans la différence) de la vérité chrétienne, aussi bien en ce qui concerne la compréhension de la foi que son inculturation missionnaire dans de nouveaux contextes (n. 40 et 117). Concrètement, la lumière thomiste est tirée par le pape de la théologie de la Création et de la théologie trinitaire de la *Somme*. D'un côté, il apprend de notre saint que l'Esprit Saint est le lien amoureux qui garantit la communion et l'unité aussi bien au sein de Dieu que dans l'œuvre créée. D'un autre côté, il reprend l'idée que l'ensemble de la diversité créaturelle permet de contempler la bonté de Dieu avec une plus grande clarté que l'individualité de chaque créature. C'est pourquoi le pape postule la nécessaire ouverture des uns aux autres pour élargir la saisie partielle de la réalité et de l'Évangile (note 44). De sorte que la communion implique la rencontre avec l'autre et le dialogue. Et le dialogue est toujours actuel.

c. Justement, *le dialogue* est le troisième champ d'actualité de la pensée du docteur angélique. François l'évoque au chapitre quatrième de EG comme un élément créateur de paix sociale. Il nous dit que le dialogue de l'Église, dans son rôle humanisateur et générateur du bien commun, doit comprendre trois champs (n. 238). L'un d'entre eux est celui de la raison et de la foi (science/foi). Sous cet aspect dialogique, la pensée de l'Aquinat continue à se révéler pertinente. Il soutenait que la contradiction entre une vérité de raison et une vérité de foi n'est pas possible, puisque toutes deux proviennent d'une même source (Dieu). En ce sens, la confiance de Thomas d'Aquin en la raison est sincère et complète. C'est pourquoi, dans sa philosophie et dans sa théologie, il dialogue avec tous ceux qui pourraient lui offrir une parcelle de vérité, quels qu'ils soient et sans restriction. La communion, l'entente dans la Vérité avec un grand V, est la perspective qui oriente cette dynamique dans laquelle le pape veut incorporer l'Église dans l'évangélisation actuelle. Évangéliser implique donc également d'être disposé au dialogue pour atteindre la communion avec les autres.

4. La dernière question où le Pontife découvre l'actualité de la pensée du Docteur commun est celle de *la cohérence du sujet évangéliste*.

La cohérence est un principe qui s'impose de soi-même. Elle n'a pas besoin de grandes justifications, puisque ce qui est contradictoire brise la logique et noie la vie ou le discours dans le vague de l'absence de sens. La cohérence affecte donc aussi la mission.

C'est ainsi que, en accord avec ce qui a été exposé jusqu'à maintenant sur l'actualité de la pensée de l'Aquinate dans EG, la mission, fondée sur une harmonie singulière entre le central et l'accidentel, entre l'unité et la diversité et entre la foi et la raison, requiert aussi la conformité entre ce qui est annoncé et celui qui l'annonce. Les raisons en sont évidentes, il n'y a pas de plus grand motif de discrédit pour la véracité de la communication croyante que le fait que quelqu'un affirme ce que sa vie contredit. C'est pourquoi cette cohérence, que l'on peut aussi comprendre en termes de *témoignage*, doit être exigé de l'évangéliste. Le Pontife la réclame : « Quiconque veut prêcher, doit d'abord être disposé à se laisser toucher par la Parole et à la faire devenir chair dans son existence concrète » (n. 150). Et lorsqu'il exprime cette exigence, il cherche l'appui et la confirmation de saint Thomas, en citant la phrase : « transmettre aux autres ce que l'on a contemplé » qui résume magistralement la cohérence qui doit accompagner la prédication.

Concluons. L'actualité de saint Thomas est un fait dont témoigne clairement l'exhortation apostolique EG de François. Cette actualité ne signifie pas que le Pontife recourt de manière systématique aux idées concernant la prédication, à la mission ou à l'évangélisation chez l'Aquinate (en fait, il le fait très peu), mais que le pape tient compte de certains des principes sur lesquels notre auteur a élaboré sa magistrale synthèse théologique. Ce sont ces principes qui donnent solidité, consistance et cohérence à sa théologie. De plus, la lucidité de ces principes les rend capables de continuer à être employés et appliqués à une autre époque et pour des sujets différents, comme on peut le voir dans l'exhortation apostolique. La EG prouve donc la pertinence du Docteur angélique comme maître formateur d'esprits, à qui il continue à fournir un échafaudage insurpassable pour penser avec rigueur et équilibre sur n'importe quelle question théologique. Saint Thomas est-il actuel ? Oui, bien sûr, pourvu que nous sachions bien expliquer cette actualité. Comme nous l'avons appris nous-mêmes de Y. Congar, autre grand théologien de l'ordre des Prêcheurs.

Nous terminons avec les paroles perspicaces qu'il prononça à l'issue du Concile Vatican II :

Il existe un saint Thomas fixé dans un ensemble de thèses matériellement prises. Disons : celui de Billuart et des manuels. Ces auteurs transmettent une matière thomiste de prix et ils sont excellents pour habituer l'esprit à une logique rigoureuse, à une grande précision. Ils ne suffisent pas pour initier à la pensée personnelle ni pour faire saisir l'originalité et la profondeur de saint Thomas en face des vrais problèmes. Pour cela il faut, soit un contact personnel et prolongé avec les œuvres originales..., soit une bonne connaissance historique de l'effort original de saint Thomas, soit les deux. Depuis une quarantaine d'années, l'étude historique de saint Thomas nous a mieux fait comprendre, au-delà des thèses d'école manquant de fraîcheur, la très puissante originalité de saint Thomas...

Au Concile, lors de la discussion sur la formation des prêtres, en novembre 1964, on a entendu successivement deux cardinaux parmi les plus écoutés de l'assemblée, déclarer, l'un : « Il faut beaucoup plus de saint Thomas », et l'autre : « Il en faut beaucoup moins. » Nous ne sommes pas certain que nous les mettrions d'accord entre eux, mais nous sommes sûrs de l'accord que nous établirions entre les deux propos dans notre esprit. Si par « saint Thomas », on entend un appareil d'abstractions et de solutions préfabriquées, alors oui, qu'il y en ait moins ! Mais ce n'est pas vraiment saint Thomas, qui a été et demeure l'ouverture même au réel, au dialogue, aux questions des hommes. Par contre si, par « saint Thomas », on entend ce qu'il est vraiment, un maître de pensée qui nous aide à structurer notre esprit, un maître en loyauté, en rigueur, en respect de toute parcelle de vérité au prorata de ce qu'elle recèle de vrai, alors, oui, qu'on nous rende saint Thomas, qu'il soit l'ami et le maître du plus grand nombre d'esprits possibles²⁰ !

Vicente BOTELLA CUBELLS, op
Valencia (Espagne)

²⁰ *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, p 54-55.

« **UNE ÉGLISE PAUVRE, UNE ÉGLISE POUR LES PAUVRES** » **LE SOUHAIT DU PAPE FRANÇOIS DANS LE CONTEXTE THÉOLOGIQUE**

Introduction

Le pape François touche d'une manière particulière, qui lui est propre, les cœurs du monde. Depuis sa première apparition à la loggia de la basilique Saint-Pierre, rien ne semble plus être pareil dans l'Église. Avant même que le nouvel évêque de Rome ait adressé quelques mots à la foule sur la place Saint-Pierre, son nom était déjà scandé avec enthousiasme. L'identification expresse du pape avec le saint bien sympathique d'Assise, dont le charisme a imprégné la piété du peuple comme aucun autre avant lui, est prometteur. Le nom François est un programme : « Comme je voudrais une Église pauvre, une Église pour les pauvres²¹ ». Des premières applications pratiques sont tout de suite mises en œuvre : le pape François choisit la simplicité des représentations extérieures et renonce d'habiter au palais papal. Ce nouveau pontificat s'annonce comme un pontificat de réformes. Il règne désormais l'atmosphère du renouveau et, en lien avec cette atmosphère, une certaine euphorie.

Les premiers gestes du pape François sont impressionnants grâce à sa fraîcheur inaccoutumée. Cependant, ils peuvent également donner l'occasion à de fausses interprétations. Le grand public avait, par exemple, l'impression que François s'occupait en premier du sujet de la pauvreté, négligé depuis très longtemps, et qu'il visait plus concrètement la réhabilitation de la « théologie de la libération ». C'est pourquoi l'article présent essaiera d'éclairer le souhait du pape en le mettant dans le contexte théologique et personnel qui a imprégné François. Quel fondement théologique a motivé le pape François pour déclarer la pauvreté comme son programme pontifical. Le message du pape au monde entier

²¹ Pape FRANÇOIS, conférence de presse du 16 mars 2013 ; cf. IDEM, *La Joie de l'Évangile* - Exhortation Apostolique, Paris 2013, n. 198, p. 179.

pourrait ainsi – libéré de ses spéculations imaginaires – être compris d'une manière neuve et porter son véritable fruit pour le peuple de Dieu.

Une renaissance de la « théologie de la libération » ?

Après que les querelles des années 80 autour de la « théologie de la libération » se sont un peu calmées, ce sujet retrouve avec le pape François, à nouveau, un intérêt intense et actuel. C'est l'occasion pour Leonardo Boff, de rappeler à son public avisé son interprétation personnelle de la théologie de la libération. Le point de départ de son livre *François de Rome et François d'Assise*²² sont les parallèles apparents entre la figure historique de saint François d'Assise et le nouveau pape, qui sans aucun doute « est pour la libération des opprimés, des pauvres et de ceux qui souffrent l'injustice²³ ». Dans la prolongation de cette estimation, le pape est vu en accord avec la compréhension et l'interprétation socio-pratique de la théologie de la libération par Boff :

En premier lieu, il y a la libération concrète de la faim, de la misère, de la dégradation morale et de la rupture avec Dieu. Cette libération réelle fait partie des dons du royaume de Dieu et de ce qu'a voulu Jésus. Seulement après, en deuxième position, vient la réflexion sur cette réalité, la réflexion sur la question, comment ici le Royaume de Dieu est concrètement préfiguré ici. [...] Cette réflexion ultérieure, que nous appelons théologie, peut avoir lieu ou même pas. Ce qui est décisif est qu'il y ait une libération réelle²⁴.

La théologie en soi n'est pas de premier intérêt pour Leonardo Boff. La théologie est vue uniquement dans le contexte de la mise en œuvre de la libération matérielle des pauvres et sert ainsi comme une sorte d'alibi. L'instruction *Libertatis Nuntius* du 6 août 1984 se distancie expressément, sans pour autant la condamner en sa totalité, contre une telle perspective étroite de la théologie de la libération, qui se voit comme une sorte de marxisme religieux²⁵. La théologie ne peut pas être utilisée comme un appel à la lutte des classes, car elle s'oriente d'abord vers le Christ. En opposition à Leonardo Boff, le pape Jean-Paul II voit les trois piliers sur lesquels repose

²² L. BOFF, *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi – Ein neuer Frühling für die Kirche*, Kevelaer 2014.

²³ *Ibid.* p. 79.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *Libertatis Nuntius*, Introduction ; cf. J. RATZINGER, « La théologie : un état des lieux – Conférence présentée durant la réunion de la Congrégation de la Doctrine de la Foi en présence des présidents des commissions doctrinales de la conférence épiscopale d'Amérique Latine à Guadalajara, Mexique en mai 1996 », dans *Communio* XXII,1 (1997), p. 69-88.

une véritable théologie de la libération en premier lieu dans la vérité sur Jésus Christ, d'où émane la vérité sur l'Église et sur l'homme²⁶. L'« option pour les pauvres²⁷ » n'est justement pas mise en cause dans ce contexte²⁸, mais ne peut toutefois pas être comprise hors de son contexte théologique dans la totalité de sa dimension vraie et universelle²⁹. Une véritable renaissance de la théologie de la libération est possible, si l'« option pour les pauvres » n'est justement pas séparée de la théologie, comme le propose Leonardo Boff. Au lieu de détacher la théologie de cette option, il est indiqué d'unir ces deux dimensions de la réalité, de souligner leur unité intérieure et de la faire fructifier pour la nouvelle évangélisation. Les sources théologiques du pape François sont imprégnées par cette intention.

La « théologie de la libération » à la manière argentine

Comme le montre bien la conception de Leonardo Boff, la problématique de la théologie de la libération se trouve dans la difficulté d'unir d'une manière cohérente la théologie avec la libération sociale. Sous cet aspect particulier et à l'intérieur des différents courants de la théologie de la libération³⁰, le courant argentin a « développé une perspective de la pensée théologique tout à fait indépendante³¹ ». Le penseur hors pair de cette approche est Lucio Gera (né le 16 janvier 1924)³², le maître en théologie du pape François. Lucio Gera n'a pas vu l'élection papale de son

²⁶ *Libertatis Nuntius*, N. V, 8 ; cf. AAS 71 (1979), p. 188-196. L'instruction *Libertatis Conscientia* du 22 mars 1986 traite de la théologie de la libération et de son lien avec la vérité philosophique et théologique.

²⁷ Cf. sur la problématique de l'expression « option pour les pauvres », E. GRIEU, « 'Option pour les pauvres' : quoi de neuf ? », dans « *Ces gens ne sont-ils pas des hommes ?* » – *Évangile et prophétie* – Colloque de la Faculté de théologie de Fribourg (1-4 décembre 2011), M. DELGADO (éd.), Fribourg 2013, p. 86-102.

²⁸ Cf. *Libertatis Nuntius*, Introduction.

²⁹ Cf. *Libertatis Nuntius*, N. XI, 1 et 2.

³⁰ Il n'est pas possible de traiter ici dans les détails tous les courants de la théologie de la libération ; cf. pour cela J.C. SCANNONE, « Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen », dans *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, K.H. NEUFELD (éd.), Düsseldorf 1986, p. 401-459.

³¹ V.R. AZCUY, « Theologie vor der Herausforderung der Armut – Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen », *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003), p. 264-281, 264. J.C. SCANNONE donne raison à AZCUY, mais continue sur cette piste en se demandant si c'était encore possible d'appeler la conception argentine une véritable théologie de la libération. En revanche, il ne souhaite pas entrer dans un débat dans son article et laisse cette question ouverte ; cf. sur cette question et la conception argentine de la « théologie du peuple », IDEM, « Theologie der Befreiung – Charakterisierung, Strömungen, Etappen », *op. cit.*, p. 422-426.

³² Cf. en ce qui concerne L. GERA et son lien avec le pape François le précieux article de M. ECKHOLT, « '... bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral' – Lucio Gera – ein 'Lehrer in Theologie' von Papst Franziskus », dans *Stimmen der Zeit* (2014/3), p. 157-172. Que M. ECKHOLT soit remerciée d'avoir mis à disposition le texte original de ses citations espagnoles de L. GERA.

disciple le plus éminent. Il est décédé le 7 août 2012 à Buenos Aires au couvent des carmélites, dont il était l'aumônier. Le cardinal Jorge Bergoglio a insisté contre toute opposition, à ce que Gera soit enseveli dans la cathédrale à côté de ses prédécesseurs. « Maestro en teología » est gravé sur sa pierre tombale. Cette grande marque de respect s'avère avec l'élection de Bergoglio comme prophétique, car désormais la théologie argentine débouche avec le pape François sur la réception ecclésiale d'une manière universelle. Sans doute, Yves Congar a attendu un tel moment dans l'Église universelle quand il publiait son livre *Pour une Église servante et pauvre*³³. Sa préparation théologique de la conception de Gera est indéniable et se retrouve également dans les déclarations du pape François. Une courte présentation de l'enseignement théologique de Congar concernant le sujet en question complétera la compréhension des sources théologiques du nouveau pape.

La théologie de la libération comme « théologie du peuple »

Lucio Gera est considéré comme le fondateur de la théologie de la libération argentine³⁴. Le point de départ théologique de Lucio Gera se trouve dans son souci de retrouver l'unité spirituelle de la théologie et de la piété du peuple :

Je crois que ma génération a hérité d'une grande dissociation de la théologie, de la pastorale et de la spiritualité. [...] D'un côté, la pastorale a souffert d'être considérée comme une réalité purement pragmatique ou à la rigueur comme un art ou une conjoncture de normes en vue de la connaissance et de la mise en pratique, mais rien de plus. D'un autre côté, la théologie souffrait de ne pas être nourrie par la mission évangélisatrice. Ce fut la même chose pour la spiritualité. La théologie souffrait de ne pas être alimentée par la spiritualité. En même temps la piété souffrait d'un manque de spiritualité, car elle n'aurait pu être comprise en ce sens qu'elle n'était simplement qu'une répétition de prières. [...] Je crois que la rupture fondamentale qui nous a été transmise, est celle entre le religieux et le séculier, entre Dieu et le monde³⁵.

Gera pense à une unité de la théologie et de la piété du peuple qui dans son influence réciproque génère l'unique peuple de Dieu, le corps mystique du Christ. La libération signifie pour Gera dans ce contexte non en premier lieu une libération sociale, mais plutôt une libération des délimitations intellectuelles, provoquées par des délimitations sociales. Le lien entre la

³³ Y.M.J. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre – Le livre-programme du pape François*, Paris 2014.

³⁴ Cf. J.C SCANNONE, « Problema und Perspektiven dogmatischer Theologie », *op. cit.*, p. 422.

³⁵ L. GERA, cité d'après M. GONZÁLEZ, « Prólogo », p. 13-22, p. 16, dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, V.R. AZCUY, C.M. GALLI, C. CAAMAÑO (éd.), t. 1, *Del Preconcilio a la Conferencia del Pueblo (1956-1981)*, Buenos Aires 2006, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

théologie et la piété du peuple forme ainsi pour Gera le fondement d'un renouvellement de l'unité intérieure du peuple et du peuple de Dieu.

La notion du peuple est essentielle pour la compréhension de la conception de Gera. « Peuple » signifie « le sujet commun d'une histoire et d'une culture³⁶ ». L'accent est mis sur les articles indéfinis de cette définition. Ainsi, la notion du sujet du peuple peut être saisie en tant que personne juridique individuellement pour chaque peuple. L'unité et l'identité personnelle d'un peuple résultent ainsi de son histoire passée et communautairement vécue, qui se manifeste dans un style de vie commun et se nourrit de la richesse culturelle en lien avec sa source religieuse. Grâce à cette interaction historico-culturelle apparaît clairement l'âme du peuple qui forme l'identité particulière de chaque peuple. L'aspect de la libération entre en vigueur dans la mesure où cette identité risque d'être déformée par des facteurs extérieurs (guerres) ou intérieurs (abus de pouvoir) qui nécessitent un renouveau de cette identité. C'est pourquoi l'identité du peuple se manifeste de façon la plus claire là où elle est vécue d'une manière la plus originale et pure, chez les pauvres :

L'aspect communautaire et commun des valeurs historique, religieuse, éthique et culturelle trouve en eux sans les défigurations qui résultent des privilèges de la possession, du pouvoir faire ou du savoir, sa place privilégiée de concentration et sa plus grande transparence³⁷.

Ainsi la pauvreté devient le reflet essentiel de l'identité du peuple, non parce que la pauvreté en soi est quelque chose de souhaitable ou parce qu'elle focalise les forces populaires dans une lutte sociale à la manière marxiste. Au lieu de devenir un but extérieur, la pauvreté devient l'idéal d'une position de vie et d'une disposition intérieure. La disposition de la pauvreté est l'attitude personnelle qui découvre sa propre existence comme un don. Ce don peut être – en chaque situation existentielle – accepté en humilité et joie. Cette joie existentielle se manifeste particulièrement et d'une manière mystérieuse sur le visage des pauvres. C'est ensuite dans ce contexte de la visibilité et de la transparence originale de l'identité du peuple que la piété populaire et sa religiosité jouent un rôle particulier, car elles correspondent

³⁶ J.C SCANNONE, « Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie », *op. cit.*, p. 423.

³⁷ *Ibidem*, p. 424.

à la culture qui est propre au peuple. La religiosité est une attitude typique des pauvres, et les pauvres forment d'une manière prioritaire un peuple. Les pauvres manifestent d'une manière dense et typique la religion d'un peuple³⁸.

Car dans la religiosité du peuple se manifeste l'originalité de la foi d'une manière la plus éminente, à tel point qu'un théologien ne pourrait jamais s'abstenir d'intégrer cette expérience de la réalité dans sa pensée théologique. La théologie ne signifie jamais une sorte de gymnastique cérébrale, mais elle est toujours et essentiellement orientée d'une manière existentielle vers la personne. Le contenu matériel de la théologie a besoin d'être traduit dans une pastorale qui est accessible au peuple, sans pour autant perdre sa profondeur et sa saveur existentielle, si elle veut toucher le cœur des hommes. Dans une telle intention, la théologie partage sa richesse avec le peuple. Le peuple profite du théologien, car il lui donne la nourriture dont la piété populaire a besoin pour fortifier son identité. D'autre part, le théologien en profite aussi, quand il tourne son regard vers la religiosité du peuple, car sa théologie annoncée s'enrichit de nouvelles perspectives qui ne peuvent pas le laisser indifférent. Le théologien et le peuple s'ouvrent mutuellement et partagent leurs richesses qui leur sont propres pour les donner au pauvre qui se trouve en face de lui. Cette dépendance mutuelle forme l'unité et l'identité du peuple, auxquelles tous participent, chacun à sa place. Dans le contexte de cette perspective naît chez Gera la motivation théologique de l'évangélisation :

La théologie prend sa source dans la pastorale et la prédication ; la question est : comment prêcher, sur quel thème prêcher, comment enthousiasmer, comment mettre le défi pastoral à l'ordre du jour³⁹.

Cela ne veut aucunement dire que les études théologiques et la formation continue pourraient être négligées au profit d'une nécessité pastorale. Au contraire, la théologie académique gagne en dynamisme avec son lien avec le peuple. La piété en revanche se rend compte de ses racines théologiques et gagne en profondeur. L'aspect de la libération se trouve dans cette perspective dans l'intention réciproque de s'évader des structures individuelles, pour s'ouvrir à d'autres réalités et de se laisser enrichir par elles. Le fondement d'une telle ouverture se trouve dans l'acceptation de sa propre pauvreté existentielle et dans l'ouverture vers son prochain en imitant la personne du Christ.

³⁸ L. GERA, « Pueblo, Religión del pueblo y Iglesia », dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, t. 1 : *op. cit.*, p. 717-744, p. 731, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

³⁹ L. GERA, cité d'après V.R. AZUCY, « Una biografía teológica de Lucio Gera », dans *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, Bd. 1, *op. cit.*, p. 23-57, p. 32, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

La pauvreté comme imitation du Christ – Fondements christologiques chez Yves Congar

Dans son livre *Pour une Église servante et pauvre*⁴⁰, Yves Congar décrit la vocation essentielle de l'Église comme un service vis-à-vis du prochain en lien direct avec un amour pour la pauvreté. Le dominicain qui participait au II^e Concile du Vatican met l'accent sur l'aspect historique de cette problématique de la relation de l'Église à la pauvreté et au service. Il renvoie explicitement au contraste qui s'est établi souvent dans l'histoire entre une Église à vocation d'être pauvre comme le Christ et la manifestation extérieure d'une Église riche par ses représentants. Pendant le Concile, dans une conférence adressée à un groupe d'évêques qui étudiaient les aspects doctrinaux de cette problématique, Congar fonde la vocation de l'Église à la pauvreté dans le mystère même de Dieu et du Christ⁴¹. Lucio Gera a très bien connu la théologie d'Yves Congar et l'a propagée en Amérique du Sud. L'enseignement de Congar peut être considéré comme le fondement christologique de l'approche pastorale de Gera.

Yves Congar voit le fondement théologique d'un intérêt privilégié de l'Église pour les pauvres dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption manifestant l'amour du Christ pour tous les hommes. Il est à soulever le lien que Congar voit théologiquement entre l'évènement du salut et la réalité concrète du monde :

Dieu s'est, en Jésus-Christ, uni à la nature humaine qui est réellement une ; il a ainsi fait de tous les hommes ses frères. Le décret divin qui décide l'Incarnation rédemptrice détermine, entre les hommes et le Christ, Dieu fait homme, l'existence d'une solidarité particulière, qui répond d'ailleurs à ce qu'exige la nature des réalités en cause. En vertu de cette solidarité, Jésus, Dieu fait homme, attire les hommes à former avec lui un unique sujet de droit à l'héritage de Dieu (si toutefois les hommes accueillent le don de Dieu par un acte personnel et libre de foi vivante). C'est le fondement du Peuple de Dieu sous la nouvelle disposition, qui fait de ce Peuple le Corps du Christ. Cette solidarité que Dieu rend effective entraîne cette conséquence que ce qui est fait aux hommes est fait, d'une certaine façon, au Christ⁴².

Les hommes, unis en la foi au Christ, forment en solidarité un peuple divin. Le Christ s'approche des hommes pour les attirer vers lui et les unir à lui et en lui. Ce nouvel ordre social provoque ensuite dans le peuple même

⁴⁰ Cf. Y.M.J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, op. cit.

⁴¹ Y.M.J. CONGAR, « Jalons d'une réflexion sur le mystère des pauvres – Son fondement dans le mystère de Dieu et du Christ », dans P. GAUTHIER, « *Consolez mon peuple* » - *Le Concile et l'Église des pauvres*, Paris 1965, p. 307-327.

⁴² *Ibid.* p. 316 s.

une dynamique analogue que le Christ a initiée par son incarnation. Comme le créateur se tourne vers la créature et s'unit à lui, ainsi les hommes sont appelés à s'approcher entre eux et à s'aider mutuellement. Ainsi la notion de la pauvreté doit être comprise dans son sens universel. Les pauvres sont tous les hommes :

Ceux-ci ne sont pas uniquement les économiquement dépourvus ; ils ne sont pas uniquement les pauvres en esprit. Ce sont tous ceux qui souffrent de la misère dans l'extension la plus large de ce mot⁴³.

Personne n'est exclu de la pauvreté. Tous les membres du peuple sont, à cause de leur nature créaturelle, véritablement pauvres et ont par nature toujours besoin d'aide. Congar approfondit cette unité du peuple qui trouve sa source dans la pauvreté commune avec l'invitation d'oser un regard qui transcende le monde et de ne pas se limiter à la simple visibilité de la misère du monde qui renvoie à la présence même de Dieu.

L'important pour notre réflexion présente est de voir qu'il se produit une rencontre de Dieu sous les espèces d'autre chose que lui et que, entre ce que nous rencontrons au fil des jours et Dieu lui-même, il existe un lien, une certaine continuité qui tiennent toute leur réalité de Dieu lui-même, actif en tout pour notre salut, mais tels que, sous le dehors des créatures et des événements, c'est en présence de Dieu que nous nous trouvons et c'est à son égard que nous prenons parti⁴⁴.

La réalité de la pauvreté créaturelle signifie l'unité du peuple et rend la présence de Dieu dans le monde accessible. Il se constitue ainsi le lien horizontal et vertical entre le monde et son créateur. Ce lien pousse à l'agir. Ce sont en particulier les pauvres qui motivent l'agir chrétien dont résulte une double perspective qui oriente la praxis. Les pauvres

nous sont apparus d'abord comme une occasion, une sorte de sacrement de la rencontre de Dieu. Ils nous sont même apparus comme identiques, d'une certaine manière, à Jésus-Christ. Notre voie vers Dieu passe par eux⁴⁵...

La rencontre avec les pauvres signifie la rencontre avec le Christ lui-même. À l'inverse, celui qui rencontre le pauvre et l'aide, agit à la place et en personne du Christ et peut ainsi devenir pour le pauvre l'occasion d'une rencontre avec le Christ :

Aimer avec l'amour dont Dieu nous a aimés, c'est aimer *comme* Jésus a aimé – c'est très précisément sur ce « *comme* » que porte le commandement *nouveau*,

⁴³ *Ibid.* p. 327.

⁴⁴ *Ibid.* p. 313 s.

⁴⁵ *Ibid.* p. 319.

son commandement... – c'est-à-dire aimer d'un amour qui recherche avec prédilection les petits, les besogneux⁴⁶...

Malheureusement la perspective théologique de Congar se rétrécit un peu face au contexte pratique. Qui peut être concrètement compté parmi les pauvres, vers qui l'homme devrait se tourner en imitant le Christ, est très clairement précisé par Congar. Il pense avant tout aux hommes, « qui souffrent de la misère sous toutes ses formes⁴⁷ » ou encore plus précisément à « tant de pauvres gens qui, à travers tous les temps ont été battus, pendus, crucifiés⁴⁸ ». Partant d'une perspective universelle de la pauvreté, Congar se tourne finalement plus vers son aspect matériel et pratique. La pauvreté est prise au début dans son sens le plus large et mise dans son contexte christologique, mais trouve finalement dans la pratique une interprétation plus unilatérale. En comparaison avec Congar, l'approche de Gera ouvre la perspective avantageuse d'avoir tenu la conception théologique jusqu'au bout : chaque homme est compté à sa manière parmi les pauvres, comme chaque homme est en même temps compté à sa manière parmi les riches. Chaque pauvre représente la figure du Christ, comme chaque riche agit à l'image du Christ envers les pauvres. En chaque homme qui non seulement a besoin de l'amour, mais peut aussi le donner, peut ainsi être touchée la personne du Christ. Congar a préparé théologiquement l'ouverture vers le monde, pour sortir des « closed world structures⁴⁹ » et pour arriver vers une « mondanité théologiquement fondée⁵⁰ », qui trouve son achèvement pratique dans l'approche de Gera. L'influence de Gera sur le pape François n'est pas difficile à éprouver. Chez François, l'accent est mis sur l'aspect personnel, qu'il met en lien avec celui du peuple.

La « théologie du peuple » commence dans la relation personnelle

Les éléments théologiques de Gera et de Congar pour l'interprétation du souhait du pape François pour une Église pauvre pour les pauvres se repèrent d'une manière très évidente dans ses déclarations récentes. Le sujet du peuple de Dieu trouve chez François une considération particulière.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁹ Cf. Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007, p. 551-592.

⁵⁰ « theologisch gegründete Weltlichkeit », J. PIEPER, « Das Zeugnis des Thomas von Aquin » (1959), dans *Miszellen, Werke in 11 Bänden*, B. WALD (éd.), Hamburg 1995-2008, Bd. 8/1, p. 66-72, p. 71; IDEM, « Was heißt christliches Abendland ? » (1957), dans *Miszellen, op. cit.*, p. 444-451, p. 446.

L'image de L'Église qui me plaît est celle du peuple de Dieu, saint et fidèle. C'est la définition que j'utilise souvent, et c'est celle de *Lumen gentium* au numéro 12. L'appartenance à un peuple a une forte valeur théologique : Dieu dans l'histoire du salut a sauvé un peuple. Il n'y a pas d'identité pleine et entière sans appartenance à un peuple. Personne ne se sauve tout seul, en individu isolé, mais Dieu nous attire en considérant la trame complexe des relations interpersonnelles qui se réalisent dans la communauté humaine. Dieu entre dans cette dynamique populaire⁵¹.

Dans cette citation, François renvoie à la dépendance de l'identité personnelle et celle du peuple, qui s'influencent mutuellement, car elles sont d'une manière naturelle liées l'une à l'autre. Dans un tel contexte, des individus isolés ne sont pas concevables, car les membres et personnes d'un peuple sont déjà, sans avoir été demandés, liés entre eux par la naissance et les relations sociales. C'est dans cet entrelacs d'individus que se passent l'histoire et la culture. Déjà, l'existence en soi a de l'influence sur le tout, sans que l'on puisse prévoir et nommer toutes les conséquences dans tous ses détails. Étant conscient de la dimension verticale du peuple, par laquelle le Christ est entré dans le peuple et est considéré désormais comme faisant partie du même peuple, l'existence et l'action de l'individu renvoient d'ores et déjà en dehors d'elles-mêmes et décernent au peuple sa dynamique particulière et sanctifiée. Le pape François souligne la transparence de cette dynamique. Elle est visible pour celui qui observe attentivement :

Je vois la sainteté dans la patience du peuple de Dieu : une femme qui fait grandir ses enfants, un homme qui travaille pour apporter le pain à la maison, les malades, les vieux prêtres qui ont tant de blessures mais qui ont le sourire parce qu'ils ont servi le Seigneur, les sœurs qui travaillent tellement et qui vivent une sainteté cachée. Cela est pour moi la sainteté commune⁵².

Cette sainteté commune du peuple de Dieu fait émerger la visibilité divine dans le monde qui n'est pas Dieu lui-même – une approche à laquelle a déjà renvoyé Yves Congar⁵³. Pour François, cette sainteté se diffuse sur toutes les personnes du peuple de Dieu. C'est pourquoi, chacun peut être encouragé et consolé par la sainteté de son prochain. Sur cette compréhension de la sainteté commune est fondée, pour François, la conséquence théologique du *Sentire cum ecclesia*. Encore une fois, c'est la relation réciproque entre les personnes d'un peuple et la théologie qui fait progresser le peuple de Dieu sur son chemin :

⁵¹ Pape FRANÇOIS, *L'Église que j'espère – Entretien avec le Père Spadaro*, sj, traduit de l'italien par Fr. Euvé, H. Nicq, F. Livi, Paris 2013, p. 63.

⁵² *Ibid.* p. 65.

⁵³ Cf. *supra*.

Le peuple est sujet. Et l'Église est le peuple de Dieu cheminant dans l'histoire, avec joies et douleurs. *Sentire cum Ecclesia* (sentir avec l'Église), c'est, pour moi, être au milieu de ce peuple. L'ensemble des fidèles est infaillible dans le croire, et il manifeste cette *infallibilitas in credendo* à travers le sens surnaturel de la foi de tout le peuple en marche. Voilà pour moi, le « sentir avec l'Église » dont parle saint Ignace. Quand le dialogue entre les personnes, les évêques et le pape va dans cette direction et est loyal, alors il est assisté par l'Esprit saint⁵⁴.

Le pape continue :

C'est comme avec Marie : si nous voulons savoir qui elle est, nous nous adressons aux théologiens ; si nous voulons savoir comment l'aimer, il faut le demander au peuple. Marie elle-même aima Jésus avec le cœur du peuple, comme nous le lisons dans le Magnificat. Il ne faut donc pas penser que la compréhension du « sentir avec l'Église » ne se réfère qu'à sa dimension hiérarchique⁵⁵.

D'une manière explicite, François se réserve contre une interprétation populiste de la vocation du peuple à la théologie⁵⁶. Son but est de souligner la dépendance réciproque et féconde entre la théologie et le peuple. « L'Église comme peuple de Dieu » signifie les « pasteurs et le peuple tous ensemble⁵⁷ », qui dans leur unité et dans leur totalité mènent la théologie.

La théologie ainsi réalisée dans la totalité du peuple ne peut pas s'arrêter aux propres frontières. Les ouvertures et rencontres interpersonnelles à l'intérieur du peuple de Dieu uni dans le Christ développent un dynamisme qui a la capacité de toucher même ceux qui ne partagent pas cette identité populaire mystique. Cette capacité de dépasser les propres frontières est pour François un appel à l'Évangélisation :

Nous devons annoncer l'Évangile sur chaque route, prêchant la bonne nouvelle du Règne et soignant, aussi par notre prédication, tous types de maladies et de blessures. À Buenos Aires, j'ai reçu des lettres de personnes homosexuelles, qui sont des « blessés sociaux » parce qu'elles se ressentent depuis toujours condamnées par l'Église. Mais ce n'est pas ce que veut l'Église⁵⁸.

Le regard vers l'extérieur en dehors des propres limitations ne se réalise pas en condamnant celui qui ne partage pas les mêmes convictions. François ne peut pas condamner les hommes, vers qui il s'avance, car il est trop conscient de sa propre pauvreté.

⁵⁴ *Ibid.* p. 64.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cf. *ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* p.70.

Je suis un pécheur. C'est la définition la plus juste... Ce n'est pas une manière de parler, un genre littéraire. Je suis un pécheur⁵⁹.

François raconte comme il doit au moment de son élection penser à un tableau du Caravage : « Ce doigt de Jésus... vers Matthieu. C'est comme cela que je suis, moi. C'est ainsi que je me sens, comme Matthieu⁶⁰ ». C'est l'expression de l'étonnement, d'avoir été élu comme pécheur à la charge du successeur de saint Pierre : « Je suis un pécheur sur lequel le Seigneur a posé son regard⁶¹ ». C'est justement ce regard personnel du Christ qu'il aimerait transmettre d'une manière personnelle à tout le monde, même s'il est entouré de foules importantes :

J'arrive à regarder les personnes individuellement, [...] à entrer en contact de manière personnelle avec celles qui me font face. Je ne suis pas coutumier des masses⁶².

Dans cette conception qu'il a de lui-même comme pécheur, le pape peut oser le regard personnel avec tous les hommes. Il se sent comme quelqu'un d'eux, de ceux dont il cherche le regard. Cette relation personnelle réalisée dans la totalité du peuple de Dieu est pour le pape le lien unifiant parmi les hommes et avec le créateur commun. L'unité du peuple se réalise dans cette relation interpersonnelle, qui trouve dans le Christ son origine et son fondement. Le regard du Christ et le regard vers le Christ relie la dimension horizontale et verticale du royaume de Dieu. L'éminente tâche de la théologie consiste à redécouvrir toujours à nouveau ce croisement du regard et à se laisser imprégner par lui :

Les réformes structurelles ou organisationnelles sont secondaires, c'est-à-dire qu'elles viennent dans un deuxième temps. La première réforme doit être celle de la manière d'être⁶³.

La réforme existentielle se manifeste par la conversion du regard de la personne et de la relation personnelle qui s'ensuit :

Un jour, quelqu'un m'a demandé d'une manière provocatrice si j'approuvais l'homosexualité. Je lui ai alors répondu avec une autre question : « Dis-moi : Dieu, quand il regarde une personne homosexuelle, en approuve-t-il l'existence avec affection ou la repousse-t-il en la condamnant ? » Il faut toujours considérer la personne. Nous entrons ici dans le mystère de l'homme. Dans la vie de tous les

⁵⁹ *Ibid.* p. 31.

⁶⁰ *Ibid.* p. 32.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.* p. 22.

⁶³ *Ibid.* p. 69.

jours, Dieu accompagne les personnes et nous devons les accompagner à partir de leur condition. Il faut accompagner avec miséricorde⁶⁴.

François souhaite transmettre à tous les hommes le regard du Christ, qui l'a déjà imprégné. Dans le Christ, il aimerait devenir tout pour tout le monde : « Le Christ a tout assumé. On ne rachète que ce qui a été assumé⁶⁵. » Ce retournement positif vers les hommes ouvre la possibilité de montrer à la personne, qu'elle a été déjà visée par le Christ, sans peut-être l'avoir pressentie auparavant. Dans chaque relation personnelle se développe ainsi un lien réciproque d'humanité naturelle et de grâce. La condition fondamentale de ce lien relationnel est l'acceptation de ses propres insuffisances et de sa pauvreté existentielle, pour une existence qui retrouve uniquement dans le Christ sa véritable richesse.

Perspectives

En rétrospective sur les sources théologiques du pape François en lien avec ses déclarations, peut être tentée maintenant une interprétation conclusive qui essaie d'être la plus proche des intentions du pape. Il ne manque pas des interprétations et des spéculations sur son souhait d'une Église pauvre pour les pauvres⁶⁶. Une interprétation courte et précise vient cependant de François lui-même qui se voit en plus tout à fait en continuité avec son prédécesseur Benoît XVI :

Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. [...] Cette option – enseignait Benoît XVI, est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté⁶⁷. Pour cette raison, je désire une Église pauvre pour les pauvres⁶⁸.

⁶⁴ *Ibid.* p. 71.

⁶⁵ Pape FRANÇOIS, *Je crois en l'homme – Conversations avec Jorge Bergoglio*, par S. RUBIN, F. AMBROGETTI, Paris 2013, p. 86.

⁶⁶ Cf. J. ALT, K. VÄTHRÖDER (éd.), *Arme Kirche – Kirche für die Armen : ein Widerspruch ?* Würzburg 2014. Bien que les éditeurs reconnaissent l'intention fondamentalement théologique du souhait du pape d'une Église pauvre pour les pauvres (cf. p. 11), les articles collectés dans cet ouvrage visent à trouver un lien entre le souhait du pape et la problématique socio-politique de la pauvreté.

⁶⁷ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la session inaugurale des travaux de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes », 13 mai 2007, Aparecida.

⁶⁸ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n. 198, p. 179 ; en opposition à l'interprétation personnelle de son désir d'une Église pauvre pour les pauvres se trouve celle de L. BOFF : « Le pape François entonne la théologie dans un ton plus doux, pour que la libération résonne d'autant plus fort, comme consolation pour les opprimés et comme appel à la conscience pour les puissants. Voilà enfin, ce que nous désirons : moins de théologie et plus de libération », *Franziskus aus Rom*, op. cit., p. 83, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

Dans le souhait du pape d'une Église pauvre pour les pauvres s'unissent théologiquement les dimensions personnelles et populaires d'individus. Dans leur lien réciproque, ces deux dimensions sont imprégnées par la conscience de la pauvreté existentielle et le souhait de s'engager solidairement dans leur contexte historique et culturel. Chaque personne est par nature pauvre. La solidarité envers les pauvres signifie ainsi non seulement l'aspect purement matériel, mais avant tout la dimension existentielle et théologique. C'est pourquoi la pauvreté est le lien d'unité de tout le peuple et du peuple de Dieu dont le fondement se trouve dans la condition créaturelle de l'humanité. Le pape souhaite pour tous les hommes la réalisation existentielle de cette attitude intérieure de la pauvreté qui sait s'approcher par amour, à l'image du Christ, de tous les pauvres.

Notre engagement ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance ; ce que l'Esprit suscite n'est pas un débordement d'activisme, mais avant tout une attention à l'autre « qu'il considère comme un avec lui⁶⁹ ». Cette attention aimante est le début d'une véritable préoccupation pour sa personne, à partir de laquelle je désire chercher effectivement son bien. Cela implique de valoriser le pauvre dans sa bonté propre, avec sa manière d'être, avec sa culture, avec sa façon de vivre la foi. Le véritable amour est toujours contemplatif, il nous permet de servir l'autre non par nécessité ni par vanité, mais parce qu'il est beau, au-delà de ses apparences⁷⁰.

La beauté du service et de la pauvreté est fondée sur la beauté de l'imitation du Christ. Qui sert en conscience de sa pauvreté existentielle, participe à la beauté du Christ, même si l'apparence extérieure ne le laisse pas présumer. La beauté est plus profonde que l'apparence. C'est pourquoi, elle est considérée parfois comme paradoxale, si l'apparence extérieure ne correspond pas à la beauté intérieure. En revanche, la beauté existentielle est toujours la révélation de l'amour divin⁷¹. Dans l'acceptation de la propre pauvreté et dans l'engagement pour les pauvres brille toujours la véritable image de ressemblance des enfants de Dieu à leur créateur. C'est le souhait du pape de révéler au monde toujours à nouveau cette beauté intérieure.

Dans un tel contexte, il n'est pas exagéré d'appeler le pape François un prophète de la pauvreté créaturelle et existentielle. Avec son souhait d'une Église pauvre pour les pauvres, il soulève une problématique qui semble aujourd'hui être tombée un peu en désuétude. L'homme d'aujourd'hui cherche son indépendance jusque dans son absolu. L'acceptation de sa

⁶⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 27, a. 2.

⁷⁰ Pape FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile*, op. cit., n. 199, p. 180.

⁷¹ Cf. J. RATZINGER, « Blessé par la flèche de ce qui est beau », dans *Chemins vers Jésus*, Paris 2004, p. 31-40.

propre pauvreté signifie justement l'opposé de l'autonomie. L'humanité se voit dans le danger de s'enfermer dans une sorte d'autosuffisance et de devenir ainsi existentiellement pauvre en perdant de plus en plus la ressemblance à l'image divine. Cependant, le souhait du pape semble se perdre au loin comme la voix qui crie dans le désert. Les vrais prophètes n'ont pas la vie facile dans leur temps. Pourtant, comme le remarque Congar, les dangers qui menacent le prophète peuvent venir également du prophète lui-même :

Le prophète, [...], ne se soucie pas d'équilibrer ou d'harmoniser son message, il le livre bien plutôt dans tout son absolu. Aussi risque-t-il toujours de verser dans l'unilatéralisme, de ne voir qu'un aspect des choses, et, s'il systématise ou même simplement formule sa conviction, de fonder un « unitraditionalisme ». Sans aller jusqu'à Luther, qui est un exemple extrême, on peut penser à l'exclusivisme d'un Pierre Damien, d'un saint Bernard, et aux possibilités de tout ramener à un thème unique chez un saint François. Les grands réformateurs sont généralement des simplificateurs. C'est une force, mais aussi un danger⁷².

Le pape François ne succombe pas à ce danger. La différence entre un saint François et le pape François se trouve dans le fait que le pape ne déclare pas la pauvreté comme un but en soi, mais comme condition et moyen préalable pour une nouvelle évangélisation. Le pape exige pour ainsi dire l'acceptation de la propre pauvreté et faiblesse comme le commencement d'une véritable vie chrétienne et la possibilité de convertir le monde dans cet esprit vers le Christ. La pauvreté est le point de départ et d'ancrage existentiel de l'évangélisation. Elle est pensée universellement, sans être pour autant un but.

Par son approche existentielle qui étend la pauvreté dans tous les domaines de la vie, le pape réussit en plus à considérer la question sociale dans son unité avec l'Église et à surmonter la séparation apparente qui régnait entre la théologie d'un côté et la doctrine sociale de l'Église de l'autre côté. Dans le passé, l'impression s'est établie, comme si l'Église s'occupait des questions sociales venant de l'extérieur, sans vraiment se sentir touchée elle-même comme institution dans sa propre vie et son propre contexte par ces problèmes⁷³. Le pape François transfère cette problématique dans le cœur même de l'Église en la considérant comme une partie intégrante d'elle.

⁷² Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, p. 248.

⁷³ Cf. G.L. MÜLLER. « Befreiungstheologie im Meinungsstreit », dans G. GUTIÉRREZ, G.L. MÜLLER, *An der Seite der Armen – Theologie der Befreiung*, Augsburg 2004, p. 79-109, en particulier p. 82-90.

Le pape François propage ainsi une réforme de l'Église qui prend son point de départ dans son image de soi. Des réformes extérieures ne seront possibles qu'en union avec ce renouvellement intérieur. En ce sens, le pape François se voit en continuité directe avec son prédécesseur. Le Pape François élève avec son souhait une requête du pape Benoît XVI comme programme. Lors d'une conférence à des catholiques engagés dans l'Église et la société le 25 septembre 2011 à Fribourg-en-Brigau, Benoît XVI fit remarquer :

Il y a une raison supplémentaire pour estimer qu'il est de nouveau actuel de retrouver la vraie « dé-mondanisation », de retirer courageusement ce qu'il y a de « mondain » dans l'Église. Naturellement, ceci ne signifie pas se retirer du monde, bien au contraire. Une Église allégée des éléments « mondains » est capable de communiquer aux hommes – à ceux qui souffrent comme à ceux qui les aident – justement aussi dans le domaine socio-caritatif, la force vitale particulière de la foi chrétienne⁷⁴.

Par sa remarque concernant l'importance universelle et existentielle de cette « dé-mondanisation », Benoît XVI a provoqué l'Église en Allemagne⁷⁵. Le pape François continue sur ce chemin et donne à la dynamique que Benoît XVI a déclenchée par son souhait pour une Église pauvre pour les pauvres l'impulsion décisive. En ce sens, le pape François ressemble « à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux⁷⁶ ». La pauvreté dans ses apparences maintes et variées est ancienne comme la création elle-même. Dès le début, elle fait partie essentielle de l'être humain et ne peut qu'eu égard du Christ être saisie dans toute sa portée universelle. En même temps, le pape François annonce au niveau ecclésial universel une nouvelle perspective de la pauvreté, qui n'a pas toujours été présente de cette manière à l'esprit de l'Église, même si elle était toujours présente d'une manière latente. L'Église du présent a attendu l'impulsion du pape François. La pauvreté n'exclut personne, mais enrichit tout le monde. Le souhait du pape François inspire de l'espérance et de la joie.

Albert-Henri KÜHLEM, op
Marseille (France)

⁷⁴ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la rencontre avec les catholiques engagés dans l'Église et la société », Fribourg-en-Brigau, 25 septembre 2011.

⁷⁵ « S'il n'était pas possible de détourner consciemment le discours fribourgeois, il restait comme dernière sortie de secours contre ce discours dangereux l'affirmation que le pape Benoît XVI aurait tenu son discours à Fribourg comme pape de l'Église universelle. Il n'avait évidemment pas visé la situation allemande, ni l'impôt de l'Église, ni l'institution et ni non plus le rapport avec le pouvoir. On osait donc affirmer qu'un pape allemand, quand il parle dans une ville allemande aux allemands en allemand, visait avant tout l'Amérique latine... L'absurdité n'était plus à combattre », P.J. CORDES, M. LÜTZ, *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag*, Freiburg-in-Breisgau 2013, p. 15, traduction en français par A.-H. KÜHLEM.

⁷⁶ Mt 13, 51.