

Revue catholique internationale

# COMMUNIO

XVI, 3 — mai-juin 1991

## la papauté

*Pour manifester l'unité, le Seigneur a disposé, par l'autorité de sa parole, la provenance de cette même unité, de telle sorte qu'elle commence par un seul. En tous points, les autres apôtres étaient aussi ce que fut Pierre : ils bénéficiaient d'une participation égale à l'honneur et au pouvoir, mais celle-ci avait son point de départ dans l'unité ».*

**Cyprien de Carthage,**  
*Sur l'unité de l'Eglise, 4.*

## Sommaire

### Thématique

---

#### Georges CHANTRAINE : **Le ministère de Pierre, garant de la liberté de l'Eglise**

**4** Comme l'eucharistie, la papauté est un maillon faible de la théologie catholique : elle suppose que l'universel (la catholicité) se manifeste dans une réalité particulière (la personne du pape). Pourtant, le pouvoir juridique du pape est au service de la liberté de l'Eglise, qu'il sauvegarde face aux groupes de pression et aux Etats. Loin d'être pervers, il est libérateur.

#### Stephan Otto HORN : **La mission pétrinienne de l'Eglise de Rome. Aspects bibliques et patristiques**

**18** Les écrits du Nouveau Testament, comme ceux des premiers Pères de l'Eglise, montrent la façon dont, à partir de la mission donnée à Pierre par le Christ ressuscité, s'est formée la conscience d'un rôle particulier de l'Eglise de Rome.

#### Alfonso CARRASCO ROUCO : **Ministère de Pierre et synodalité**

**28** Le pouvoir du pape et celui du collège épiscopal s'appellent l'un l'autre. Le pape appartient au collège et tient son pouvoir juridictionnel de son ordination d'évêque de Rome. Réciproquement, l'ordination des évêques n'a de validité que dans la communion de l'Eglise : celle-ci ne provient pas d'un simple consensus, mais de l'union au pape, principe objectif d'unité.

#### Aldo CAZZAGO : **Jean-Paul II, un pape pour l'Est**

**44** Les événements récents en Europe de l'Est montrent, au-delà de l'anecdote, à quel point l'élection d'un pape slave, et son constant souci de l'Europe en son intégralité, fut et reste une chance historique pour l'Europe entière, et pas seulement pour sa moitié orientale.

#### Claude DAGENS : **Saint Grégoire Le Grand entre l'Orient et l'Occident**

**60** Pour prétendre à la paix dans ce monde, une transformation des consciences est nécessaire, d'abord chez les chefs religieux, les évêques, les prêtres mais aussi chez ceux qui exercent l'autorité politique. Les raisons morales et spirituelles sont premières en tout temps.

### Dossier : Le centenaire de Rerum Novarum

#### Yves-Marie HILAIRE : **Deux encycliques sociales fondamentales : Rerum Novarum et Quadragesimo anno**

**68**

La réflexion sociale chrétienne est issue d'un catholicisme critique envers les doctrines de la Révolution. De Léon XIII à Pie XI, puis Pie XII, sans renier ses principes fondamentaux, elle saura appliquer au domaine économique la conception de l'homme qui l'a menée au refus conjoint du léninisme et du nazisme. C'est ce que montre l'étude historique du contexte, dans l'Eglise et dans le monde, qui a vu naître les deux premières encycliques sociales.

#### Jean-Yves CALVEZ : **Etaptes nouvelles de l'enseignement social de l'Eglise : de Jean XXIII à Jean-Paul II.**

**82**

L'enseignement social de l'Eglise présente une forte continuité, même si une évolution sensible a eu lieu, depuis le Concile de Vatican II : accent mis sur le développement, le politique, la spiritualisation du social. Les conclusions pratiques de cet enseignement ont pour but de guider le discernement personnel que chacun doit faire, sans proposer de solution pratique toute faite. Enfin, il s'agit d'insérer la vie sociale des hommes dans l'histoire du Salut donné en Jésus-Christ.

### Signets

---

#### Jean-Noël DOL : **La parole du salut. Pour les 25 ans de Dei Verbum**

**94**

Il est utile de rappeler les thèses principales de ce grand texte de Vatican II. La Révélation n'est pas une communication abstraite, mais d'abord le don que le Père fait du Verbe, son Fils. La Tradition est d'abord celle du Christ livré, puis celle de l'Eglise transmettant son salut. L'Écriture doit donc se lire comme elle a été écrite, dans la foi et dans l'Esprit Saint. La parole du salut nous fait déjà entrer dans la vie trinitaire.

#### Waclaw SWIERZAWSKI : **Pour approfondir la vie contemplative : le rituel rénové de la pénitence**

**107**

La vie contemplative ne peut être atteinte sans une conversion du cœur. Seule peut nous y conduire la purification du cœur, favorisée par l'actuelle liturgie de la pénitence. Celle-ci renouvelle la vie religieuse sous tous ses aspects : ascèse, rôle du père spirituel, adoration.

**125**

Jean DUCHESNE : A nos lecteurs.

Georges CHANTRAINE

## Nécessaire papauté

**LA** papauté offre, avec la mariologie, un cas typique de développement doctrinal. L'impulsion de la mariologie est venue principalement de la piété populaire. Pour la doctrine du pouvoir papal, on ne peut exclure en première analyse que l'impulsion soit venue du pouvoir lui-même : tout pouvoir tend à s'accroître et plus il se considère comme souverain, plus il s'accroît. Seulement, à quel niveau de vérité se situe une telle évidence ? Est-il raisonnable a priori d'admettre que deux doctrines liées entre elles, la mariale et la papale, se sont développées en vertu de mobiles aussi différents ? Laissons la question ouverte. Remarquons seulement qu'un développement ainsi décrit du pouvoir papal n'a rien d'évident. Pour essayer d'en acquérir une meilleure compréhension, on a besoin d'une problématique plus élaborée. Ce qui requiert à son tour une méthode.

### La méthode

Selon quelle méthode aborder une doctrine dont certaines déterminations essentielles ne se trouvent pas dans l'Écriture sainte et sont l'objet d'une contestation durable de la part de l'Église orthodoxe et des confessions protestantes et anglicanes, quels que soient du reste les progrès des dialogues œcuméniques ? Une première voie, qui est bien balisée, suit le développement doctrinal selon son itinéraire historique. C'est ainsi, par exemple, que le Père Y. Congar a décrit la doctrine de la papauté dans *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (1). Une deuxième voie parcourrait le chemin inverse : elle partirait des affirmations de Vatican II et ferait voir la continuité entre l'enseignement de ce concile et la volonté du Christ, révélée dans les Écritures. Le Père Albert Chapelle a

suivi cette seconde voie dans son étude sur le sacrement de l'ordre, *Pour la vie du monde* (2).

Suivant la première voie, le théologien s'affronte aux méandres de l'histoire et aux confrontations des esprits. Cependant, pour unifier son œuvre, il doit anticiper la fin qu'il connaît et la laisser deviner telle qu'il la connaît. Il souligne ainsi ce qu'a de contingent le développement d'une doctrine, par exemple celle de la papauté. D'autre part, la fin qui unifie le développement apparaît doublement relative : c'est la fin connue à tel moment et telle qu'un tel la connaît. La doctrine étudiée, par exemple la papauté, aurait donc pu se développer et elle pourrait encore se développer autrement.

La première voie est formellement historique. La deuxième voie suppose expressément la continuité historique d'une doctrine dans le Christ et la trouve en vertu de l'Esprit du Seigneur, donné à son Église. Elle laisse dans l'ombre le caractère contingent et relatif des développements, qu'elle n'entend pas du reste cacher. Elle est « formellement théologique » (3).

Ne pourrait-on pas tenter d'ouvrir une troisième voie ? On essaierait de montrer dans le contingent et le relatif de l'histoire la présence de l'Esprit, son travail unificateur, et de chercher la forme même d'une doctrine dans sa faiblesse qui lui vient de l'histoire humaine. On considérerait l'histoire selon une coupe transversale. On la considérerait aussi selon une coupe longitudinale : telle résistance, par exemple au pouvoir pontifical, apparaît à tel moment et garde un pouvoir dans la suite des âges. Ni apologétique, comme la première, ni systématique, comme la deuxième, cette troisième méthode se présenterait

(2) Institut d'Études Théologiques, Editions, Bruxelles, 1978.

(3) A. Chapelle, *Pour la vie du monde*, cité n. 2, p. 10 — Jean-Marie Tillard a lui aussi senti la nécessité d'une telle méthode dans *L'évêque de Rome* (Paris, Cerf, 1982). « Il importe, écrit-il, dans cette optique (comprendre ce qu'est le pape face à la situation œcuménique) de comprendre *Pastor aeternus*, tel que reçu à Vatican II, à la lumière de la grande Tradition » (89). Cependant, il me semble avoir imposé une double limite à sa méthode. D'une part, « nous situant dans la tradition (romaine), nous chercherons à projeter sur les définitions de *Pastor aeternus* la lumière de la Tradition, surtout dans la période dite de l'Église indivise » (90). Il peut certes se réclamer des Pères de Vatican I qui prétendaient « traduire cette "antique et constante foi de l'Église universelle (DS 3052)", enracinée dans l'époque "où l'Orient se rencontrait avec l'Occident dans l'union de la foi et de la charité (DS 3056)" » (90). Cependant, il modifie la notion d'Église passant de « l'Église universelle » de ces Pères à « l'Église indivise » (de certains œcuménistes ou historiens). De plus, il ne respecte pas doublement son parcours historique à rebours, puisqu'il commence à Vatican I, au lieu de Vatican II, et ne parcourt pas également toute la série des siècles depuis

(1) *Histoire des Dogmes*. Tome III. *Christologie-Sotériologie-Mariologie*. Fascicule 3, Paris, Cerf, 1970.

comme simplement apéritive et synthétique : elle serait apte à introduire à une intelligence de l'histoire en tel domaine. Elle pourrait de surcroît fournir une défense d'une doctrine, comme la première voie, et illustrer sa cohérence, comme la deuxième voie. Elle serait aussi œcuménique : elle aiderait à percevoir comme du dedans les obstacles à telle doctrine et à les situer à l'intérieur de la cohérence qu'elle tâche de considérer ; elle pourrait élaborer ainsi des critères de discernement.

La problématique élaborée selon une telle méthode suppose une certaine connaissance de l'histoire et de la théologie. Concernant la papauté, elle pourrait se construire sur trois caractéristiques essentielles de l'évolution doctrinale, qui forment aussi trois difficultés majeures : la papauté est un maillon faible de la dogmatique catholique ; son pouvoir s'est défini juridiquement ; enfin n'est-il pas lié à l'Antichrist ? Si elle réfléchit selon ces trois axes de pénétration, quel profit la pensée théologique en recueille-t-elle ? La valeur d'une telle problématique s'appréciera à son fruit.

### Maillon faible

**AVEC** l'eucharistie, la vie religieuse et la différence homme-femme, la papauté est un maillon faible de la dogmatique catholique. Selon celle-ci, un individu, l'évêque de Rome, porte sous un aspect le mystère de Dieu : il se prétend successeur de Pierre et est reconnu comme tel par ses coreligionnaires ; il dispose des promesses faites par le Seigneur

(4)

Vatican II. Il a, pour ce faire, une raison théologique : « L'Eglise catholique (romaine) s'est donné un type de primauté à la mesure des situations qu'elle vivait alors (depuis la rupture avec l'Orient et la déchirure de la Réforme) et non plus à celle de la vie de la "communio universelle des églises" brisée par le schisme » (91). S'il s'agit d'un constat empirique au niveau historique, nul ne le niera ; pas plus qu'on ne niera qu'une telle situation ait eu une influence sur « le type de primauté ». Mais on a deux raisons de croire qu'il s'agit d'un concept théologique : Tillard oppose ce « type » à la « communion universelle » et il a substitué Eglise indivise à Eglise universelle. C'est la seconde limite qu'il impose à sa méthode. Il lui faut alors procéder à une « herméneutique œcuménique » (90) des « affirmations solennelles des deux Conciles du Vatican » pour « les amener à cette purification et cette plénitude que seule leur "réception" par l'ensemble des églises soudées par la tradition apostolique scellera » (90). Il est certain que les énoncés peuvent (et peut-être doivent) être purifiés. Mais le peut-on grâce à une telle méthode ? Le résultat sera pour le moins incertain. Pour ces raisons, il nous a paru préférable de donner en exemple l'ouvrage d'A. Chapelle, bien qu'il ne traite pas de la papauté : il suit fidèlement une méthode rigoureuse.

Jésus à Pierre. Il est le roc sur lequel est fondée l'Eglise. Il a le charisme de l'unité. Cet aspect du mystère qu'il incarne pour ainsi dire en sa personne porte avec soi la rationalité correspondante. Celle-ci s'est développée au cours des siècles d'une manière largement imprévisible et la doctrine papale ne peut a priori trouver dans l'Écriture des projections de son évolution. Le rapport du pape aux autres évêques et celui de la primauté à l'Écriture sont source d'interrogations, sinon de contestations. Pareilles réactions s'expliquent par ce qu'est la papauté et qui constitue sa faiblesse : un aspect central du mystère investit une seule personne (4).

La papauté solidifie complètement la hiérarchie. Or, l'Eglise hiérarchique fait l'Eucharistie. En celle-ci, le Christ est tout entier présent en personne selon sa divinité et son humanité dans tel morceau de pain, dans telle quantité de vin, qui sont « eucharistiés » ; bien plus, il convertit en sa propre substance toute la substance du pain et du vin. C'est la seconde faiblesse de la dogmatique catholique. De manière analogue, tel homme ou telle femme signifie grâce à sa consécration religieuse la vie céleste dès ici-bas et particulièrement l'union du Christ et de l'Eglise. C'est la troisième faiblesse de cette dogmatique.

Hegel les a analysées et critiquées (5). Le catholicisme « a fait de Dieu une idole en adorant une chose extérieure à l'Esprit : l'Hostie » (6). « C'est pourquoi la liberté chrétienne devient extérieure à elle-même : elle a été confisquée par la hiérarchie » qui aliène la conscience des fidèles réduits à être passifs. « Cette liberté aliénée se cherche en s'objectivant dans les « œuvres ». Parmi celles-ci les plus aliénantes sont celles que présente l'Eglise catholique comme une voie, un « moyen » exemplaire de la perfection chrétienne : ce sont les trois vœux de religion » (7).

(4) Hans-Urs von Balthasar a montré dans les chapitres 5 et 6 du *Complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales* (Paris, Apostolat des éditions, 1976) selon quelle configuration christologique et mariale le mystère investit la personne de Pierre.

(5) Il est remarquable que le Père .I.-M. Tillard ait traité de ces trois faiblesses dans l'ordre inverse de Hegel : *Devant Dieu et pour le monde, le projet des religieux, L'évêque de Rome et un autre livre sur l'Eucharistie* que nous achevons », écrivait-il dans *L'évêque de Rome* (p. 11). Cela souligne le caractère systématique de son projet et la rigueur qu'on est en droit d'attendre de sa méthode particulièrement pour penser l'universel et le singulier (cf. *supra*, n. 3).

(6) A. Chapelle, *Pour la vie du monde*, cité n. 2, 263.

(7) *Ibid.*, p. 264.

A ces trois cas s'en ajoute depuis Hegel un quatrième : l'Eglise catholique estime ne pas être en mesure, en raison de sa fidélité au Seigneur, d'ordonner des femmes au presbytérat, à l'épiscopat et peut-être même au diaconat. Quelle idée se fait-elle donc de la différence entre l'homme et la femme ? Et comment prétend-elle connaître la volonté du Seigneur Jésus qui l'a exprimée dans un contexte culturel entièrement différent (patriarcal selon les féministes) ? A nouveau la même question se pose : comment peut-on engager le mystère de Dieu dans la différence sexuelle ? et être assuré de la volonté du Seigneur malgré la différence culturelle ? Dans des termes proches de ceux de Hegel, n'y aurait-il pas aliénation de la femme par l'homme et, inversement, du Christ par l'Eglise ? Cette double aliénation, dont la première est inverse de la seconde, achèverait de démontrer à quel point est « misérable » et « médiéval » le catholicisme pour parler comme Hegel, à quel point, dirions-nous, il rejette la modernité.

Ce n'est pas le lieu de formuler la réponse catholique à pareilles questions. En ce qui concerne la papauté, il ne suffit pas d'affirmer la nécessité pratique d'avoir une tête pour un ensemble aussi vaste que l'Eglise. La question rebondit en effet : pourquoi ce chef devrait-il avoir précisément le rôle que la papauté s'attribue ? A cette question, pas d'autre réponse que celle-ci : la volonté du Seigneur concernant Pierre telle que l'Eglise l'a progressivement comprise. Examinons deux chaînons de cette tradition.

Entre Pierre et ses successeurs, — c'est le premier chaînon —, le lien se fait par le martyre de Pierre et Paul à Rome. Par le don de son sang, Pierre a fondé l'Eglise de Rome. C'est ainsi que l'Eglise a dès le début compris la fondation des Eglises. La liturgie commémore cet événement en célébrant la chaire de S. Pierre. Ce que l'Eglise a compris alors est ainsi ce qu'elle comprend encore aujourd'hui. Paradoxalement, Paul est associé à cette fondation. Les papes jouissent, disent-ils, de l'autorité des Apôtres Pierre et Paul, au moment même où ils se désignent comme successeurs de Pierre seul. Enfin, l'Ecriture annonce la mort en croix de Pierre (*Jean* 21, 18). C'est ainsi qu'elle fait aussi pour Paul (*2 Timothée*, 4, 6-7). La mort des Apôtres est, en effet, un événement qui appartient à la mission confiée par le Seigneur et ainsi à l'histoire même de la Révélation. Aussi le Seigneur Jésus prophétise-t-il lui-même la mort de Pierre, l'associant ainsi à la sienne. La prophétie du Seigneur nous donne alors martyre, liturgie et Ecriture et leur donne

leur soubassement. La confession de Pierre à Césarée et la promesse du Seigneur à Pierre prennent dans cet ensemble toute leur portée si l'on admet avec la plupart des exégètes que l'évangile selon saint Matthieu fut rédigé après la mort de Pierre. Dans ce cas, l'auteur de l'évangile rapporte des paroles qui gardent sens pour l'Eglise même après la mort de l'Apôtre.

Deuxième difficulté : pourquoi un seul évêque est-il responsable de tous, fidèles et évêques, sans pour autant décharger les évêques de leur responsabilité collégiale exercée sur leur Eglise particulière avec la sollicitude de l'Eglise universelle ? Cette forme de gouvernement n'a pas d'analogue dans les sociétés humaines. Elle est déterminée par la forme même de la Révélation divine. Pierre représente, en effet, dans sa personne l'unité de la foi qui, pour toute personne croyante, est la communion avec Dieu et avec tous les autres croyants. Pour cette raison, qui vient de la volonté du Seigneur, chaque fidèle, y compris les évêques, professe la foi de Pierre. Aussi la foi relève-t-elle directement de l'autorité de son successeur. C'est en raison de cette même unité de la foi que Pierre est le centre personnel du collège apostolique : personne d'autre ne peut unir entre eux les apôtres que celui d'entre eux qui confesse la foi en leur nom. Et c'est du Père qu'il reçoit une telle capacité. La foi d'André, de Jacques et de Jean, de Philippe, etc., est ainsi la foi de tous en étant celle de Pierre. Aussi le pouvoir de lier et de délier que le Seigneur Jésus accorde à Pierre seul, l'accorde-t-il aussi aux Douze. Pierre a en propre d'être au niveau ecclésial et ministériel le centre personnel de la foi tant pour les fidèles que pour les Apôtres. Puisque le collège épiscopal a une forme analogue à celle du collège apostolique (8), le successeur de Pierre, l'évêque de Rome, a la même mission : il jouit du charisme d'être au service de l'unité.

## Un pouvoir juridique

Se lève alors immédiatement une deuxième objection : loin d'apparaître comme charismatique, le pouvoir pontifical apparaît revêtu d'une forme juridique, qui l'apparente à celui des sociétés humaines. Déjà pointe ici la critique luthérienne. Le pouvoir pontifical serait d'origine humaine. Mais nous ne

(8) *Lumen gentium* 22.

nous occuperons pas directement de cette critique. C'est d'Orient que nous vient d'abord l'allergie envers ce pouvoir : en se concevant de manière juridique celui-ci s'accorde mal avec une ecclésiologie de communion, qui est, répète-t-on, la loi et les prophètes pour les Eglises orthodoxes. Mise à part la prise de Constantinople par les croisés latins en 1204, tel serait le handicap de l'Eglise latine.

De son côté, l'Eglise gallicane fera valoir les privilèges antiques des évêques face à une papauté qui s'arrogeait progressivement le droit de nommer les évêques, l'accordait, le cas échéant, au souverain et intervenait directement dans les Eglises particulières sans respecter (suffisamment ?) les droits et privilèges des évêques et des métropolitains. A partir du XVIII<sup>e</sup> siècle au plus tard, les jansénistes joignirent leur combat à celui des gallicans. Face à leurs prétentions, auxquelles se mêlaient des thèses conciliaristes, Vatican I définira le pouvoir de la primauté et de l'infailibilité en usant de précisions juridiques. Sans rien renier de l'enseignement de Vatican I en la matière, Vatican II situera mieux la mission des évêques en elle-même et dans sa relation avec celle du successeur de Pierre. Telle est sa volonté expresse. Malgré cette intention, — d'autres diront : à cause d'elle —, il ne manque pas de théologiens pour observer dans l'enseignement conciliaire une tension entre une ecclésiologie juridique et une ecclésiologie de communion (9). C'est comme l'introjection d'un conflit dont nous venons d'évoquer les origines historiques. Elle conduit à s'interroger sur le rapport entre droit et communion à propos de la primauté romaine.

Ce n'est pas par hasard que la primauté pontificale use du droit pour se définir. Le droit sert en effet à définir la liberté de l'Eglise face au pouvoir civil. Le pape qui a élaboré la théologie classique de la primauté, Léon le Grand, est aussi celui qui a refusé de reconnaître le canon 28 du concile œcuménique de Chalcédoine (451), qu'il avait approuvé pour le reste. Constantinople ne pouvait, selon lui, prétendre à un rôle ecclésial calqué sur le rang politique de la « seconde Rome ». Le Siège apostolique de Rome ne tenait pas son importance du

rôle politique de la Ville, mais de sa fondation par le martyr de Pierre et Paul. En défendant la primauté de son Siège, Léon le Grand affirmait ainsi la distinction nette entre le spirituel et le temporel. C'est une des racines du caractère juridique de la primauté — comme de tout pouvoir spirituel. Quand ils n'en furent pas empêchés par la faiblesse de leur pouvoir, les évêques de Rome veillèrent sur la « liberté de l'Eglise », son indépendance à l'égard du pouvoir séculier. Ils en furent et en demeurent les plus sûrs garants (10). Depuis longtemps déjà les pasteurs avaient perçu leur devoir d'intervenir dans les affaires temporelles en raison du péché (*ratione peccati*). Ainsi Ambroise, évêque de Milan, imposait-il à l'empereur Théodose une pénitence publique en réparation d'un crime. Aujourd'hui encore, nos pasteurs rappellent le primat de la morale dans l'ordre politique et, pour rendre leur parole aussi efficace que possible, ils usent d'ordinaire des droits de l'homme.

D'une manière ou d'une autre, la relation du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel amène le premier à se penser à l'aide de l'instrument juridique. Et, plus grande est la volonté de liberté de l'Eglise par rapport au pouvoir politique, plus le pouvoir spirituel inclura dans son affirmation des termes juridiques. Plus aussi la distinction s'opère entre le spirituel et le temporel, entre l'Eglise et la société civile, plus le droit jouera un rôle pour déterminer les relations entre l'une et l'autre. Le droit sert en effet à protéger la personne contre les abus provenant de la force. A cet égard, l'histoire des Eglises orientales diffère sensiblement de celle de l'Eglise latine. Dès la crise arienne, beaucoup d'évêques orientaux se sont montrés plus perméables aux influences du pouvoir impérial. A Constantinople, le régime de la symphonie entre les deux pouvoirs, patriarcal et impérial, a contribué à maintenir une certaine distinction entre l'un et l'autre. Mais, dans l'ensemble, le patriarcat de Constantinople dépendit de la volonté impériale dans une mesure non négligeable, variable selon les empereurs. Après la chute de Constantinople (1453), le patriarcat de la troisième Rome ne resta guère indépendant vis-à-vis des souverains de la Russie. A quoi s'ajoute le système de l'autocéphalie. Une Eglise peut se donner sa propre tête,

(9) C'est le titre d'un livre de A. Acerbi : *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologne, 1975.

(10). On se souviendra de la situation différente de l'Eglise catholique et des Eglises protestantes sous le régime nazi. On fera un usage prudent du livre de Bernard Reymond, *Une Eglise à croix gammée ? L'âge d'homme*, qui contient des textes et retrace les itinéraires des principaux pasteurs luthériens qui avaient rallié Hitler.

prenant son indépendance par rapport à l'autorité dont elle dépendait. Au simple rappel de ces réalités, qui n'appartiennent pas toutes au passé, on se met à penser que les Eglises orientales que nous disons orthodoxes, n'offrent à nos yeux une ecclésiologie de communion qu'au prix d'une idéalisation (11). En réalité, le droit n'est pas opposé à la communion, mais au contraire à son service. On se tromperait du reste en croyant les Eglises orientales indemnes d'une organisation marquée par le droit. Et leur droit a lui aussi ses subtilités. Ce qui caractérise l'Eglise latine, ce n'est pas tant son juridisme que l'utilisation du droit en vue de définir et d'assurer sa liberté vis-à-vis de la société civile. Et comme la primauté romaine fut le plus sûr garant de cette liberté, il n'est pas étonnant qu'elle ait usé du droit pour se définir.

En insistant sur la puissance du péché, les jansénistes contribuèrent à rendre pratiquement nécessaire l'expression juridique du pouvoir responsable de la communion. Pour échapper aux censures romaines, ils multiplièrent les subtilités juridiques ; ils opposèrent notamment le droit au fait (12). Es permirent ainsi un progrès dans la définition de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. Pierre exerce son ministère envers des pécheurs en étant lui-même pécheur. Le droit qui permet de définir précisément son pouvoir ou celui de son successeur met une limite à un abus toujours possible d'un homme faible et pécheur dans l'exercice de sa charge. Les célèbres termes qui délimitent l'infaillibilité pontificale : *ex sese et non ex consensu Ecclesiae* (13), ont paru exorbitants. Quand il parle *ex cathedra*, le Pape ne dépend pas du consentement de l'Eglise, son enseignement, comme le commente la Constitution sur l'Eglise, n'a pas besoin « d'une approbation d'autres, de même qu'il ne souffre aucun appel à un autre jugement » (14), par exemple celui du concile. Ces termes seraient exorbitants s'ils mettaient le pape dans l'exercice de sa charge magistérielle au-

(11) Cela n'enlève rien à ce que la considération de ces Eglises peut apporter d'enrichissement à nos Eglises latines.

(12) Nous n'examinons pas ici le bien-fondé de pareille argumentation. Nous nous demanderions par ailleurs si certains théologiens favorables au « dissentiment » ne renouvelleraient pas les mêmes procédés.

(13) *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger et A. SchBnmetzer, Fribourg, Herder, <sup>3</sup>1977, n° 3074.

(14) *Lumen gentium* 25. La traduction du Centurion est un peu molle : « n'ayant pas besoin par conséquent d'une approbation d'autrui, de même qu'elles (les définitions de foi ou de morale) ne peuvent comporter d'appel à un autre tribunal ».

dessus ou en dehors de l'Eglise. Ce serait même absurde. On sait que telle n'est pas l'interprétation de ces termes ni en théorie ni en pratique (15). En réalité, ils mettent une limite à l'exercice du magistère infaillible.

Avec la formule : *ex sese et non ex consensu Ecclesiae*, nous touchons la problématique conciliariste. En raison du développement du pouvoir pontifical et particulièrement de sa fiscalité, qui permit à la papauté d'Avignon d'être la première monarchie « moderne » en Europe, l'idée de la collégialité épiscopale perdit de sa netteté et de sa force. Dans le même temps, le droit romain imposa sa définition du collège : les membres d'un collège sont solidairement responsables des décisions du collège. D'autre part, le principe : *quod tangit omnes ab omnibus approbatur* guidait une pratique démocratique exercée au moins au niveau communal (ou municipal). Dans une société chrétienne, les conciles traitaient les problèmes généraux communs à tous. Il allait de soi que le corps entier est représenté par ses membres les plus importants : non seulement les évêques, mais les universités, les chapitres, les princes, les grandes villes. Le concile de Bâle (1441-1449) fournit la dernière et la plus éclatante illustration de cette conception. Le grand schisme d'Occident (1378-1417) avait aiguë au maximum les problèmes suscités par une telle conception : qui d'autre que le concile général pouvait trancher entre les trois papes, du moment que tous ne voulaient pas abdiquer ? Dès lors qui exerçait le pouvoir suprême : le pape ou le concile ? Au concile de Constance (1414-1417), il parut en tout cas pratiquement nécessaire de convoquer régulièrement des conciles généraux. Le concile de Bâle, réuni pour cette raison, ne put s'achever parce que sa proclamation nette de la supériorité du concile sur le pape provoqua le départ de figures marquantes du concile, dont le célèbre Nicolas de Cuse, ralliées au pape. Le choix opéré par les Grecs en faveur du pape Eugène IV (1441-1447) affermit l'autorité de celui-ci et permit la conclusion d'un accord d'union avec les « Grecs » au concile de Florence (1439)

(15) La pratique est celle de Pie XII lorsqu'il proclama le dogme de l'Assomption. Il procéda à une très large consultation et il veilla à fonder ce dogme sur l'écriture interprétée par la Tradition de l'Eglise. Pie IX avait procédé de manière analogue pour proclamer l'Immaculée Conception. — On agite souvent les esprits en faisant croire à une infaillibilité d'encycliques, comme si les Papes s'y exprimaient *ex cathedra*. Cela relève d'une autre problématique.

que la prise de Constantinople par les Turcs (1453) et le sentiment anti-latin rendirent caduc.

La crise conciliariste, dont la phase aiguë se clôtura alors, fit prendre conscience progressivement que si le droit est nécessaire en vue de la communion, il faut aussi que ce droit soit adapté à la communion ecclésiale ; ce ne peut être le droit de la société civile. Celui-ci, introduit dans l'Eglise, en partie du fait de l'accroissement séculier du pouvoir pontifical, avait provoqué une des plus graves crises constitutionnelles de l'Eglise. Vatican II a réaffirmé la nature propre du pouvoir dans l'Eglise : possédant le sacerdoce suprême, les évêques forment un collège dont le successeur de Pierre est le chef, et servent ainsi la communion de leurs frères dans la foi.

Un conciliarisme d'une nouvelle sorte pourrait exciter un attrait du fait qu'il existe deux « sujets » du « pouvoir suprême et plénier » : « le Pontife romain... en vertu de sa charge de Vicaire du Christ » et « l'ordre des évêques » « en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef » (16). Une telle dualité a paru étrange à plusieurs théologiens ; il y aurait là, selon eux, une limite de l'enseignement conciliaire. On la dépasserait en ne reconnaissant plus qu'un seul sujet qui serait le collège des évêques uni à son chef. Respecterait-on ainsi le centre personnel de la foi et, corrélativement, la forme du collège apostolique ? La réponse me paraît négative. C'est dans le Christ seul que se trouve l'unité du sujet du pouvoir suprême et plénier. Réduire à l'unité le sujet ecclésial du pouvoir me paraît équivaloir à mettre ce sujet à la place du Christ. Il serait dans la position de l'Antichrist. Un tel conciliarisme tomberait sous le coup de la critique de Luther.

### La dimension apocalyptique

Telle est en effet l'accusation lancée par Luther (17), — un Luther qui pourtant tenait alors une position conciliariste. Se situant dans la ligne d'une apocalyptique développée au XVe siècle au plus tard, il a assimilé dans sa *Captivité babylonienne*

(16) *Lumen gentium* 22.

(17) Cf. M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*. Paris, Le Centurion, Genève, Labor et Fides, 1983, ch. XXIII « Luther et la Papauté », p. 429-446 ; Id., *L'Evangile et l'Eglise chez Luther*, Coll. Cogitatio fidei n° 153, 1989.

(1520) Rome avec Babylone et le pape avec l'Antéchrist. Le pape revendique un pouvoir humain, particulièrement celui de définir définitivement la doctrine, c'est-à-dire ce qu'enseigne l'Ecriture sainte. Luther ne s'en prend pas aux ingérences des papes dans les affaires des Eglises particulières. Il rejette par principe le pouvoir du magistère, car seul Dieu est juge de sa Parole et seule la foi reçoit un tel jugement. Tout ce qui vient de l'homme dans l'acte de foi corrompt celui-ci et pervertit celle-là. L'autorité papale porte à son comble l'imposture de l'Eglise romaine. La détruire, c'est détruire l'imposture elle-même, comme on détruit une ogive en retirant sa clé de voûte.

Deux thèses (18) sous-tendent une telle volonté : Dieu seul juge ; l'homme qui le ferait se substitue à Dieu ; il est l'Antichrist. Luther tient l'incapacité radicale de l'homme de gouverner dans l'ordre de la grâce. Une thèse monarchique (Dieu seul) est ainsi corrélatrice d'une thèse anarchique (l'homme n'est rien au principe). La thèse anarchique provient de ce que Luther ne parvient pas à penser à fond l'homme comme image de Dieu et ainsi comme son intendant sur la terre, au moins dans l'ordre de la grâce. Il lui refuse dans cet ordre le libre arbitre. Quant à la thèse monarchique, elle ne considère pas assez attentivement la Trinité divine (19). Le Dieu de Luther est un Dieu caché dans un sens précis : il ne se révèle pas en lui-même, mais il révèle ce qu'il est dans l'économie, dans l'histoire du salut. Si bien que l'homme n'est pas rendu participant de la nature divine non seulement à cause du serf arbitre, mais encore et au fond d'abord en raison de la volonté divine elle-même. Si Dieu se révélait en lui-même, l'homme connaîtrait le jugement de Dieu et pourrait dès lors interpréter sa parole et gouverner l'Eglise.

La double thèse de Luther, intenable en théologie catholique, l'est aussi en elle-même : on ne peut priver ainsi l'homme d'être à sa propre origine. Aussi produit-elle son renversement dialectique. On dit alors : c'est le pouvoir venu de Dieu qui est pervers, mettant ainsi l'anarchie en Dieu, et c'est l'homme qui se donne à lui-même le pouvoir. La monarchie humaine ainsi

(18) Cf. G. Chantraine, *Erasmus et Luther. Libre et serf arbitre. Etude historique et théologique*, Coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, Namur, Presses universitaires, 1981, ch. VII, « Tradition et herméneutique », p. 275-306 et ch. IX, « De la liberté du chrétien », p. 359-406.

(19) Cf. *Erasmus et Luther*, cité n. 18, ch. VIII, « Le Mystère du Christ », surtout p. 336-358.



inventée garde cependant en elle son contraire : l'anarchie. Aussi le pouvoir, dès lors sécularisé, est-il d'essence totalitaire. Qu'il soit démocratique ou non, libéral ou socialiste, il est emporté par une dérive totalitaire. Il est d'une manière ou d'une autre diabolisé : il est une expression du mal en soi. Aussi le pouvoir pontifical, qui dans le monde offre une figure du pouvoir divin, l'est-il au maximum. Même si son autorité morale est reconnue au moins dans certains domaines (l'éthique sociale, mais non l'éthique conjugale), ce que le pape représente est honni par ce qui dans le monde est sécularisé (20). Ainsi la dimension apocalyptique s'est déplacée ; elle n'a pas disparu. Au contraire, le combat s'est avivé, Luther menait le combat visière levée. Aujourd'hui on attaque le pape ou la papauté *sub specie boni* : c'est pour le bien de l'Eglise et de la société que la papauté devrait cesser d'être ce qu'elle est (21).

Dès lors, aucune ecclésiologie ne suffit à elle seule à opérer le discernement nécessaire ; inmanquablement des ecclésiologies s'affronteront, ajoutant à la confusion. On ne peut rien faire ni penser de constructif concernant le pouvoir pontifical si l'on ne ramène pas d'abord la double thèse de Luther à sa vérité originelle : Dieu se révèle lui-même à l'homme capable de sa vie divine et dès lors capable d'interpréter sa Parole et de gouverner l'Eglise. Une fois rétablie la thèse trinitaire et anthropologique, un pouvoir pontifical devient possible. Apparaît alors de manière aiguë la tentation d'un tel pouvoir. Un homme a le pouvoir des clés. Il est engagé dans le combat contre les puissances du mal. Pierre a pu tenter de détourner Jésus de sa passion : « Passe derrière moi, Satan », lui ordonne Jésus. Et dans la dernière scène racontée par Jean, Jésus ordonne à Pierre : « Suis-moi ». Le pécheur qu'est Pierre, que Jésus a racheté, pour lequel il a prié, est invité à se laisser mettre par le Christ dans l'attitude d'offrande eucharistique, qui est celle du Fils comme homme et comme Dieu. Dans une telle disposition, il est prêt au martyre. C'est ainsi que son successeur demeure dans cette dimension apocalyptique sans laquelle son pouvoir ne serait qu'humain et donc imposture. Le Seigneur ne lui demande rien d'autre qu'à tout fidèle. C'est que le pape atteste en sa personne, par mission, la vie chrétienne commune.

(20) Je garde au mot *séculariser* le sens que je viens de lui donner. Il a d'autres sens.

(21) Dans *Le complexe antiromain*, cité n. 4, Hans-Urs von Balthasar a décrit les variétés des critiques portées contre le pape aux chapitres 1 à 3.

Mais ce qui est la ressemblance est en même temps la différence. Celle-ci vient de la mission confiée par le Seigneur Jésus à Pierre et à ses successeurs.

### Pour conclure

Qu'avons-nous fait ? Ni l'histoire de la doctrine de la papauté, ni une herméneutique de la tradition en la matière, à partir et en raison de Vatican II. Nous avons essayé : 1) d'abord d'habituer les esprits à la faiblesse congénitale de la papauté pour qu'ils apprennent à y voir, si possible, non la raison d'objections sans cesse renaissantes ou le mobile d'une agressivité, mais tout simplement sa vérité, 2) puis de lever une fausse antinomie entre droit et communion en montrant la nécessité du droit pour un pouvoir spirituel qui se doit de se distinguer du pouvoir temporel et qui, exercé par un homme pécheur, a la charge de réconcilier des pécheurs, 3) enfui, de cerner où se trouve le combat eschatologique pour le pape et par quels moyens — communs à tous les chrétiens — il reçoit de l'Esprit du Christ d'être vainqueur du Mauvais. C'est peu de chose, et c'est proposé sous la forme d'une brève esquisse. Mais nous espérons que ce peu sera utile pour mieux comprendre le ministère de Pierre et pour ne pas se tromper de combat : « Le pape, nous le savons bien, écrivait Paul VI, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme » (22), mais il l'est aussi, depuis précisément Paul VI, sur la route de tant de catholiques au rebours de leur doctrine et du vœu œcuménique.

Georges CHANTRAINE s j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988, Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio et* membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

(22) Dans *Documentation catholique* 64 (1967) 870.

Stephan Otto HORN

## La mission pétrinienne de l'Eglise de Rome aspects bibliques et patristiques

**LE** but de la présente esquisse n'est ni d'expliquer la mission de Pierre à partir d'une étude exégétique de l'Ecriture, ni de donner un exposé historique des débuts de la primauté de l'Eglise de Rome. Il s'agit plutôt de montrer, dans une perspective de théologie fondamentale, comment la tâche confiée à l'Apôtre débouche dans la mission pétrinienne de l'Eglise romaine. Je m'interrogerai sur les éléments fondamentaux de la réflexion croyante de l'Eglise, parmi lesquels j'intégrerai le témoignage biblique (1).

**1.** Pourquoi les textes bibliques nous contraignent-ils à réfléchir sur une présence perdurante de la mission de l'apôtre Pierre ?

Dans *l'Evangile selon saint Matthieu*, on constate quant aux Douze et à Pierre l'existence d'une forte tension. Les apôtres, qui avaient suivi le chemin de Jésus de très près, depuis son message initial sur le règne de Dieu jusqu'à sa passion, sont envoyés par le Ressuscité à tous les peuples. De même qu'il reste présent à son Eglise jusqu'à la fin des temps, de même ils

doivent en tout temps faire des hommes ses disciples (28, 16 - 20). Dans cette scène, dans laquelle culmine l'Evangile, et surtout sa seconde partie, Pierre n'est pas nommé spécialement. Pourtant, il est tout particulièrement présent, selon la conception de l'évangéliste. Le passage sur Césarée de Philippe, dans lequel Pierre anticipe la confession de la foi de l'Eglise en Jésus (16, 13 - 20) ne se trouve en effet pas seulement, comme sommet de la première partie, *mis* en parallèle avec la scène finale ; à partir de là, son sens s'étend aussi jusqu'à cette scène finale. La tâche confiée à Pierre est décrite en 16,13 -19 comme une action du Christ qui se produira dans le futur, du point de vue d'une Eglise « *qui ne vient à la vie qu'après l'envoi des onze apôtres* (28, 16) » (2). De la sorte, la mission de Pierre entre dans la totalité du temps de l'Eglise, comme celle des Douze, dont il est d'ailleurs le premier. Matthieu souligne encore ce fait en ce qu'il associe la désignation de Pierre comme intendant de l'Eglise du Christ, et les pleins pouvoirs qui lui sont donnés de lier et de délier, à la promesse selon laquelle Pierre serait le rocher sur lequel l'Eglise sera bâtie, de telle sorte qu'elle demeure inébranlable. Pierre ne devient pas seulement ainsi le récepteur et le transmetteur privilégié de la révélation à la communauté, mais, du fait de la grâce spécifique qui lui est donnée, il devient aussi le garant de la foi de l'Eglise à travers les siècles.

J.J. von Allmen a remarqué que Luc plaçait le mot de Jésus sur la tâche spéciale de Pierre dans le cadre de l'institution de l'eucharistie, laquelle doit durer jusqu'au retour en gloire (3). Mais dans *l'Evangile de Luc* lui aussi, Jésus confie également à Pierre la tâche de raffermir les frères, tâche qui est expressément formulée au futur, dans lequel il agira comme Ressuscité. De la sorte, la mission est donnée pour le futur imprévisible de l'Eglise.

Dans *l'Evangile de Jean*, Simon Pierre est nommé après la résurrection pasteur de l'Eglise (21, 15-19), troupeau dans lequel sont appelés à entrer ceux qui sont d'un autre bercail (10, 16) ;

(1) Je dois certaines remarques essentielles à J. Ratzinger, « Primat und Episkopat » dans son ouvrage : *Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969, 121-146 ; et « Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes », *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987, 3548. De très riches exposés dans H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953. Récemment paru, le recueil : *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Rome 1991. Les grandes lignes d'une histoire du primat pontifical sont données récemment par K. Schatz, *Der päpstliche Primat Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg, 1990.

(2) R. Schnackenburg, « Petrus im Matthäusevangelium » *A cause de l'Evangile* (Hommage à J. Dupont) Paris, 1985, 123. Schnackenburg fonde son interprétation : « n'est en aucun cas contestable que l'évangéliste a établi des paroles de toute-puissance dans l'épisode historique de Césarée de Philippe ». Voir aussi F. Hahn, « Die Petrusverheissung Mt 16, 18f. Eine exegetische Skizze », *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Gesammelte Aufsätze I*, Göttingen, 1986, 185-200.

(3) *Irenikon* 43 (1970) 579

Jésus meurt en effet « afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 52). Là aussi, la mission fait signe vers un avenir imprévisible.

**2.** La mission de Pierre, après Pâques, se manifeste dans la vie de l'Eglise de Jérusalem pendant l'époque pendant laquelle les disciples attendaient la conversion d'Israël à Jésus-Christ. Pierre apparaît, dans le cercle des Douze et parmi les disciples de la communauté primitive, comme la figure dominante. Il préside à l'Eglise de Jérusalem, à ce noyau de l'Israël renouvelé, dont la conversion doit permettre d'englober aussi les païens dans la réunion du peuple de Dieu. Lorsque l'espérance de la conversion d'Israël ne s'accomplit pas, Jérusalem perd sa place comme centre du nouveau peuple de Dieu fait de juifs et de païens. Pierre cède la direction de Jérusalem à Jacques, « frère » du Seigneur. Il devient missionnaire errant (*Actes* 12, 17). Mais à ce moment-là aussi éclate sa mission de direction de l'Eglise, et avant tout au moment décisif de la jeune Eglise, ce que l'on appelle le « Concile des apôtres » (*Actes* 15, 1-12). Enfin, il se trouve comme témoin des souffrances du Christ à Rome, comprise comme Babylone, centre du monde ennemi de Dieu (*1 Pierre* 5, 13). Et l'Evangile de Jean voit la mission de pasteur de Pierre s'accomplir dans le témoignage de son sang (*Jean* 21, 15 - 19). Dans l'Eglise primitive survit en s'approfondissant la conscience de ce que Pierre, par sa mort comme martyr à Rome, à la fin d'une longue période de pérégrinations missionnaires, a noué avec l'Eglise de Rome un lien unique en son genre (4).

Dans ce processus, l'Eglise unique de Jésus-Christ apparaît dans la multiplicité des Eglises locales. En celles-ci, ceux qui annoncent la parole participent déjà à la mission des apôtres, et après la mort de ceux-ci, entrent complètement dans leur mission et leur témoignage comme pasteurs. Pendant tout ce long processus de maturation, entre dans la communauté de ces serviteurs de la parole, avec toujours plus de netteté, la figure de l'évêque comme centre unificateur de la communauté locale. Celui-ci est désormais de plus en plus clairement reconnu, avec les anciens (presbytres), comme porteur de la mission apostolique, comme se tenant à la suite des Apôtres.

(4) Concernant le martyre comme acte fondateur, voir P. Grelot, « Pierre et Paul fondateurs de la primauté romaine » *Istina* 27 (1982) 225-268.

**On** voit ainsi apparaître des lignes convergentes : d'abord la mission unique de Pierre au milieu des Douze, mission venant du Christ d'après Pâques, et qui se prolonge jusqu'à la fin des temps ; en second lieu la fin de la signification, dans l'histoire du salut, de Jérusalem comme noyau du nouvel Israël rassemblant le peuple de Dieu, puis les païens ; un troisième aspect est étroitement lié au précédent : le départ de Jérusalem de Pierre comme chef de l'Eglise et sa mort à Rome comme martyr — liée à celle de Paul, apôtre des nations — comme couronnement de ses pérégrinations missionnaires, mort par laquelle l'Eglise de Rome entre dans un rapport tout particulier avec Pierre ; enfin, dans le cadre du devenir de l'Eglise comme Eglise une dans les multiples Eglises locales, la maturation de la conscience que les apôtres avaient pour successeurs les pasteurs des Eglises locales, concrètement les évêques au milieu du presbytérat. Toutes ces lignes convergent, dans la conscience de la foi de l'Eglise primitive, vers la place particulière de l'Eglise romaine et de ses pasteurs.

**3.** Une première réflexion de fond sur la présence de la mission confiée à l'apôtre Pierre se rencontre dans le moment historique dans lequel s'est pleinement développée la structure du ministère pastoral dans la succession apostolique. Un des témoins les plus marquants de ce moment est Irénée, qui, à partir de cette réalité de l'Eglise, répond en même temps, au plan de la théologie, à l'idée gnostique de traditions secrètes et de nouveaux récepteurs et interprètes de révélations. La foi a été transmise publiquement par les apôtres, et surtout confiée aux évêques qu'ils ont institués. Ceci vaut pour toutes les Eglises, mais se laisse saisir tout spécialement dans les Eglises qui ont été fondées par les apôtres eux-mêmes. Or, il y a chez Irénée quelque chose de remarquable : au moment où il nomme entre autres l'Eglise de Rome comme un exemple parmi d'autres de ce genre de fondations opérées par les Apôtres, il attribue à sa tradition de foi un caractère normatif pour toutes les autres Eglises. Ceci résulte pour lui du fait que ce sont Pierre et Paul qui ont fondé l'Eglise de Rome, en y prêchant l'Evangile et en y nommant un évêque, à partir duquel la série des évêques de Rome prend son départ. On comprend par là pourquoi Irénée nomme justement l'Eglise de Rome comme exemple d'Eglise apostolique : à cause de son origine tirée de Pierre et de Paul, elle possède une tradition de foi d'une authenticité exemplaire et qui, du coup, possède force de loi. Irénée n'explique pas en détail à cet endroit la tâche de l'évêque.

Mais dans le contexte global de sa façon de voir, il met l'accent sur le don de l'Esprit fait aux évêques : ils possèdent « le charisme sûr de la vérité ». « Ce charisme se rapporte à la vérité héritée des apôtres, et sert à garantir et à actualiser la tradition » (5).

On trouve déjà l'esquisse d'un accent mis spécialement sur l'Eglise de Rome soixante ou quatre-vingts ans plus tôt, chez Ignace d'Antioche (vers 110). Celui-ci souligne, dans sa lettre à la communauté de Rome, qui a été conduite par Pierre et par Paul, la pureté de la foi de celle-ci : elle est « remplie inébranlablement de la grâce de Dieu et purifiée de toute couleur étrangère ».

Chez Eusèbe de Césarée, on trouve dans son Histoire de l'Eglise, dans la rédaction primitive de laquelle le concept de la succession apostolique était déterminant, un accent très fort mis sur l'apôtre Pierre, surtout eu égard à l'Eglise de Rome. Alors que Jérusalem perdait sa signification pour l'histoire du salut, Pierre, porte-parole des Apôtres, fondait l'Eglise romaine. Ce voyage à Rome a une signification dans l'histoire du salut et une valeur typologique : de même que Pierre, mené par la providence divine, vient à Rome pour y vaincre Simon le magicien, prototype de toutes les hérésies, de même l'évêque de Rome a-t-il la tâche de libérer l'Eglise des hérésies.

4. On voit par là que la position particulière de l'Eglise de Rome ne provient pas en premier lieu de sa propre prétention à un rôle dirigeant. Elle est bien plutôt fondée dans une conviction de large portée de la part de l'Eglise, conviction qui est aussi présente dans l'Eglise de Rome comme une certitude solide. Ceci se confirme même dans les grandes contestations du premier millénaire. C'est justement la plus grave de celles-ci, chez l'Eusèbe de la vieillesse, qui s'avère n'être pas un courant originel de la tradition, mais une façon de se détourner de la tradition, ou, mieux, une réinterprétation révolutionnaire qui

(5) G.G. Blum, articles « Apostel/ Apostolat/ Apostolizität, II. Alte Kirche » *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 3 (1978) 451 ; voir, du même, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin, 1963, surtout p. 208 et suivantes ; W. Rordorf, « Was Heisst Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom "gegründet"? Zu Irenäus *Adv. Haer.* III, 1, 1 ; 3, 2, 3 », *Unterwegs zur Einheit* (Festschrift H. Stirnimann), éd. J. Brantschen, P. Selvatico, Freiburg-Wien, 1980, 609-616.

porte atteinte à la conception fondamentale de la succession apostolique.

Eusèbe de Césarée, en effet, se détache de plus en plus de l'ecclésiologie traditionnelle, dont son *Histoire de l'Eglise*, en sa première version, est un témoin, et en arrive, surtout dans son dernier remaniement — après le Concile de Nicée — à une nouvelle conception, liant l'Eglise à l'Empire. Il montre désormais comment la Pax Romana a coïncidé avec la venue du Christ, et comment elle trouve maintenant son parallèle dans la réunification de l'Empire romain. De même que jadis Pierre, de même maintenant Constantin devient par sa victoire sur Licinius le porte-lumière, qui dissipe les ténèbres comme un rédempteur. Dans sa correspondance avec son Eglise de Césarée, Eusèbe laisse voir comment, pour lui, l'Empereur a pris au Concile une place décisive dans la rédaction du symbole de foi. Mais là aussi, l'Empereur vient à occuper la place qui, dans sa conception d'origine, traditionnelle, revenait à Pierre (6).

Nous rencontrons un processus analogue au milieu du Ve siècle, au moment où l'autorité du Pape est à nouveau remise en question, d'une façon lourde de conséquences pour l'histoire de l'Eglise, par Dioscore, patriarche d'Alexandrie et adversaire de Léon le Grand, à l'inverse exact d'Athanase. Celui-ci, dans la lutte pour la chaire d'Alexandrie, développe sa position en matière d'ecclésiologie d'une façon qui s'oppose de plus en plus clairement à celle de l'Eusèbe tardif. Au lieu de faire comme les disciples d'Eusèbe et de s'appuyer sur l'autorité de l'Empereur et sur des synodes particuliers, qui revendiquaient de décider en dernière instance, il souligne l'apostolicité de l'Eglise et reconnaît l'Eglise romaine comme autorité dernière pour l'organisation de l'Eglise.

En ce qui le concerne, il se tourne vers le pape Jules de Rome, et reconnaît la prééminence de celui-ci, quand il rejette la position ecclésiologique des partisans d'Eusèbe, et fait valoir son autorité pétrinienne pour mesure de l'unité de l'Eglise. Avec le Synode de Sardes (343), il affirme qu'il existe, conformément

(6) Le développement des conceptions d'Eusèbe et d'Athanase en matière d'ecclésiologie est exposé dans l'ouvrage important de V. Twomey, *Apostolikos thronos. The primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historicoapologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster, 1982.

à l'ordre de l'Eglise, un appel auprès de Rome, « pour vénérer la mémoire de Pierre ». Finalement, il donne au pape Libère, dans son *Historia arianorum* et malgré ses accommodements ultérieurs, la dignité de rempart et de défenseur de la vraie foi de Nicée contre l'empereur Constance, au milieu d'un épiscopat dans une large mesure apostat. Il met au premier plan l'autorité pétrinienne de l'évêque de Rome, en tant que détenteur du « Trône apostolique ».

Au contraire, pour le second concile œcuménique convoqué à Ephèse (449), le patriarche Dioscure donne à l'empereur la place d'un gardien de la vraie tradition de la foi nicéenne dans l'Eglise ; il exclut le pape Léon et son célèbre traité dogmatique de la consultation synodale. Il en vient finalement à l'excommunier, après que celui-ci eut refusé, lors d'un concile romain, toute reconnaissance au second concile d'Ephèse. Chez Dioscure, le rejet de l'autorité de l'Eglise romaine se manifeste comme une rupture avec la tradition reçue d'Athanase, et du même coup avec l'ensemble de la tradition de l'Eglise.

5. Avec tous ces éléments, nous nous trouvons déjà dans une nouvelle phase du développement du primat de l'Eglise de Rome. Dans celle-ci, grâce à l'événement des premiers synodes œcuméniques, et particulièrement du synode de Nicée, apparaît encore plus clairement la place des évêques comme gardiens et interprètes de la tradition de la foi. En même temps, la relation entre le primat de Rome et l'épiscopat de toute l'Eglise devait être établie à neuf. Par là, l'Eglise de Rome ne se montre plus seulement prépondérante dans la foi, à la suite de Pierre et de Paul, comme chez Irénée. Bien davantage, à la suite de l'expérience conciliaire, elle est mise au premier plan par l'action de l'évêque de Rome et des synodes romains. Cette prépondérance apparaît dans les conflits autour de Nicée, qui durèrent des décennies et, en lien avec eux, dans les conflits autour de la place de l'empereur : elle s'affirme d'abord pour répondre de la structure apostolique de l'Eglise, et de la valeur durable du concile œcuménique de Nicée, qui trouve maintenant son dernier soutien dans l'évêque de Rome.

Chez Léon le Grand, l'action de l'évêque de Rome se manifeste dans la préparation d'un concile œcuménique et surtout dans son déroulement. Ainsi l'évêque de Rome se présente comme le pôle opposé, non pas à un épiscopat unanime, mais à des évêques qui veulent s'appuyer sur

l'empereur comme gardien prépondérant de la tradition, et donc en même temps comme le véritable soutien de ces évêques qui sont décidés à maintenir l'ordination apostolique de l'Eglise. Le pape Léon confirme et explique dans son *Tome* (une lettre encyclique) son jugement sur le synode endémique (448), en pleine conscience de sa situation pétrinienne. Convaincu d'avoir ainsi rendu véritable et définitive la tradition de la foi, il attend des évêques, et même du concile œcuménique, qu'ils donnent leur approbation à ses décisions, et cela, il est vrai, sur le mode d'une recherche active de la tradition, à laquelle il veut que soit mesuré son traité.

Le Concile de Chalcédoine (451) accomplit une telle comparaison avec la tradition, mais il va bien au-delà des projets de Léon et formule, en commun avec ses légats, une nouvelle profession de foi. En même temps, les pères conciliaires (abstraction faite, il est vrai, de ceux qui rejettent les décisions conciliaires), reconnaissent de multiples façons l'autorité pétrinienne de l'évêque de Rome. Il ne faut pas seulement voir là un simple écho aux prétentions pontificales. Il s'agit bien plutôt, dans la préparation et dans l'environnement de Chalcédoine, d'un large mouvement de reconnaissance de la mission pétrinienne de Rome. A cela se lie la conviction qu'un synode ne peut pas revendiquer une valeur définitive sans l'évêque de Rome ou même contre lui.

Mais du même coup, le conflit autour de la structure apostolique de l'Eglise et autour de la place de l'empereur entre dans une nouvelle phase. Une partie des évêques qui sont rassemblés à Chalcédoine — et avant tout des évêques qui proviennent de la région dépendant du patriarcat de Constantinople — approuvent un texte établi par la cour de l'empereur, dans lequel, en conséquence du canon 3 de Constantinople (381), on revendique que soient donnés à l'Eglise de Constantinople les mêmes droits que ceux que possède l'Eglise de Rome, pour le motif qu'elle est située dans la ville de l'empereur (« Canon 28 »). Même quand les pères conciliaires interprètent ce canon vis-à-vis du pape Léon dans le sens d'une participation à la situation pétrinienne de l'Eglise de Rome, ils mettent en danger la véritable mission pétrinienne de Rome, en liant l'autorité ecclésiale et l'autorité impériale. Manifestement, ces dangers sont tout à fait réalisés par le patriarche Acace de

Constantinople, qui revendique dans un nouveau contexte historique l'égalité juridique prévue par le canon 28, pour esquisser une formule de foi en vue de l'union avec les Eglises non-chalcédoniennes : dans cette formule est mise en question la confession de Chalcedoine comme base prépondérante de l'unité de la foi (*Henotikon* de 482) (7). Mais une telle conception ne peut pas avoir de valeur dans la durée. C'est précisément la place de l'empereur dans l'Eglise de Constantinople qui pouvait devenir un danger pour la foi. En de tels instants, l'Eglise de Rome dans sa situation pétrinienne apparut sous un autre aspect aux Eglises d'occident comme le dernier soutien de la foi.

qui devient la dernière garante de la tradition de la foi et de l'unité de l'Eglise. Lié à la foi de l'Eglise, l'évêque de l'Eglise de Rome a le pouvoir de confirmer ses frères dans le caractère inébranlable de la foi, s'il ne peut plus s'appuyer sur son unanimité dans une heure d'obscurité et de division.

**Stephan HORN**

(Traduit de l'allemand par R. Brague et O. Boulnois)

**AINSI**, K. Schatz, lorsqu'il récapitule le développement patristique, peut répondre à la question de la reconnaissance d'un primat de Rome en Orient : « *Que les différences qui mettent en question l'identité de l'Eglise et de sa foi ne doivent être éclaircies définitivement qu'en union avec Rome (ce qui ne signifie aucunement : par Rome seule), c'est en tout cas une conviction qui a une très large tradition en Orient* ». Et il souligne qu'« *il faut reconnaître à ce "témoignage en faveur du primat" une valeur significative dans la mesure où il est un témoignage de la foi commune de l'Orient et de l'Occident* » (8). En fait, si la succession apostolique des évêques doit être comprise, non pas purement comme une possibilité légitime, mais qu'elle doit, en conséquence de la mission des Douze et des apôtres, attestée dans l'Ecriture, être comprise comme un développement nécessaire, c'est dans ce cas l'Eglise de Rome elle-même, avec son évêque comme chef de l'Eglise dans laquelle Pierre et Paul ont achevé par le martyre le témoignage de leur foi, à la suite du « Choryphée des apôtres »,

**Pensez à votre réabonnement ! Merci.**

(7) Voir S. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn, 1982 ; une contribution au volume collectif cité en note 1 : « Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon » ; et « Die Auseinandersetzung um die Autorität der Kirche von Konstantinopel am Vorabend des acacianischen Schismas », dans *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (Festschrift J. Ratzinger)* éd. W. Baier, etc., St Ottilien, 1987, I, 697-711.

(8) K. Schatz, *Der päpstliche Primat* (cf. n° 1), 82.

Stéphan Otto Horn, né en 1934. Etudes de philosophie et théologie à Passau, ordonné prêtre en 1960. Doctorat à Munich 1966. Agrégation à Regensburg 1979. Professeur de dogmatique à Augsburg (1981-1986). Depuis, professeur de théologie fondamentale à l'Université de Passau. Publications : *Foi et justification d'après le théologien du concile André de Vega* Paderborn, 1972. *L'évêque de Rome et les synodes d'Ephèse et de Chalcedoine*, Paderborn, 1982. En collaboration avec W. Baier et autres, éditeur des mélanges du cardinal Ratzinger : *Sagesse de Dieu, Sagesse du monde*, deux tomes, St Ottilien, 1987.

Alfonso CARRASCO ROUCO

## Ministère de Pierre et synodalité

### I. Le problème qui se pose

**L'HORIZON** ecclésiologique dans lequel est débattue la question du ministère de Pierre et de la synodalité se trouve surtout déterminé par la rénovation qu'a représentée l'enseignement du Concile VATICAN II, et, en particulier, à cause de sa présentation radicalement sacramentelle aussi bien de l'Eglise que de l'épiscopat (1).

En effet la perception de l'Eglise comme sacrement d'unité, présent dans la communauté des fidèles réunis autour de leur évêque dans la célébration de l'Eucharistie (2), est déjà indispensable à la conscience ecclésiologique actuelle (3) :

(1) Le premier document de Vatican II présente déjà l'Eglise comme sacrement admirable, né du côté de Christ sur la croix, *Lumen Gentium* 1,5. Cf. A. Grillmeier, «Kommentar», *LThK*, E. I, 1966, 161 ; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Paris, I, 1967, pp. 72-73, 338-342. P. Smulders, «Die Kirche als Sakrament des Heils», dans *De Ecclesia*, ed. G. Baratina, Fribourg-Bâle-Vienne, 1966, I, 298-312; récemment cf. W. Kasper, «Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausser-ordentliche Bischofssynode '85'», Freiburg i. B., 1986, 76 ; et aussi, avec une bibliographie, A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg, 1990, 43-48.

(2) « Celle-ci, pour sa part, est dans k Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » *Lumen Gentium* 1, 1. « En toute assemblée eucharistique relevant du ministère sacré de l'évêque (.), k Christ est présent, qui, par sa puissance, rassemble l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. » (*Lumen Gentium* 111, 26) ; également la formulation synthétique de *Christus Dominus* II, II.

(3) Que serve comme unique témoignage le paragraphe «L'Eglise comme Communion» du Document final du 2<sup>nd</sup> Synode extraordinaire de 1985, cf. texte commenté, dans W. Kasper, *op. cit.*, 33-40, 88-91.

l'Eglise catholique une et unique existe dans les églises particulières et à partir d'elles (4)

L'évêque, pour sa part, **Lumen Gentium** nous l'enseigne, reçoit par sa consécration la plénitude du sacrement de l'ordre, un don spirituel qui lui permet d'œuvrer « in persona Christi », prêtre, prophète et roi (5). Comme tel, en restant dans la communion hiérarchique, il exerce son ministère particulier par lequel il est principe et fondement unique de l'unité de son église particulière (6). Le ministère épiscopal apparaît, par conséquent, clairement sacramentel : la succession apostolique se transmet dans l'histoire par la consécration épiscopale, et l'action propre à l'évêque est celle de ministre, par qui le Christ lui-même est présent et agit.

De la même façon, le collège épiscopal uni au pape, qui en est la tête, jouit du pouvoir suprême dans l'Eglise, comme c'était déjà reconnu au Concile Vatican I. Il apparaît maintenant comme une réalité qui a aussi une base sacramentelle (7).

Le contexte ecclésiologique du problème qui nous occupe est donc dominé par une première conviction déjà indubitable : l'Eglise Catholique est présente dans l'histoire par les églises particulières et à partir d'elles ; celles-ci de leur côté, sont des réalités sacramentelles, où l'épiscopat trouve un lieu constitutionnel propre (8).

Mais s'il était déjà difficile de concilier le ministère épiscopal et le primat de juridiction à partir des enseignements de Vatican I, dans cette nouvelle perspective ecclésiologique, la difficulté est encore plus grande (9).

(4) « ...Chaque évêque est le principe visible et le fondement de l'unité de son Eglise particulière, formée à l'image de l'Eglise universelle ; et c'est dans toutes ces Eglises particulières et par elles qu'est constituée l'Eglise catholique, une et unique, (*Lumen Gentium* III, 23).

(5) Cf. *Lumen Gentium* III, 21.

(6) Voir note 4.

(7) Cette doctrine a été défendue par Mgr Zinelli au nom de la Députation de la Foi ; sur la doctrine de l'épiscopat comme sujet du pouvoir suprême dans l'Eglise, cf. J.P. Torrel, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, 1961, 149-160, 259-265.

(8) « On est constitué membre du Corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le Chef du Collège et avec les membres. » (*Lumen Gentium* III, 22). Cf. commentaire de G. Philips, *op. cit.*, 289.

(9) Cf. *Pastor aeternus*, caput III (Mansi 52, 1333). Présentation récente par A. Carrasco Rouco, *op. cit.* 18-19, 39-42.

En effet, si le ministère épiscopal est d'origine sacramentelle et a un lieu constitutionnel propre dans l'Église particulière, pourquoi doit-il être structurellement dépendant du pouvoir pontifical ? Pourquoi le successeur de Pierre est-il élément constitutif du collège épiscopal si celui-ci a une base sacramentelle ? D'où vient le primat de juridiction ? Et si le primat ne trouve pas son origine dans le sacrement de l'ordre, mais à une autre source, un second système juridique juxtaposé au système épiscopal ne serait-il pas en train de se constituer ?

C'est ainsi qu'on peut voir la difficulté de la question que nous étudions. Comment intégrer au ministère épiscopal et, par voie de conséquence, à la synodalité, une fonction structurelle propre au primat de juridiction ?

La réflexion théologico-canonique contemporaine a affronté cette problématique de façon plus ou moins directe. On est arrivé à la constatation que nous nous trouvons devant deux modèles ecclésiologiques, l'un sociétaire et juridictionnaliste, où la doctrine vaticane s'est exprimée sur le primat, et l'autre sacramentel ou de communion (10). Cependant on n'est pas parvenu à trouver le moyen de réinterpréter ce « primat juridictionnel » dans l'ecclésiologie de communion ; et même le soupçon qu'il puisse s'agir d'une tâche impossible s'est fait jour (11). Mais, s'il était effectivement nécessaire de parler de deux types de juridicité, la critique radicale de l'institution du primat serait déjà très proche. Comment éviter la suspicion de se trouver devant une réalité purement humaine, résultant de différentes circonstances historiques ? (12).

Cependant, la perspective adoptée par le concile Vatican II est différente : elle enseigne que le pouvoir transmis par le sacrement doit être exercé « *natura sua* » en communion

(10) Cf. A. Acerbi, *Deux ecclésiologies* : l'ecclésiologie de juridiction et l'ecclésiologie de communion dans *Lumen Gentium*, Bologna, 1975. Une rapide perspective actuelle en A. Carrasco, *op. cit.*, 73-104.

(11) « *Au cours des discussions des divers projets, beaucoup en viennent à la conviction que le problème de la doctrine vraiment satisfaisante de l'ecclésiologie de la communion tenait de la quadrature du cercle* » (R. Potz, a. Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht », *Kanon*, 8, 1987, 57).

(12) C'est fondamentalement là la racine de la critique de la papauté, aussi bien orthodoxe que protestante.

hiérarchique avec la tête et les membres du collège épiscopal (13).

Ce qui implique que la raison de la dépendance du pouvoir épiscopal par rapport au successeur de Pierre réside dans la nature même de ce pouvoir.

Le Concile ne s'arrête pas à fournir des explications sur cet enseignement ; mais, par lui, le Concile indique clairement le chemin à la réflexion théologique : comment comprendre une telle affirmation ?

## II. Nature du pouvoir épiscopal

En relation avec ce qui a été dit, nous prendrons comme point de départ l'affirmation que la « *Sacra potestas* » est transmise par le sacrement de l'ordre (14). Cette première affirmation comporte déjà une caractérisation fondamentale de la « *potestas* » : celle-ci existe comme réalité objective, donnée au ministre, dont la situation personnelle pourra ensuite affecter les possibilités de l'exercer. Mais elle ne pourra plus affecter la réalité de ce que le sacrement a opéré en lui. Le pouvoir sacré existe donc comme donnée objective, au point que le fait de le posséder échappe à la volonté du ministre, qui ne peut le faire disparaître : il est impossible à perdre. Cette particulière « *objectivité* » est la conséquence de la nature même du sacrement. Puisque le véritable sujet de l'œuvre divine qui s'accomplit là n'est pas le ministre, mais le Christ lui-même, on comprend que l'homme ne soit pas en mesure de déterminer lui-même la réalité ou la nature du pouvoir sacramentel ; le ministre sert, en effet, une réalité qui est indépendante de sa volonté.

En conséquence l'objet même de l'activité du pouvoir — la Parole annoncée et les sacrements célébrés — n'est pas laissé au libre arbitre du ministre ; il s'agit bien plutôt des réalités qui appartiennent « *Deo et ecclesiae* » (Saint Augustin). Elles

(13) « *La consécration épiscopale confère aussi, avec la charge de sanctifier, celle d'enseigner et de gouverner; cependant, de par leur nature, ces charges ne peuvent être exercées que dans la communion hiérarchique avec le Chef et les membres du Collège* » (*Lumen Gentium III*, 21). Il existe une grande discussion sur l'exégèse de ce texte et en particulier sur le sens du mot : *munus*, charge. Les raisons de l'interprétation donnée se trouvent en A. Carrasco, *op. cit.*, 51-64.

(14) Une prise de position sur l'hypothèse du double pouvoir d'ordre et de juridiction se trouve in A. Carrasco, *op. cit.*, 197-202.



peuvent ne pas exister, si le ministre ne respecte pas leur substance ; mais, si elles existent, elles seront toujours elles-mêmes, la Parole et les sacrements qui appartiennent à Dieu et à l'Eglise.

Une conséquence de cela, cependant, c'est que l'exercice du ministère ne pourra réellement se faire que dans la mesure où ce qu'il fera appartiendra à l'Eglise. C'est ainsi qu'apparaît la nécessité de rester dans l'unité de l'Eglise comme condition de l'exercice du pouvoir.

Dépendance qui est confirmée par la considération de la finalité de la « potestas » : son effet même existe dans la mesure où le pouvoir est exercé dans l'unité de l'Eglise ; parce que le fruit n'est pas œuvre du ministre, mais de l'Esprit du Christ, et coïncide avec la réalité d'unité et de charité qu'est l'Eglise. C'est encore une conséquence de la nature même des sacrements, comme l'avait vu, déjà, saint Augustin (15) et comme cela continue à être affirmé communément aujourd'hui : les sacrements n'existent pas pour eux-mêmes, mais renvoient toujours à l'unité de l'Eglise (16).

Pour résumer, dans une conception sacramentelle le pouvoir apparaît comme une réalité objective ; sa nature, sa dynamique et son fruit sont indépendants de la volonté du ministre. En conséquence, celui-ci possède la « potestas » de façon intangible ; cependant, il se trouve aussi dans l'impossibilité de l'utiliser de façon arbitraire, puisque le fait de rester dans l'unité de l'Eglise conditionne radicalement l'exercice de ce pouvoir.

D'après le Concile Vatican II, la plénitude du sacrement de l'ordre est transmise dans la consécration épiscopale (17). La mission qu'implique un don si sacré est de rendre présente dans l'histoire l'œuvre de salut du Christ, la réalité de l'Eglise (18).

(15) Aucun don sacré n'a de valeur en dehors de l'unité, et tout don sacré, dans la mesure où il existe, appartient à l'Eglise. Cf. présentation brève en A. Carrasco, *op. cit.*, 175-176.

(16) « Il apparaît clairement ici que le concept de sacrement est étroitement lié au concept de l'unité et que les sacrements particuliers ne sont pas indépendants mais se réfèrent au sacrement de l'unité et lui sont liés. Ils ne peuvent avoir leur efficacité que dans l'unité ; l'unité appartient d'elle-même au sacrement, elle n'est pas quelque chose qui lui serait extérieur, elle en est le terrain porteur et le centre vital. (J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985, p. 50).

(17) « Le Saint Concile enseigne que cette consécration épiscopale confère la plénitude du sacrement de l'Ordre » (*Lumen Gentium* III, 21).

(18) Voir supra, paragraphe I.

En effet, l'Eglise, en tant que réalité de communion avec Dieu, ne peut être simplement œuvre des hommes ; ainsi, le pouvoir sacré, par sa nature sacramentelle — instrument de l'activité du Christ — est la condition de l'existence pleine de la « communio » dans l'histoire.

Cela dit, étant donné que la réalité d'unité et de communion qu'est l'Eglise existe historiquement dans une relation de dépendance du service sacramentel de l'évêque (19), on restera concrètement dans l'unité de l'Eglise dans la mesure où on reste en unité avec l'évêque. On n'impose pas cette dépendance, évidemment, par rapport à l'évêque en tant que personne privée, mais en tant qu'il remplit sa mission ecclésiale (20), par laquelle il est principe et fondement visible de la singulière réalité d'unité qu'est l'Eglise ; il s'agira donc de demeurer dans l'unité de la foi qui annonce et de la réalité de communion : fruit des sacrements et en particulier de l'Eucharistie.

La cause de la dépendance du fidèle chrétien par rapport à son évêque vient de la nature du pouvoir, et plus particulièrement de la nature de son service dans l'Eglise. Il est donc possible d'affirmer que la juridiction est aussi transmise dans le sacrement de l'ordre : son exercice qualifie la position de l'évêque dans l'Eglise de telle sorte que l'unité avec lui est condition de la permanence dans la « communio » (21).

Mais une telle permanence est déjà apparue comme condition radicale de l'exercice de la « potestas sacra » ; c'est ainsi que la valeur juridictionnelle de cette nécessité de demeurer dans l'unité avec l'évêque se manifeste directement aussi dans une structuration hiérarchique du ministère sacerdotal dans une Eglise particulière.

Enfin, de cette façon, vient en lumière une première articulation du ministère qui apparaît en tant qu'il détermine une dimension fondamentale de la présence de l'Eglise dans l'histoire — de sa forme constitutionnelle : l'Eglise particulière.

(19) Exercé dans la « *communio plena* ». Les implications de cette condition seront décrites plus avant.

(20) Comme nous l'avons vu, le pouvoir par lequel l'évêque remplit son ministère est une réalité indépendante de sa personne aussi bien dans sa nature que dans son objet et dans son fruit.

(21) D'après *Lumen Gentium*, tout fidèle, tout ministère et tout don contribuent à une unique œuvre, l'édification de l'Eglise, cf. par exemple *Lumen Gentium*, I, 7 ; II, 12 ; IV, 30.

En conclusion, nous pouvons dire que la conception sacramentelle du pouvoir permet de comprendre par là même la dimension juridictionnelle du ministère (22), et, en plus, d'une manière telle que sa caractérisation (fonder la relation de dépendance qu'implique la juridiction dans la nécessité de demeurer dans l'unité avec le ministre, dans l'exercice de sa fonction par rapport à l'Eglise) est une conséquence de la finalité propre du pouvoir sacramentel en tant que tel (instrument de l'activité du Christ qui réunit son Eglise).

Le problème qui se pose maintenant est celui de savoir si de telles perspectives suffisent pour comprendre le primat de juridiction papal dont le rapport avec le sacrement est justement mis en question, question inévitable pour pouvoir affronter son rapport avec l'exercice du ministère épiscopal.

### III. Le primat de juridiction

Le ministre par excellence de la « *sacra potestas* » est l'évêque, qui reçoit la plénitude du sacrement de l'ordre mais, puisque la valeur de l'exercice du ministère dépend de la permanence du ministre dans l'unité de l'Eglise, une question devient maintenant inévitable : comment faut-il concrètement comprendre une telle permanence dans le cas de l'évêque ?

Par sa nature instrumentale, la « *potestas* » rend présents la parole et les sacrements en tant que réalités qui dépendent du Christ, et non en tant qu'elles sont définies ou créées par l'activité du ministre ; celui-ci prétendra donc renvoyer dans l'exercice du pouvoir — « *intentio* » — à des réalités indépendantes de sa volonté, qui existent au-delà de la compréhension qu'il en a et qui, de fait, ne sont pleinement présentées que dans l'Eglise, comme moyens par lesquels le Christ la construit (23). La permanence du ministre dans l'unité de l'Eglise comme condition « *sine qua non* » de l'exercice du

pouvoir, se justifie précisément parce que celle-ci constitue la référence objective de la présence de la parole et des sacrements (24).

La difficulté de la question réside en ceci : peut-on éviter que cette référence à l'Eglise soit toujours déterminée subjectivement ? C'est-à-dire, comment quelqu'un pourra-t-il prendre une décision sur la permanence du ministre à l'intérieur d'elle sans renvoyer en dernière analyse à sa propre conscience, et sans nier, par conséquent, le principe structurel qui exige que le ministre n'ait pas comme point de référence une interprétation humaine de la réalité ecclésiale, mais bien cette réalité elle-même ?

La seule existence de l'Eglise comme point de référence objectif ne suffit pas ; il doit exister un critère de la permanence dans son unité qui soit objectif lui aussi, c'est-à-dire non pas constitué par une décision humaine, nécessairement subjective.

Il faut commencer par exclure le fait que l'accord existant parmi les ministres eux-mêmes puisse être ce signe objectif exigé par le pouvoir sacramentel ; puisque le fait qu'il ne s'agisse pas de l'opinion d'une seule personne, mais de plusieurs, n'introduit aucune différence qualitative : le critère est encore et toujours donné par la compréhension humaine.

L'unité même de tout l'épiscopat ne serait pas capable de constituer un tel critère objectif, puisqu'elle non plus, en soi, ne cesse de se fonder sur la volonté de l'homme. Il existe, en effet, une unité objective donnée par la possession d'un seul pouvoir sacramentel ; mais cela ne garantit pas encore l'unité de l'épiscopat — qui, de fait, est divisé —, mais qui est unité dans l'exercice du pouvoir. L'unité de l'épiscopat se réalise donc comme unité dans l'exercice du ministère, et, par conséquent, comme un accord épiscopal (25).

(24) Sans référence immédiate au Christ, le pouvoir ministériel reste vide de contenu propre, et n'aurait pas de raison d'être : tout Chrétien peut prétendre avoir accès par la foi à la compréhension de l'œuvre du Christ.

(25) Que l'unité de l'épiscopat soit un fait contingent, qui dépend de la volonté des hommes, n'enlève cependant rien au fait que, quand une telle unité existe, elle est aussi critère objectif de la véritable présence de l'Eglise ; non pas formellement à cause de l'accord inter-épiscopal, mais en tant que fait objectif reconsidéré à la lumière des promesses du Seigneur sur le caractère indéfectible de l'Eglise. En effet, en un tel cas, vu que l'existence pleine de l'Eglise dans l'histoire dépend du ministère épiscopal et que celui-ci existerait de fait comme une unité, celle-ci serait nécessairement signe de la véritable présence de l'Eglise.

(22) En effet, nous venons de montrer sommairement comment sont ainsi assurées les fonctions juridiques fondamentales : constitutionnelle — d'ordre — de lien. Sur cette description des fonctions juridiques cf. A. M. Rouco Varela, « Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts », *AkathKr* 148 (1979) 346.

(23) Saint Thomas d'Aquin formule de façon parfaitement synthétique ces affirmations sur l'intention du ministre : a Il faut que l'intention qui s'impose au ministre soit de vouloir faire ce que fait le Christ et l'Eglise. », *Summa Theologiae*, III,

q. 64, a. 8, ad 1.

En général, on ne peut présupposer l'exercice du ministère à la constitution du signe objectif dont devrait dépendre le ministre ; nous nous trouverions devant un cercle vicieux, qui, à terme, signifierait que le pouvoir épiscopal ne dépendra plus que de lui-même, ainsi l'expérience serait faite d'une situation contraire à la seule qui peut justifier son existence dans l'Eglise.

On pourrait encore imaginer l'hypothèse d'un groupe stable d'évêques (cinq, par exemple) qui constituerait ce certain critère objectif, non pas grâce à un accord, mais par l'intervention gratuite de l'Esprit qui garantirait la permanence objective de chacun dans l'unité de l'Eglise. Mais c'est encore une solution fautive ; parce qu'il n'est pas possible d'imaginer une semblable forme d'assistance de l'Esprit, qui en même temps sauvegarde la liberté propre du ministre dans son rapport vécu avec l'Eglise, sa foi. De sorte que l'unité de ces évêques, qui devrait être le critère objectif, dépendrait, pour sa part, d'un exercice antérieur du ministère ; nous nous retrouverions ainsi dans le cercle vicieux dont il a été précédemment question.

En un mot, toutes les hypothèses fondées sur l'unité d'une pluralité d'évêques (tout l'épiscopat — et plus raisonnablement la majorité — ou un groupe stable d'évêques) présupposent l'exercice du ministère à la constitution de ce point de référence qui rende possible sa propre dépendance instrumentale par rapport à une réalité qui par définition lui échappe.

Il reste une dernière possibilité de réponse, celle qu'offre la tradition catholique : la condition de la permanence dans la «*communio plena*» est la dépendance du successeur de Pierre.

L'objection vient spontanément : n'est-ce pas retomber dans la même erreur, le fait de considérer une compréhension humaine, choisie pour quelque raison que ce soit, comme dernier point de référence ? Pour constituer un tel critère, est-ce que le pape ne devra pas aussi exercer son ministère, sans avoir par conséquent une dépendance objective par rapport à l'Eglise, ce qui est donc en contradiction avec la structure du pouvoir sacramentel ?

Il existe une possibilité de réponse à partir de l'affirmation de la tradition catholique selon laquelle le pape jouit du charisme d'infailibilité !

Celui-ci consiste en une assistance particulière de l'Esprit Saint, par laquelle le pape, quand il définit une doctrine «*de fide et moribus*» dans l'exercice de sa fonction de pasteur suprême de toute l'Eglise — «*ex Cathedra*» — jouit de la

même infailibilité que l'Eglise (26). Cette assistance de l'Esprit concerne certainement une activité limitée (27) ; mais elle implique déjà une conséquence importante : le pape ne se séparera pas de l'Eglise universelle dans son service essentiel de la Parole et des sacrements ; c'est pourquoi, là où il se trouve, la présence de la véritable Eglise peut aussi être reconnue. Par là, on ne met pas comme base un critère subjectif, dépendant de la liberté de la personne qui est évêque de Rome. En effet, il ne s'agit pas de prendre comme point de référence la compréhension particulière de la foi du pape ; parce que la conscience du pontife romain appartient à la sphère de sa liberté, et n'est pas garantie par le charisme de vérité qu'est l'infailibilité (28). Le pape ne jouit d'une telle assistance de l'Esprit qu'en tant que personne publique, c'est-à-dire dans l'exercice de sa fonction propre par rapport à l'Eglise universelle (29). C'est donc l'œuvre de l'Esprit, et non celle de sa propre conscience, qui lui permet d'être signe objectif de la présence de l'Eglise.

Le pape reste-t-il en dépendance objective de l'Eglise ? Triomphe-t-on du cercle vicieux, par lequel la condition de tout exercice du pouvoir était constituée par un exercice préalable de ce même pouvoir ?

La fonction du charisme de l'infailibilité est justement de rendre possible cette dépendance objective : garantissant que le ministère papal ne va être exercé qu'en restant dans la vérité de la foi, dans l'unité de l'Eglise universelle. L'infailibilité ne situe donc pas le pape au-dessus de l'Eglise mais à l'intérieur d'elle. Elle n'élimine pas la dépendance du pape par rapport à elle ou par rapport à la Parole de Dieu, mais, au contraire, la rend possible garantissant la présence concrète et objective de

(26) Cf. *Pastor aeternus*, IV (Mansi 52, 1333-1334).

(27) «*L'infailibilité du Pontife romain est limitée, quant au sujet, au cas où le Pape parle, du siège de Pierre, comme docteur universel et juge suprême c'est-à-dire institué (par k Christ); quant à l'objet, à la foi et aux mœurs; et quant à l'action, quand il définit tout ce que les fidèles du Christ doivent croire ou rejeter.*» (Mgr Gasser, «*Relatio*», Mansi 52, 1214 B-C).

(28) On ne prend donc pas comme critère la façon personnelle du pape d'exercer le pouvoir ou d'accomplir les tâches du ministère, parce que l'assistance de l'Esprit garantit que dans l'exercice de son ministère essentiel, il ne se séparera pas de l'Eglise universelle, même dans le cas où il l'exercerait de façon répréhensible moralement.

(29) «*L'infailibilité personnelle du pape ne s'étend pas à la personne privée, ni au docteur privé. Elle se rapporte au Pontife romain, à sa personne publique, c'est-à-dire au chef de l'Eglise dans sa relation à l'Eglise universelle.*» (Mgr Gasser, 16 ; Mansi 52, 1212D-1213A).

l'Eglise dans l'histoire. Avec cette objectivité de la présence de l'Eglise est donnée aussi celle des « *verbum et sacramenta Dei et ecclesiae* », qui de ce fait ne sont plus laissés au libre arbitre de l'homme (30). S'il en était autrement, l'homme — le pape — devrait s'appuyer en dernier ressort sur sa propre capacité de compréhension, et se placer par conséquent au-dessus de la Parole et de l'Eglise, il devrait donc juger sur la vérité de sa présence dans l'histoire (31).

Ainsi ce n'est pas l'exercice du pouvoir par le pape qui garantit sa propre permanence dans l'unité de l'Eglise, mais l'assistance de l'Esprit, qui fait du ministère de Pierre un signe objectif de la présence de l'Eglise.

L'exigence, intrinsèque à la nature instrumentale de la « *sacra potestas* », d'être exercée de façon structurellement dépendante de l'Eglise trouve donc son expression concrète dans la nécessité de demeurer en unité avec le pape.

Les caractéristiques de ce ministère papal correspondent alors parfaitement à celles de la « *juridiction* », ainsi qu'elle a été décrite antérieurement : à savoir comme une relation de dépendance qui a son fondement dans la nécessité de demeurer en unité avec le ministre, en tant qu'il exerce sa fonction dans l'Eglise — fonction rendue possible par un don de l'Esprit. Mais une juridiction qui, en outre, apparaît précisément enracinée dans les exigences propres du pouvoir sacramentel.

Par là, nous avons atteint une possibilité de compréhension de la première grande difficulté du rapport primat/épiscopat : pourquoi le ministère épiscopal est structurellement dépendant du ministère papal ; on peut comprendre en effet pourquoi la « *potestas* » doit être exercée « *natura sua* » à l'intérieur de la « *communio hierarchica* ».

(30) Evidemment le pape est libre, mais sa liberté ne sera pas celle de quelqu'un qui peut disposer à sa guise de la Parole et des sacrements, mais plutôt celle du témoin ; liberté de rester fidèle ou pas, personnellement, à la vérité de la foi. Dans un tel sens, on peut comprendre l'hypothèse d'un pape hérétique, que Gratien reprenait de la tradition canonique antérieure.

(31) On comprend alors que le problème d'un dernier critère, objectif, à la constitution duquel sert aussi le charisme de l'infailibilité, ne répond pas seulement à la nécessité humaine de sécurité pour la compréhension et la définition de la foi, mais fondamentalement au besoin de sauvegarder la présence de l'œuvre divine dans l'histoire en rapport avec la subjectivité humaine. Cela a déjà été reconnu pour la doctrine sur la révélation et l'infailibilité du concile Vatican I.

Il s'agit maintenant de voir si cela ouvre de la même manière des perspectives dans le thème particulier de la synodalité.

#### IV. Ministère de Pierre et synodalité

En effet, une première donnée fondamentale s'impose : l'existence du collège épiscopal comme tel n'est pas motivée non plus par la volonté des successeurs des apôtres, eux-mêmes motivés peut-être par le caractère exemplaire d'une telle façon de procéder ou bien par ses avantages dans la pratique pastorale ; elle est encore une nécessité intrinsèque de la nature du pouvoir ministériel.

Comme cela a déjà été expliqué, le propre du ministère est de célébrer la Parole et les sacrements dans lesquels le Christ agit objectivement ; l'union des évêques dans le Collège ne proviendra donc pas de leurs particularités subjectives communes — opinions théologiques ou options pastorales — mais de la référence structurelle et commune de tous à cette réalité objective. Parce que le ministre, reconnaissant et acceptant la réalité unitaire du collège, reconnaît être au service d'une réalité — Parole, sacrements, Eglise et, pour finir, l'Esprit du Christ — qu'il ne détermine pas, qu'aucun autre membre du collège ne détermine, mais qui les réunit tous dans un service commun (32).

Est ainsi présente dans la nature même du ministère épiscopal (33), la dynamique propre du principe de la « *communio* », la nécessité d'appartenance à la grande réalité d'unité qui vient du Christ : l'Eglise, et ici, en particulier, le Collège épiscopal. La synodalité apparaît donc consubstantielle au ministère épiscopal (34).

(32) La dynamique contraire peut conduire jusqu'à l'hérésie ou au schisme.

(33) «...*indiquent le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal* » (*Lumen Gentium* III, 22).

(34) Il serait réducteur de comprendre le rapport entre synodalité et « *communio* » en prétendant fonder la synodalité sur les rapports de communion qui existent parmi les églises particulières à la tête desquelles sont les évêques, mais seulement après la constitution du ministère épiscopal. La synodalité affecte déjà la nature du ministère. Cf. les textes classiques de *Lumen Gentium* III, 21 et 22 cit. supra, notes 8 et 13 ; cf. *Lumen Gentium* III, 23: «L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations réciproques de chaque évêque avec les Eglises particulières et avec l'Eglise universelle », où *apparaît* ne signifie certainement pas *se constitue*.

Mais, comme nous l'avons vu, de cette même dynamique d'unité propre de la « potestas » vient aussi la dépendance épiscopale par rapport au ministère de Pierre. Il n'existe en cela aucune contradiction. En effet, le service du successeur de Pierre s'exerce également dans le Collège épiscopal. L'évêque de Rome est le signe objectif de la présence du Collège, qui permet à tout ministre d'éviter de décider par lui-même de la vérité de la Parole et du sacrement, et de se référer pour finir à ses propres convictions. D'où la valeur constitutive de l'unité avec le pape pour l'appartenance au Collège épiscopal : c'est le critère de sa présence, de façon qualitativement différente de ce que peut signifier le simple accord inter-épiscopal sur ce qu'est la véritable réalité d'unité du Collège (35).

Cela ne signifie pas du tout : faire du successeur de Pierre le principe premier de l'unité du Collège ; d'une façon analogue à sa fonction en rapport avec l'Eglise, il est un principe second : la communion avec lui est la condition pour rester dans la réalité de communion dont il est signe, mais que lui ne fonde pas.

Par conséquent, le pape n'institue pas, ne pose pas les bases théologiques du Collège épiscopal — il ne lui délègue pas son pouvoir — ; et il ne peut pas non plus nier son existence ou prétendre modifier sa nature ou sa mission ecclésiale : il doit le reconnaître en tant que tel.

Le fait même de la permanence dans la communion avec lui ne dépend pas non plus du libre arbitre du successeur de Pierre ; puisque lui, dans son ministère, ne constitue pas, mais rend témoignage et reconnaît présente, dans l'exercice du ministère, la vérité de la Parole et du sacrement, ainsi que l'unité objective qui existe entre les ministres, qui en est la conséquence.

D'autre part, il faut dire, en même temps, que la garantie donnée par l'Esprit, de ce que le service « de Pierre » dans sa réalisation essentielle ne se séparera pas de la vérité de l'Eglise, donne l'assurance que, dans la mesure où il existe un véritable exercice du ministère épiscopal, celui-ci se fera objectivement en unité avec le pape : toute communion véritable est

(35) Cf. : «*Et afin que l'épiscopat lui-même fût un et sans fissure, il a mis à la tête des autres Apôtres le bienheureux Pierre qu'il a établi comme principe et fondement perpétuel autant que visible de l'unité de la foi et de la communion...* » (*Pastor aeternus*, proemium : Mansi 52, 1330, in *Lumen Gentium* III, 18).

communion avec le successeur de Pierre, tandis que, dans la mesure où il existe une rupture de l'unité avec lui, le véritable exercice du ministère n'est pas possible — ce qui implique différents degrés de permanence dans la « *communio hierarchica* » (36).

Ainsi donc, le ministère épiscopal ne peut qu'être exercé en unité avec le successeur de Pierre ; et celui-ci, pour sa part, doit reconnaître la vérité présente dans l'exercice du ministère épiscopal. Nous voyons alors que la nature du ministère implique conjointement son « être » synodal et sa dépendance du ministère de Pierre ; et que, d'autre part, ces deux réalités apparaissent unies et indissociables.

De fait, le ministère de Pierre, qui sert structurellement à rendre possible l'unité de l'épiscopat, est lui aussi de nature synodale : sa fonction propre ne le place pas en dehors — au-dessus — du Collège et n'est pas non plus un obstacle à son caractère Collégial, mais, au contraire, elle consiste à être la condition de possibilité de la présence historique de la réalité de communion qu'est le Collège.

Ainsi, le concept même de dépendance du ministère de Pierre signifie déjà la réalisation d'une communion épiscopale : c'est une expression première de la synodalité.

On comprend alors que si l'évêque de Rome est présent depuis le début dans le Collège, l'évêque de Rome pour sa part est toujours signe de la présence du Collège (37).

(36) On peut ainsi comprendre le fait de l'exercice du pouvoir épiscopal par des ministres qui n'ont pas conservé la communion avec l'évêque de Rome (par ex. les évêques de l'église orthodoxe) : le pape ne peut laisser de reconnaître tout ce qui dans l'église orthodoxe a été conservé de la vérité de la Parole et des sacrements, et par conséquent le ministère correspondant ; cependant, dans la mesure où il existe une séparation, dans cette même mesure il n'est pas possible d'exercer le pouvoir ministériel, et dans cette mesure il s'agira d'une réalisation non pleine de la « *communio* ». Sur l'idée de différents degrés de permanence du pouvoir dans la « *communio hierarchica* », cf. W. Bertrams, « *De gradibus communionis in doctrina concilii Vaticani II* » *Gr.* 47 (1966) 286-305 - réédité en *Quaestiones fundamentales iuris canonici*, Roma, 1969 — ; actuellement, cf. R. Potz, *op. cit. supra* note II.

(37) Il est possible d'approcher ainsi la question sur le sujet du pouvoir suprême dans l'Eglise, possédé tant par le Pape que par le Collège. Parce que le Pape est toujours présent dans le Collège, et vice versa, et de fait tous les deux exigent la permanence dans l'unité avec eux, comme signe qu'ils sont de la même réalité de communion : tous les deux renvoient à la même réalité d'unité, celle dans laquelle eux-mêmes se trouvent. Le pape renvoie donc à cette « *communio* » que le Collège sert, et le Collège

Ce qui est magnifiquement exprimé dans « *Lumen Gentium* », quand il y est question de la « *hierarchica communio cum collegii capite et membris* » comme condition de l'exercice du ministère épiscopal et de la constitution de quelqu'un comme membre du Collège (38). En effet, il est à observer que, par là, cette certaine dépendance structurelle du pouvoir épiscopal par rapport au primat de juridiction, qui a été une des principales caractéristiques de la nature du ministère de Pierre tel que l'a décrit le concile Vatican I (39), se réfère au Collège épiscopal en tant que tel.

Le rapport ministère de Pierre/ synodalité est donc déterminé de façon radicale par une singulière relation d'immanence mutuelle, pour laquelle la dénomination adéquate ne peut être autre que celle qui sert aussi à décrire l'unité ecclésiale elle-même : nous nous trouvons devant une réalité de communion.

**P**AR conséquent, l'exercice du ministère de Pierre comme du ministère épiscopal aura un principe fondamental, provenant de sa nature et que chacun appliquera selon les exigences de la mission qui lui est propre : vivre le plus pleinement possible la dynamique propre de la communion.

En dernière analyse, en reconnaissant et en honorant l'évêque — le collège —, le pape reconnaît et honore ce qui est la base, le

à celle dont le pape est ministre. Etant donné le rapport d'immanence qui existe entre le pape et le Collège épiscopal, il semble raisonnable de prendre comme point de départ le fait de reconnaître que nous nous trouvons devant une réalité unitaire ; l'utilisation postérieure de catégories comme « sujet de pouvoir » exigerait une réflexion supplémentaire pour analyser son application dans le cas d'un ministère de la nature qui a été décrite.

(38) Cf. les textes de *Lumen Gentium* III, 21 et 22 cités supra in notes 8 et 13 ; pour l'exégèse de ce dernier texte, voir G. Philips, *op. cit.*, 289.

(39) On ne peut donc pas maintenir que l'enseignement du Concile Vatican II sur la collégialité se réduit à ses affirmations sur le Collège comme organe de l'Eglise universelle.

principe premier de son ministère et de la dimension de communion de celui-ci : la commune appartenance au Christ — qui œuvre au service de la parole et des sacrements (40).

Et l'évêque, de la même manière : en reconnaissant et en honorant aussi bien le ministère de Pierre que le Collège épiscopal, non seulement confirme, fortifie et défend son propre pouvoir épiscopal (41), mais encore reconnaît et honore le fondement de son propre ministère : l'appartenance au Christ.

### Alfonso CARRASCO ROUCO

(traduit de l'espagnol par Thérèse Martin-Valat).  
(titre original : *Ministerio Petri y Sinodalidad*)

(40) Cf. l'affirmation très célèbre de Saint Grégoire le Grand, que reprit explicitement la constitution *Pastor aeternus* (cap. III ; Mansi, 52, 1332) : « *Je n'estime pas l'honneur où je sais que mes frères perdent le leur. Mon honneur est l'honneur de l'Eglise universelle. Mon honneur est dans l'énergie inébranlable de mes frères. Je suis très honoré quand un honneur mérité n'est pas refusé à chacun.* » (*Epist.* VIII, 30 : PL 77, 933C).

(41) Cf. Le fameux paragraphe « *Tantum autem abest* » de la constitution *Pastor aeternus* (cap. III ; Mansi 52, 1332).

Aldo CAZZAGO

## Jean-Paul II

### un Pape pour l'Europe de l'Est

« Les émigrants, les poètes, les suicidés, les rois incapables, les légendes, les miracles... dit l'officier avec emphase, tout imbu de lui-même. Tout cela, c'est de la littérature, mais pas la vie d'un état. Nous sommes ici pour cela. Et nous ne partirons pas. Il y aura finalement un état. Mais ce sera un état allemand.

— *Le sort est changeant. Dieu est admirable*, murmure, en retour, le prêtre. Et d'ajouter : *ce sont les paroles qu'un mien prédécesseur a rappelées, il y a maintenant trois cents ans, à un roi suédois qui lui parlait exactement comme vous me parlez aujourd'hui. Et il parlait dans des circonstances semblables.*

— *Quelles circonstances?*

— *Nous avons connu d'autres envahisseurs avant vous. Il y a seulement peu de temps que nous avons réussi à secouer le joug d'une occupation qui durait depuis un siècle et demi. Il y a l'espérance, monsieur, au-delà de la prophétie, dans notre histoire.*

L'allemand l'interrompt en hochant la tête :

— *Toujours l'histoire ! Votre histoire n'est faite que de rêves... Continuez à dormir, faites de beaux rêves*, dit-il sur un ton sarcastique. *Maintenant vous n'êtes plus utiles à personne.* »

CE dialogue est extrait du scénario du film, *Da un paese lontano* de K. Zanussi et raconte l'entrée des Allemands à Cracovie dans les premiers jours de septembre 1939 (1). Ce passage nous semble bien illustrer le thème que nous voulons traiter.

Il convient de commencer par quelques questions préalables.

Voici la plus générale : quel est le sens des événements survenus en Europe de l'Est au cours des dix dernières années et plus particulièrement au cours de l'été 1989 ? Existe-t-il un lien, même difficile à repérer, entre ces événements et l'élection, le 16 octobre 1978, du premier pape polonais de l'histoire ? Ou encore : peut-on parler d'une dimension spécifiquement orientale, ou européenne de l'Est, du pontificat de Jean-Paul II ? Enfin : sa « politique » religieuse a-t-elle contribué à redéfinir le concept d'Europe ?

La reconstitution historique du pontificat de Jean-Paul II, tentée ici, a pour unique auteur celui qui écrit. Il est probablement trop tôt pour parler d'une véritable reconstitution historique, mais il ne nous semble pas inutile de réfléchir à la décennie qui vient de s'achever. D'autant plus que, par exemple, les étudiants oublient déjà le mois et l'année de la chute du mur de Berlin.

### Venu d'un pays lointain : un pape slave

Nous nous souvenons tous du silence et presque du désarroi de la foule rassemblée place Saint-Pierre le soir du 16 octobre 1978, quand le nom du successeur de Jean-Paul<sup>1er</sup> fut annoncé de la loggia de la basilique vaticane. De la même manière sont imprimés dans les mémoires les premiers mots prononcés par l'ex-cardinal de Cracovie Karol Wojtyła qui devenait alors Jean-Paul II: «*Loué soit Jésus-Christ (...). Voilà que les éminentissimes cardinaux ont appelé un nouvel évêque de Rome. Ils l'ont appelé d'un pays lointain... Lointain mais toujours si proche par la communion dans la foi et dans la tradition chrétienne* » (2).

(1) *Da un paese lontano : Giovanni Paolo II*, de V. Levi, Turin, ERI, 1981, p. 17.

(2) *Il primo saluto di Giovanni Paolo II*, dans : *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1978, vol. 1, p. 3.

En nous servant de l'image d'un fleuve, nous pouvons voir Jean-Paul II descendre d'une rive orientale et slave, et remonter, non sans une certaine anxiété et une certaine inquiétude (3), tout chargé de son histoire personnelle et de celle du peuple auquel il appartient, la rive opposée, occidentale et romano-germanique. Tel nous semble être le sens des deux textes que nous citons : «... *le premier pape slave de l'histoire de l'Eglise. C'est peut-être pour cela que le Christ l'a choisi, c'est peut-être pour cela que l'Esprit Saint l'a conduit, pour qu'il fasse entrer dans la communion de l'Eglise la compréhension des paroles et des langues qui résonnent encore comme des étrangères aux oreilles habituées à des accents romains, allemands, anglo-saxons, celtes... Le Christ et l'Esprit Saint ne veulent-ils pas, peut-être, que ce pape — qui porte profondément imprimée dans son esprit l'histoire des peuples frères et limitrophes — manifeste et confirme à notre époque, d'une manière toute particulière, leur présence dans l'Eglise et leur contribution particulière à l'histoire de la chrétienté ?*» (4).

Ainsi parlait Jean-Paul II le 3 juin 1979 lors de son premier voyage en Pologne. Le 9 novembre 1982, dans un discours désormais communément cité comme « l'acte européen » de Saint-Jacques de Compostelle, il affirmait : «... *moi, Jean-Paul, fils de la nation polonaise, qui s'est toujours considérée comme européenne par ses origines, ses traditions, sa culture et ses rapports vitaux, slave au milieu des latins et latine au milieu des slaves.* » (5).

En quittant sa patrie et son Eglise, Jean-Paul II n'a en rien atténué et, pour ainsi dire, mis au second plan son histoire personnelle. Du jour où il est devenu évêque de Rome et successeur de Pierre, il s'est donné tout entier à sa nouvelle mission et à sa nouvelle responsabilité. Ce lien fort avec sa

(3) « Vénérable et très cher cardinal primat, permets que je te dise simplement ce que je pense. Il n'y aurait pas aujourd'hui sur la cathédre de Pierre ce pape polonais qui commence un nouveau pontificat, plein de peur mais aussi avec espérance, s'il n'y avait pas eu ta foi... ». *Aux pèlerins polonais* (24 octobre 1978), *Ibidem*, p. 52.

(4) *Homélie à la cathédrale de Gniezno*, dans : *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979, vol. 2, pp. 402-403.

(5) *Acte européen*, dans : *La Traccia*, III, 1980 (n° 10), p. 1337.

précédente expérience de pasteur de l'Eglise de Cracovie (6) a agacé beaucoup d'observateurs du pontificat de Jean-Paul II. L'accusation de regarder l'Eglise catholique avec des « lunettes » presque exclusivement polonaises a paru dans de nombreux journaux et revues. Malgré cette gêne, Jean-Paul II n'a jamais caché son désir de maintenir intact le lien avec sa patrie et son Eglise d'origine. Aux pèlerins réunis à Saint-Pierre, il confiait le 24 octobre 1978 : « *Je prie seulement pour que cet éloignement nous réunisse encore plus et nous renforce dans la véritable charité mutuelle. Ne m'oubliez pas dans les prières à Jasna Gora et dans tout le pays afin que ce pape qui est sang de votre sang et cœur de vos cœurs serve bien l'Eglise* » (7).

A son arrivée à l'aéroport de Varsovie en juin 1979, il affirmait : « *Je vous salue au nom du Christ, comme j'ai appris à saluer les gens ici, en Pologne : la Pologne, ma terre natale, dans laquelle je demeure profondément ancré par les racines de ma vie, de mon cœur, de ma vocation* » (8).

Pape polonais, et slave donc, «*premier fils de la race slave appelé après presque 2000 ans à occuper le siège épiscopal qui fut celui de saint Pierre* » comme il l'a rappelé avec insistance dans son encyclique la plus influente, *Slavorum Apostoli*, en 1985 (9).

Un de ses interlocuteurs lui a également rappelé ce lien particulier. C'est ainsi que V. Havel l'a salué lors de sa visite en Tchécoslovaquie le 21 avril 1990 : « *Je vous souhaite la*

(6) Le livre de méditations *Le signe de contradiction* (Milan, 1976), écrit par le cardinal K. Wojtila contient déjà tous les thèmes qui seront ensuite plus largement développés dans les encycliques *Redemptor Hominis*, *Dominum et vivificantem*, *Laborem exercens* et *Redemptoris Mater*. Cf. A. Cazzago, « L'expérience mariale de Jean-Paul II », dans : *Quaderni Carmelitani* 1988 (n° 4-5), pp. 233-238.

(7) *Aux pèlerins polonais*, dans : *Insegnamenti (...)*, 1978, vol. 1, p. 53.

(8) *Discours à l'aéroport de Varsovie*, dans : *Insegnamenti (...)*, 1979, vol. 2, p. 1374. « En partant, j'embrasse cette terre de laquelle mon cœur ne peut jamais se séparer. Que Dieu tout-puissant vous bénisse » (Discours d'adieu à l'aéroport de Ballez, 10 juin 1979, *Ibidem*, p. 1529).

(9) *Slavorum Apostoli*, n° 29. Remarques intéressantes dans : I. Chrzanowski, *Carrefour des slaves, carrefour du monde*, dans : *Il Nuovo Areopago*, V, 1986 (n° 19), pp. 102-111 ; N. Lobkowi cz, *Alle origini dell' europeità slava*, *Ibidem*, IX, 1990 (n° 35), pp. 35-60.



bienvenue, Très Saint Père, aussi en tant que slave qui comprend et parle notre langue » (10).

### De Rome : la défense des Eglises persécutées

Nous nous sommes servis plus haut de l'image de celui qui, traversant un fleuve à gué, rejoint l'autre rive. Après avoir lié connaissance avec les habitants de cette nouvelle terre, ce pèlerin, qui échappe à toutes les catégories, a commencé à parler pour tous les peuples et toutes les Eglises qui, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, « avaient été soumises » — comme lui-même l'a récemment rappelé — à la super-puissance de l'Est en tant « qu'alliées, mais en réalité comme des satellites » (11). En 1979 déjà, le théologien orthodoxe Olivier Clément s'exprimait ainsi au sujet de ce fait, avec une bonne clairvoyance : « Jean-Paul II est un homme de l'autre Europe... et il a créé autour de lui le sentiment que s'incarne en lui le porte-parole de tous les chrétiens et je pense donc qu'il le sera aussi des slaves orthodoxes » (12).

Les paroles de O. Clément trouvent une confirmation dans ce petit épisode. Le 5 novembre 1978, moins d'un mois après son élection, Jean-Paul II s'est rendu à Assise. De la foule en liesse une voix s'est écriée : « Vive l'Eglise du silence ». Il a répondu en retour : « L'Eglise du silence ne se tait plus puisqu'elle parle par la bouche du pape » (13). A peine arrivé à Prague, il affirmait dans son discours aux autorités : « Les fidèles de Bohême, de Moravie et de Slovaquie ont à Rome un pasteur qui comprend leur langue. Il comprenait cependant également leur silence. Quand l'Eglise en ce pays était l'Eglise du silence, il considérait comme faisant partie de sa mission d'être sa voix » (14).

(10) Texte du discours du Président V. Havel dans : *L'Altra Europa*, XV, 1990 (n° 232), p. 118.

(11) Discours pour l'ouverture des travaux de l'assemblée spéciale pour l'Europe (5 juin 1990), n° 7, dans : *La Traccia*, XI, 1990 (n° 6), p. 644.

(12) O. Clément, *Le Pape slave qui serre l'Orient dans ses bras*, dans : *Il Sabato*, n° 48 du 1<sup>er</sup> décembre 1979, p. 1.

(13) V. Benda, *Le pape slave vu depuis Prague*, dans : *CSEO-Documentazione*, XIII, 1979 (n° 143), pp. 420-430. Pour cette citation, p. 429.

(14) Discours lors de l'arrivée à l'aéroport de Prague (21 avril 1990) dans : *La Traccia*, XI, 1990 (n° 4), p. 380.

Le souci de ne pas oublier les Eglises de l'Est a pris une intensité particulière quand il s'est agi de l'Eglise de Lituanie. Le 13 août 1984, à l'occasion du 500<sup>e</sup> anniversaire de la mort de saint Casimir, patron de la Lituanie, Jean-Paul II a déclaré publiquement : « Il ne m'a jamais été donné la joie d'accomplir le pèlerinage de foi et d'amour désiré à Vilnius... ni même de vous faire parvenir mon salut par mon légat » (15). Malgré cela, il n'a pas manqué de manifester depuis Rome son lien avec cette terre et cette Eglise en célébrant une messe en lituanien.

« Aujourd'hui je suis à nouveau présent au milieu de vous — ainsi s'est-il exprimé dans l'homélie — comme en un pèlerinage spirituel, par le cœur, en pensée et dans la prière... Le pape est avec vous ! L'Eglise de Rome est avec vous ! L'Eglise universelle qui ne vous oublie pas est avec vous ! » (16).

En tant que successeur de Pierre et comme chef du Collège apostolique, Jean-Paul II n'a pas manqué d'exhorter les autres évêques à se faire aussi la « voix » qui défend les nouveaux martyrs persécutés à cause de leur foi chrétienne. Le 1<sup>er</sup> juin 1980, lors d'une rencontre avec les évêques au cours de son voyage en France, il affirmait avec des paroles qui semblaient n'être pas du tout de circonstance : « N'oubliez pas que l'avenir de l'Evangile et de l'Eglise se construit peut-être de manière particulière là où les hommes subissent parfois, pour leur foi et à cause des conséquences de la foi, des souffrances dignes des premiers martyrs. Vous ne pouvez vous taire sur cette réalité devant votre société et votre Eglise » (17).

Avec les évêques, ce sont aussi tous les chrétiens qui ont l'obligation de faire mémoire des souffrances de ces nouveaux martyrs. Le 5 octobre 1980, à Ottrante, en commémorant le 500<sup>e</sup> anniversaire du massacre du bienheureux Antonio Primaldo et de ses 800 compagnons, Jean-Paul II disait : « C'est ainsi qu'aujourd'hui je ne puis pas ne pas tourner mon regard vers la proche et héroïque Eglise d'Albanie, ravagée par une persécution dure et prolongée, mais enrichie du témoignage des

(15) Message à la communauté catholique de Lituanie (23 août 1984), dans : *La Traccia*, V, 1984 (n° 8), p. 881.

(16) Pour la clôture du centenaire de saint Casimir (25 août 1984), *Ibidem*. Le 4 mars de la même année Jean-Paul II a concélébré avec les évêques d'Europe une messe dans la basilique Saint-Pierre pour manifester le lien qui unit les Eglises d'Europe à l'Eglise de Lituanie. Cf. *Homélie de la messe*, dans : *La Traccia*, V, 1984 (n° 3), pp. 240-243.

(17) Discours aux évêques français, dans : *La Traccia*, I, 1980 (n° 6), p. 461.

*martyrs... Etre spirituellement proches de tous ceux qui souffrent violence à cause de leur foi est un devoir spécial pour tous les chrétiens, selon la tradition héritée des premiers siècles» (18).*

Les angoisses, les préoccupations et les prières de ces dix années n'ont été heureusement exaucées qu'il y a quelques mois. De Bratislava, le 22 avril 1990, Jean-Paul II pouvait finalement voir exaucée une partie de ses désirs les plus intimes : « *Depuis longtemps nous attendions cette rencontre; depuis longtemps le pape trouvait la frontière fermée. Mais elle est finalement arrivée la réalisation de notre désir commun, de nos attentes intérieures. Que Dieu en soit remercié !* » (19).

### **Un pape pour la nouvelle Europe**

Avec son voyage en Tchécoslovaquie, le pèlerin Jean-Paul II est retourné, même si c'était seulement pour quelques heures, sur la rive orientale de ce fleuve qu'il avait traversé en sens contraire 12 années plus tôt. Ce voyage s'inscrit également dans le cadre général de la « révolution de velours » qui a grandement changé le visage de l'Europe en cette fin de siècle. Jean-Paul II : homme européen donc.

Au sujet de cet aspect particulier de son pontificat on a déjà prononcé des fleuves de paroles ; les uns pour louer : « *Je me suis rendu compte que l'amour de l'Europe court en lui (le pape) avec la violence d'un fleuve souterrain qui cherche une issue* » (20) a écrit Maria A. Macciochi, intellectuelle de formation marxiste ; les autres pour en décréter la proche disparition de la scène : « *Le silence est descendu sur Jean-Paul II, sur « Vatican et sur l'Eglise universelle. Le pape qui a justement » plus fait parler de lui pendant plus de dix ans, et*

(18) Homélie, n° 4, dans : *La Traccia*, I, 1980 (n° 9), p. 804.

(19) Homélie à l'aéroport de Bratislava, dans : *La Traccia*, XI, 1990 (n° 4), p. 401.

(20) M.A. Macciochi, *Derrière les portes de bronze. Voyage intellectuel d'une femme en Europe*, Milan, 1987, p. 360. Au sujet de la politique générale du Vatican concernant l'Europe elle ajoutait : « J'ai trouvé là (au Vatican) plus d'espérance et de volonté pour l'unité européenne que dans les autres institutions, ou gouvernements ou sommets politiques » (*Ibidem*, p. 214).

*qui, en outre, a « fait l'histoire », ne suscite plus l'intérêt et ne retient plus l'attention générale » (21).*

Le cardinal de Paris, Jean-Marie Lustiger — dont la biographie d'homme de « *l'autre Europe* » (né de parents hébreux d'origine polonaise) présente beaucoup d'analogies avec celle de l'ancien cardinal de Cracovie — définissait déjà en 1983 Jean-Paul II comme « *le plus moderne des Européens* » (22) Il est encore une fois nécessaire de se référer à la biographie du pape. En 1978, avant que l'expression « *maison commune* », (23) utilisée depuis pour définir le nouvel ordre de l'Europe post-communiste, soit devenue presque un slogan, K. Wojtyła, alors cardinal de Cracovie, s'était déjà intéressé à la problématique européenne en écrivant pour la revue de l'Université catholique de Milan *Vita e Pensiero* un article intitulé de manière significative : « *Une frontière pour l'Europe : où ?* » (24). En douze années de pontificat, Jean-Paul II ne s'est pas lassé de répéter devant les auditoires les plus divers — institutions culturelles, organismes internationaux et villes particulièrement représentatives de l'histoire européenne — ces deux concepts : « *... moi, évêque de Rome et Pasteur de l'Eglise universelle, depuis Saint-Jacques de Compostelle, je crie avec amour vers toi, antique Europe : retrouve-toi toi-même. Sois toi-même. Redécouvre tes origines. Ravive tes racines... Reconstruis ton unité spirituelle, dans un climat de plein respect à l'égard des autres religions et des vraies libertés. Rends à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Tu peux être encore un phare de civilisation et un ferment de progrès pour le monde* » (25). C'est ainsi qu'il s'exprimait depuis la ville historique de Saint-Jacques de Compostelle dans le discours

(21) C. Cardia, *Le déclin d'un pape qui a vaincu*, dans : *L'Unità* du 4 novembre 1990, P. 1.

(22) J.M. Lustiger, *Le courage de croire*, Milan, 1987, p. 271. Voir également : AA. VV. *L'avenir de l'Europe. Actes du Hf colloque sur le Magistère pontifical*, Milan, 12 novembre 1983, dans : *La Traccia*, supplément au n° 3 (1984) ; AA. VV. *Jean-Paul II et l'Europe*, dans : *Il Nuovo Areopago*, II, 1983 (n° 7).

(23) Un examen attentif de l'histoire de l'Europe de l'Est a permis de remarquer que maintenant l'expression « maison commune » risquait de devenir facilement « banale et ambiguë ». Cf. V. Strada, *L'Europe comme engagement commun, liberté commune, responsabilité commune* (Colloque sur les scénarios de l'après 89, Trieste, 8 décembre 1990), dans : *L'Avanti* I, 13 décembre 1990, pp. 10-11.

(24) K. Wojtyła, *Une frontière pour l'Europe : où ?*, dans : *Vita e Pensiero*, 1990 (n° 4-5-6), pp. 160-168.

(25) *Acte européen* (9 novembre 1982), édition citée, p. 1337.

déjà cité du 9 novembre 1982. Le deuxième concept se trouve dans les paroles adressées le 11 octobre 1988 au Parlement européen de Strasbourg : « *Mon vœu de Pasteur suprême de l'Église universelle, issu de l'Europe centrale et qui connaît les peuples slaves, cet autre « poumon » de notre patrie européenne, mon vœu est que l'Europe, se donnant souverainement des institutions libres, puisse un jour s'étendre aux dimensions qui lui sont données par la géographie et plus encore par l'histoire. Comment ne pourrais-je pas le désirer, étant donné que la culture inspirée par la foi chrétienne a profondément marqué de son empreinte l'histoire de tous les peuples de notre unique Europe, malgré toutes les vicissitudes et au-delà des systèmes sociaux et des idéologies ?* » (26).

La préoccupation de Jean-Paul II pour une nouvelle Europe est illustrée d'excellente manière par l'intéressant volume de 200 pages qui rassemble presque tous les textes de ses discours de caractère européen de 1978 à 1988 (27).

Il nous semble opportun de conclure ce thème par un dernier texte. Dans l'été 1989, tandis que les premiers événements commençaient timidement à ébranler la stabilité de nombreux gouvernements et régimes marxistes de l'Est, Jean-Paul II rendait publique sa lettre passionnée en souvenir du 50<sup>e</sup> anniversaire du début de la deuxième guerre mondiale. Après avoir invité à une « mémoire vigilante du passé », il poursuivait ainsi : « *Oui, Europe, tous ont les yeux fixés sur toi, conscients que tu as toujours quelque chose à dire, après le naufrage de ces années de feu : que la véritable civilisation n'est pas dans la force, qu'elle est le fruit de la victoire sur nous-mêmes, sur les puissances de l'injustice, de l'égoïsme et de la haine qui peuvent aller jusqu'à défigurer l'homme !* » (28).

(26) Discours au Parlement européen, n° 5, dans : *La Traccia*, IX, 1988 (n° 10), p. 1425.

(27) A. Micheli, *Jean-Paul II parle à l'Europe. Recueil des messages adressés par le pape à l'Europe*, Rome, 1989, 200 pages.

(28) Lettre apostolique *Mi hai gettato nella fossa profonda*, pour le 50<sup>e</sup> anniversaire du début de la seconde guerre mondiale (27 août 1989), n° 12, dans : *La Traccia*, X, 1989 (n° 7-8), p. 859.

### Pour ne pas oublier « l'autre Europe »

A ces quelques exhortations plus générales, adressées à tous, mais mieux écoutées sans doute par cette partie de l'Europe dont les frontières semblent (ou semblaient) « évidentes et ne prêtant à aucun doute » (29), Jean-Paul II en a fait suivre quelques autres choisies (discours, voyages), également de « *politique ecclésiastique* », (30) qui ont peu à peu donné à son pontificat une empreinte orientale et européenne de l'Est marquée. Quel est le but de ce choix ? A notre avis, il y a en deux. Le premier : faire voler en éclats cette division contre-nature et artificielle de l'Europe d'après la guerre, rendue encore plus absurde par la construction du mur de Berlin en 1961. Le deuxième : rappeler à toutes les nations et Églises de l'Est que leur vraie maison originelle est autre ; que leur situation au-delà du « *rideau de fer* » est tôt ou tard destinée à finir ; et enfin qu'à l'Ouest, à Rome, il y avait quelqu'un qui s'occupait d'eux. En un mot — comme j'aurai l'occasion de le dire plus loin — qu'un demi-siècle de « *totalitarisme de l'Etat marxiste* » ne pouvait avoir le dernier mot, puisque « *depuis près de 2000 ans le christianisme fait partie intégrante de l'histoire du continent européen* » (31).

**P**OUR étayer plus complètement ce qui vient juste d'être dit, il nous semble opportun de recenser, même schématiquement, les plus importants choix religieux et « politiques » de Jean-Paul II. Une vision d'ensemble justifiera encore mieux notre thèse.

— 12 mai 1979: lettre apostolique au cardinal Wyszynski à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Stanislas.

— juin 1979: premier voyage en Pologne.

— novembre 1979 : visite au patriarche de Constantinople, Dimitrios I.

(29) K. Wojtyła, *article cité*, p. 167.

(30) Cf. Jean-Marie Lustiger, *ouvrage cité*, p. 270.

(31) *Discours pour l'ouverture des travaux de l'Assemblée extraordinaire pour l'Europe*, n° 7-9, édition citée, p. 646. Voir l'intéressant article de H. Durman, *Déclin marxiste et retour du christianisme dans la culture soviétique*, dans : *Aggiornamenti sociali* XII 1990 (n° 5), pp. 363-373.

- 31 décembre 1980: Cyrille et Méthode sont proclamés copatrons de l'Europe (lettre apostolique *Egregiae virtutis*).
- 10 octobre 1982: Canonisation du Père Maximilien Kolbe.
- 2 avril 1983: Lettre à l'évêque de Vérone à l'occasion du millénaire de la consécration épiscopale de saint Adalbert, évêque et patron de Prague.
- juin 1983: second voyage en Pologne.
- 4 mars 1984: il s'unit depuis Rome, avec les évêques d'Europe, au jubilé de l'Eglise de Lituanie à l'occasion du 500<sup>e</sup> anniversaire de la mort de saint Casimir (1484-1984).
- 14 février 1985: Ouverture du jubilé à l'occasion du 11<sup>e</sup> centenaire de l'œuvre évangélisatrice des saints Cyrille et Méthode.
- 2 juillet 1985: publication de l'encyclique *Slavorum Apostoli*.
- 2 juillet 1985: nomination du cardinal Casaroli comme Légat pontifical au jubilé de Velehrad (lettre).
- 13 octobre 1985: messe de clôture du jubilé des saints Cyrille et Méthode.
- 26 juin 1986: homélie à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de l'évangélisation de la Lettonie.
- 25 mars 1987: publication de l'encyclique *Redemptoris Mater* (elle contient de nombreux éléments pris dans l'histoire et la spiritualité de l'Orient chrétien. Cf. les n<sup>os</sup> 29-34 et 50).
- juin 1987: troisième voyage en Pologne.
- 27 juin 1987: message à l'occasion du 6<sup>e</sup> centenaire du baptême de la Lituanie.
- 28 juin 1987: béatification de l'archevêque lituanien G. Matulaitis.
- 1 octobre 1987: discours au cardinal Tomasek en visite « ad limina » (les 4 autres évêques n'ont pas été autorisés à se rendre à Rome).
- 5 février 1988: publication de la lettre apostolique à l'occasion du 12<sup>e</sup> centenaire de Nicée II (787-1987) : *Duodecim saeculum*.
- 22 mars 1988 : publication de la lettre apostolique *Euntes in mundum* à l'occasion du millénaire du baptême de la Rus' de Kiev.

- 26 mars 1988: discours aux membres du colloque « Les croyants en URSS aujourd'hui ».
- 19 avril 1988 message aux évêques ukrainiens en exil à l'occasion du millénaire du baptême de la Rus' de Kiev.
- 27 août 1989: lettre apostolique à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire du début de la seconde guerre mondiale.
- 10 novembre 1989: discours pour l'inauguration de l'exposition d'icônes russes au Vatican.
- 12 novembre 1989: canonisation d'Agnès de Bohême (en février 1982 une lettre spéciale avait rappelé le 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort).
- 1 décembre 1989: visite de M. Gorbatchev au Vatican.
- 21-22 avril 1990: voyage en Tchécoslovaquie.

Notre liste est inévitablement incomplète. Nous n'avons pas mentionné les divers discours aux synodes des évêques ukrainiens de la diaspora : nous avons laissé de côté d'autres discours ou lettres à certains évêques de quelques pays des Balkans ; enfin nous n'avons pas cité les innombrables discours prononcés à l'occasion de colloques internationaux consacrés à tel ou tel aspect de l'histoire culturelle et religieuse de l'Europe de l'Est. Toutefois notre liste a montré ce que nous pourrions définir comme une sympathie particulière et une « compassion » de Jean-Paul II pour le monde oriental et l'Europe de l'Est. Dans son commentaire sur la lettre *Euntes in mundum*, Olivier Clément écrit : « Nous retrouvons ici, dans toute sa positivité, sa vocation de 'pape slave' » (32).

Une sympathie, une compassion et une vocation qui dépassent le donné biographique brut de l'ancien cardinal de Cracovie pour prendre finalement une connotation de caractère théologique plus marqué. Il nous semble en fait que c'est sa pensée théologique elle-même qui plonge ses racines dans la tradition plus largement orientale et byzantine. W. Hryniewicz l'a remarqué dans son encyclique *Redemptor hominis* (33).

(32) O. Clément, *Harmoniser dans l'Eglise unité et diversité*, dans : *La Traccia*, IX, 1988 (n° 3), p. 233.

(33) W. Hryniewicz, *Une hymne à l'homme sauvé*, dans : *CSEO-Documentazione*, 1980 (n° 146), pp. 11-24. Dans sa récente catéchèse sur l'Esprit Saint, Jean-Paul II a cité des extraits d'oeuvres de saint Grégoire Palamas et du russe S. Bulgakov. Cf. *Discours du 14 novembre 1990*.

L'action de Jean-Paul II en faveur de « l'autre Europe » nous semble bien résumée dans les paroles d'un homme qu'il connaît certainement bien, T. Mazowiecki : « *L'Europe vit une époque extraordinaire. La moitié du continent qui depuis un demi-siècle environ avait été arrachée du sein maternel crie, son désir d'y retourner. Le retour dans l'Europe !* » (34).

### La nouvelle évangélisation de l'Europe

L'action de Jean-Paul II en faveur d'une nouvelle Europe ne se limite certes pas à la récupération d'un passé, si glorieux qu'il ait été. Ses très nombreux discours contiennent aussi des éléments précieux pour l'avenir de la nouvelle Europe et de l'homme européen, tout proche maintenant de la fin du second millénaire de l'ère chrétienne.

Il concluait la lettre déjà citée qui rappelle le début de la seconde guerre mondiale en affirmant : « *Pour finir, je souhaite me tourner de façon particulière vers les pasteurs et les fidèles de l'Eglise catholique... Il nous faut hélas remarquer que dans de nombreux domaines de sa vie, l'homme moderne pense, vit et travaille comme si Dieu n'existait pas. Il y a là le même danger qu'hier : l'homme soumis au pouvoir de l'homme* » (35).

C'est cette conscience claire de la condition de l'homme européen qui l'a poussé à annoncer, le 22 avril 1990 — précisément d'un des centres historiques et spirituels d'où est partie la première évangélisation de l'Europe, Velehrad — une assemblée extraordinaire du Synode des évêques européens afin de pouvoir « *réfléchir plus attentivement à la portée de cette heure historique pour l'Europe et pour l'Eglise* » (36).

Le défi que les Eglises d'Europe doivent affronter est caractéristique de notre époque. Le 5 juin 1990, parlant à la commission des évêques chargée de préparer le synode extraordinaire sur l'Europe, Jean-Paul II résumait ainsi l'histoire du continent européen : la première évangélisation,

(34) T. Mazowiecki, *Un défi pour l'Europe*, dans : *Il Nuovo Areopago*, IX, 1990 (n° 33), pp. 101-107 ; pour cette citation, p. 101. Voir aussi V. Havel, *Retour à l'Europe*, *Ibidem*, pp. 91-100.

(35) Lettre apostolique *Mi hai gettato nella fossa profonda*, n° 13, édition citée, p. 859.

(36) Angelus du 22 avril 1990, dans : *La Traccia*, XI, 1990 (n° 4), p. 400.

qui « *a duré pratiquement jusqu'à la fin du 14<sup>e</sup> siècle* », semble avoir atteint un point mort et paraît presque incapable de fournir de nouvelles énergies et de la créativité pour répondre aux demandes et aux attentes de l'homme européen maintenant tout proche du début du 3<sup>e</sup> millénaire de l'ère chrétienne. Dans le développement historique postérieur de la culture — « *depuis l'époque de Descartes [...] l'esprit de l'homme a pris l'habitude de considérer le monde en lui-même, comme si Dieu n'existait pas* ». L'hypothèse, systématique à l'origine, de la non-existence de Dieu, a conduit au fil du temps à l'idée de Dieu *comme hypothèse* ». L'aboutissement de ce processus séculaire est sous les yeux de tous : « *beaucoup d'Européens — ce sont encore les paroles du pape — ont pris l'habitude de considérer la réalité comme si Dieu n'existait pas* ». » (37) Ils ont également pris l'habitude d'agir dans cette perspective. L'indépendance vis-à-vis de Celui qui est le Principe et le Terme de tout ce qui existe *semble être devenue l'aspiration la plus haute vers laquelle tendre, et au nom de laquelle vivre* (38).

Maintenant que le continent Européen s'achemine vers son retour à son unité originelle, une menace plus grave pourrait se profiler à l'horizon. Le 14 octobre 1990, lors de sa visite à Gênes, Jean-Paul II s'adressait en ces termes à Marie dans une longue prière : « *Toi, Marie... Fais que notre maison européenne ne reste pas vide !* » (39).

Voilà pourquoi l'Europe a plus que jamais besoin d'une deuxième et nouvelle évangélisation.

(37) Cf. *Les événements en Europe de l'Est. Une «provocation» pour les chrétiens*, Editorial de *La Civiltà Cattolica*, 1990 (n° 3), pp. 105-117.

(38) *Discours pour l'ouverture des travaux de l'Assemblée extraordinaire pour l'Europe*, n° 5-6, édition citée, pp. 642-644. « Plus nous nous enfonçons dans la gorge obscure du 20<sup>e</sup> siècle tandis que se dissipent dans le lointain les blessures des décennies, plus aussi nous voyons nettement que l'ensemble du virage vécu par le monde au cours des trois derniers siècles appartient à un unique et terrible processus, celui de la perte de Dieu par l'humanité ». C'est ainsi que parlait A. Soljenitsyne dans son *Message à la Conférence internationale « Les racines communes des peuples chrétiens »* (27 octobre 1981), dans : AA. VV. *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, Le Monnier, Florence, 1982, vol. 1, pp. 45-46.

(39) *L'Osservatore Romano*, 15-16 octobre 1990, p. 6. Egalement : J. Ratzinger, *Projets et devoirs du catholicisme pour l'avenir de l'Europe*, dans : *Il Nuovo Areopago*, IX, 1990 (n° 34), pp. 7-24 ; J. Willebrands, *Eglise et mouvement œcuménique dans la nouvelle réalité européenne*, dans : *La Documentation catholique* 1990 (n° 2011), pp. 750-753.

### Conclusion : l'ironie de l'histoire

Il est aujourd'hui prouvé que Jean-Paul II a été pour les défunts régimes communistes de l'Est comme une fumée dans les yeux. Les journaux ont écrit que les services secrets communistes avaient truffé de micros le couvent de Czestochowa pour enregistrer les conversations entre le pape et Walesa. Il nous semble plus intéressant de revenir à un autre épisode, petit mais significatif, peut-être oublié aujourd'hui.

Fin mars 1984, l'hebdomadaire idéologique du Comité central du parti communiste tchécoslovaque *Tribuna* définissait Jean-Paul II comme « un des papes les plus réactionnaires de notre siècle », poussé par un anticommunisme « passionné et viscéral ». Ses encycliques, poursuivait le journal, sont un exemple de « démagogie sociale » et sa politique est guidée par la « restauration » des vieux ordres sociaux (40). Le 21 avril 1990, au château de Prague, V. Havel saluait ainsi son interlocuteur : « Très Saint Père, je vous salue en tant que chrétien... Je vous salue aussi, Très Saint Père, comme slave... Alors, je vous salue aussi comme celui qui nous enseigne et qui est notre compagnon d'armes... En outre je vous salue comme écrivain, intellectuel, homme cultivé, homme de culture... Enfin je vous salue — si vous le permettez — simplement comme un homme bon » (41).

Nous concluons en rapportant sur Jean-Paul II les témoignages de deux hommes qui sous de nombreux aspects n'ont jamais été d'accord, mais qui dans ce cas semblent retrouver une unité de jugement inattendue : A. Sakarov et A. Soljenitsyne.

Le 6 février 1989, après avoir été reçu en audience privée par le pape, Sakarov déclarait aux journalistes : « Le pape est un homme merveilleux, un homme qui irradie la lumière » (42). En février 1979, exactement 10 ans plus tôt, l'auteur de *L'Archipel du Goulag* s'exprimait ainsi depuis son exil américain du Vermont : « Et puis, bien sûr, on ne peut pas ne

pas considérer le nouveau pape comme un signe des temps. Il est... Il est... Il n'y a pas de mots. Il est un don de Dieu » (43).

Un cadeau de l'Est pour l'Est : « *Le sort est changeant, Dieu est admirable* ». C'est exactement cela.

Aldo CAZZAGO

(traduit de l'italien par Denis Donetskoff)

(titre original : *Giovanni Paolo II: un Papa per l'Est*)

Aldo Cazzago est né en 1958. Prêtre en 1983, il appartient à l'Ordre des Carmes déchaux. Licencié en Sciences ecclésiastiques orientales, il enseigne la théologie de l'Orient chrétien et l'Oecuménisme au Studium de son Ordre à Brescia. Il appartient au Comité de rédaction de l'édition italienne de *Communio*.

(40) Résumé de l'article dans : *L'Avvenire* du 31 mars 1984, p. 9.

(41) Discours du Président V. Havel (Prague, 21 avril 1990), dans : *l'Altra Europa*, XV, 1990 (n° 232), pp. 118-119.

(42) Cf. *Agenda Vaticano*, dans : *Regno-Attualità*, XXXIV, 1989 (n° 613), p. 161.

(43) *Interview alla BBC (Section russe)*, dans : *Il Sabato un anno dopo*, Milan, 1987, p. 33.

Claude DAGENS

## Saint Grégoire le Grand entre l'Orient et l'Occident

### Les crises de l'histoire et l'universalisme de la foi\*

#### Un homme de gouvernement et un homme de Dieu

Appelé, en 590, à succéder au pape Pélage II dans des conditions dramatiques, en raison de la famine et de la peste qui font des ravages dans la population romaine, le pape Grégoire le Grand va vivre sa mission pastorale sous le signe du déchirement. Il est le témoin impuissant de la crise où s'enfoncent Rome et l'Italie sous la poussée des Lombards, et sa vocation contemplative se trouve radicalement entravée par ces bouleversements de l'histoire.

Et pourtant ce haut fonctionnaire, cet ancien préfet de Rome devenu moine en 573 et doté déjà d'une certaine expérience politique, grâce à sa mission d'apocrisiaire à Constantinople, de 579 à 586 environ, va devenir un pasteur dont la vigilance s'étendra peu à peu à l'Eglise universelle, de l'Orient à l'Occident.

A tel point qu'après sa mort, en 604, le poète anonyme qui composa son épitaphe le qualifia de « *Consul Dei* », reconnaissant en lui à la fois un homme de gouvernement, héritier des magistrats de l'Antiquité, et un homme de Dieu dont la personnalité spirituelle a eu un immense rayonnement, en son temps et au-delà de son temps.

Il est donc utile de comprendre comment Grégoire a lui-même vécu cette mission inséparablement spirituelle et politi-

(\*) Cet article reprend, sous une forme modifiée et abrégée, le texte d'une intervention faite à Rome, le 9 mai 1990, lors d'un congrès international consacré à « *Grégoire le Grand et son temps* ».

que qui dépasse sa personne, et quels sont les principes qui fondent à ses yeux le rôle du christianisme et de l'Eglise dans l'histoire, en une période de crises graves, voire de décadence.

#### Un patriote et un pasteur

Grégoire est d'abord un Romain profondément solidaire de la ville où il est né, où il s'est formé et où il a exercé d'importantes responsabilités civiles. Déjà comme *praefectus Urbis*, avant même sa conversion, il a pu mesurer les menaces qui pesaient sur cette capitale jadis glorieuse, mais maintenant abandonnée par certains de ses habitants réfugiés à Constantinople, protégée par une garnison incertaine et plus ou moins négligée par l'exarque de Ravenne.

Maintenant qu'il est devenu évêque de Rome, il partage jusqu'à l'angoisse les souffrances de sa ville, surtout en 593, quand elle est assiégée par les troupes lombardes : « *Celle-là même qui jadis paraissait la maîtresse du monde, nous voyons ce qu'elle est devenue. Des douleurs immenses l'ont broyée, ses citoyens l'abandonnent, ses ennemis l'attaquent, ses ruines s'accroissent* » (1).

Et à ses plaintes succède le souvenir lancinant de la gloire d'autrefois : « *Où est donc le Sénat ? Où est maintenant le peuple ?... Tout le faste des dignités séculières y est anéanti... Le Sénat est absent, le peuple a péri... Rome déjà vide est en flammes... Où sont ceux qui, jadis, se réjouissaient de sa gloire ? Où est leur pompe ? Où est leur orgueil ? Où est leur joie qui s'étalait sans mesure ?* » (2)

Ces questions haletantes laissent percer l'inquiétude d'un patriote, conscient de vivre l'agonie d'une civilisation séculaire, mais aussi la conviction d'un pasteur, qui n'hésite pas à faire la lecture de cette décadence de Rome à la lumière des prophéties de l'Ancien Testament. Comme si se vérifiait pour Rome ce que le prophète Nahum déclarait devant Ninive en ruine : « *Où est la tanière des lions et la pâture des lionceaux ?* » (Nahum 2,12).

Le pape Grégoire interprète alors l'effondrement de sa ville comme l'échec d'une ambition démesurée qui s'était exercée par les conquêtes militaires autant que par l'impérialisme culturel :

(1) *Hom. in Ez.* 2/6,22 (PL 76,1010 A).

(2) *Ibid.* (1010 C-1011 A).

« *N'étaient-ils pas des lions ces chefs et ces princes qui, se répandant à travers diverses provinces du monde, y prenaient leur butin, en se déchaînant et en tuant ? C'est ici que les lionceaux trouvaient leur pâture, parce que les enfants, les adolescents, les jeunes gens de ce monde y accouraient de toutes parts lorsqu'ils voulaient faire carrière en ce monde... Mais la voilà à présent dépeuplée, la voilà réduite en poussière, la voilà accablée de gémissements. Personne n'accourt plus chez elle pour faire carrière en ce monde, il ne subsiste nul homme puissant et violent pour aller chercher son butin par des conquêtes ».* (3)

Ces accents prophétiques révèlent chez Grégoire la conviction de vivre des malheurs historiques qui annoncent la fin des temps. Ce patriote et ce pasteur est animé par une profonde conscience eschatologique : il cherche par tous les moyens à mettre son peuple en état d'alerte spirituelle. A travers ces bouleversements historiques, il faut se préparer à l'avènement du Royaume de Dieu.

Paradoxalement, comme on l'a remarqué, une telle tension eschatologique stimule l'action politique : « *Le but étant la vie éternelle et non pas la vie de Rome, l'homme et non pas l'Empire, brusquement l'individu libéré se met de nouveau à transformer le monde qui, jusque là, se détruisait lui-même* ». (4)

Mais le chef chrétien que devient Grégoire comme évêque de Rome ne prétend pas du tout, justement à cause de ses convictions eschatologiques, substituer la puissance de l'Eglise à la puissance décadente de l'Empire et spécialement de Rome.

Son but constant est de partager les épreuves de son peuple et de l'appeler à la conversion. Et surtout, aussi bien dans ses lettres que dans sa prédication, il va se présenter, avec une humilité inébranlable, comme le prophète d'un nouvel ordre du monde : d'un ordre qui n'obéirait plus à des raisons de puissance mondaine, mais à des raisons spirituelles et morales, au respect du droit, à la pratique de la justice, à la défense de la paix.

(3) *Ibid.* 2,6,23 (1011 A-B).

(4) Cf. M. Rouche, *Grégoire le Grand face à la situation économique de son temps*. Colloque de Chantilly 1986, p. 53.

## Un changement d'alliance ?

C'est à la lumière de ces raisons spirituelles et morales qu'il faut, me semble-t-il, interpréter le comportement de Grégoire durant la crise de 595 qui va l'opposer à l'empereur Maurice. Là où certains voient un retournement d'alliance, comme si l'évêque de Rome, déçu par l'Orient, se tournait vers les royaumes d'Occident, par calcul politique, il est possible de voir l'attitude d'un pasteur qui met en œuvre, dans une période critique, l'universalisme de la foi.

Le danger lombard s'étant aggravé au Nord de Rome et le duc de Spolète, Ariulf, ayant coupé les communications avec Ravenne, Grégoire a pris en mains la défense de sa ville. Il se propose même comme médiateur entre le roi lombard Agilulf et l'exarque de Ravenne, en vue de conclure la paix dans l'ensemble de l'Italie.

L'exarque Romanus supporte mal cette intervention de Grégoire et il le dénonce à la cour byzantine comme un traître, qui cherche à contourner l'autorité impériale. L'empereur Maurice écrit lui-même au pape, en critiquant ses démarches et en le traitant personnellement de sot.

Grégoire lui répond aussitôt dans une lettre passionnée où s'exprime la fierté blessée d'un patriote et d'un pasteur farouchement attaché à sa ville et à son peuple : « *Pour moi, si je n'avais pas été sot, je ne serais pas du tout revenu pour supporter tous ces maux dont je souffre en ce lieu, au milieu des armées lombardes ! Quant à l'assurance que j'ai donnée sur le compte d'Ariulf, qu'il était prêt de tout son cœur à s'accorder avec la République, comme on ne me croît pas, on me reproche aussi d'avoir menti. Mais même si je n'étais pas prêtre, je sais que l'on injurie gravement un prêtre en le prenant pour un menteur alors qu'il sert la vérité* (5).

Les historiens s'interrogent sur la portée de cette crise de 595: s'agit-il d'un malentendu passager, ou bien faut-il y voir le premier signe d'une véritable rupture entre Rome et le monde oriental ? Surtout si l'on admet que le pape Grégoire, déçu par l'empereur, se serait dès lors tourné vers les royautés occidentales, préparant ainsi une sorte de renversement des alliances, rêvant de « *devenir le pasteur de l'Occident barbare*

(5) Ep. 5,36 (MGH, I, p. 319).



*pour échapper au césaropapisme byzantin » (6). Se sentant abandonné par les byzantins, Grégoire aurait dès lors intensifié ses relations avec les princes de l'Europe occidentale (7).*

Cette interprétation politique de l'action du pape Grégoire me semble difficile à justifier entièrement. On ne peut pas oublier que son désaccord avec l'empereur Maurice a aussi un caractère personnel : Grégoire est indigné de voir ses démarches suspectées par ce prince qu'il a connu lors de son séjour à Constantinople. D'autre part, tout en se tournant vers les royaumes d'Occident, il continue à se vouloir un sujet fidèle de la **Respublica christiana**, de l'empire chrétien, dont il défend les valeurs avec persévérance, notamment dans ses lettres à des hauts fonctionnaires.

Pourrait-on du moins supposer que Grégoire est partagé entre la fidélité à l'ordre ancien, représenté par le système impérial, et cet ordre nouveau qui est en train de naître en Occident, avec l'avènement des royautés dites barbares ?

### Action politique et raisons pastorales

On ne peut jamais oublier que le moine Grégoire, devenu évêque de Rome, ne se lasse pas de présider au gouvernement de l'Eglise dans une perspective eschatologique. Les violences dont il est le témoin, d'abord en Italie, sont à ses yeux des signes annonciateurs de la fin du monde, qui justifient ses appels répétés à la conversion.

Ignorer cet état du monde lui paraît scandaleux, comme il l'explique dans une lettre de juin 595 à l'empereur Maurice, en dénonçant l'orgueil du patriarche de Constantinople, qui réclame pour lui seul le titre *d'universalis* : « *Voici que dans les parties européennes de l'empire (in Europae partibus), tout est livré à la juridiction des barbares, des villes sont détruites, des places fortes abattues, des provinces dévastées... Chaque jour, les adorateurs des idoles se déchaînent, et exercent leur tyrannie en massacrant les fidèles et cependant, des prêtres qui devraient se jeter en pleurant sur le dallage et dans la* *condra désirent*

(6) Cf *Histoire générale des civilisations. Le moyen Age*, Paris, 1955, p. 26.

(7) Cf. M. Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Paris, 1977, p. 456.

*pour eux-mêmes des titres prétentieux et mettent leur gloire dans des appellations nouvelles et profanes » (8).*

On a fait remarquer (9) que, sous la plume de l'évêque de Rome, l'expression « *in Europae partibus* » est ambiguë : comme si Grégoire rangeait Rome et l'Italie dans un ensemble européen plus large qui s'opposerait implicitement à l'Asie et à l'Empire d'Orient. Sans doute Grégoire entend-il ouvrir les yeux de l'empereur et, par lui, du patriarche, sur l'état d'abandon de la terre où il vit. Sans doute veut-il reprocher aux autorités de Byzance leur ignorance et leur absence de solidarité, d'autant plus qu'il constate au même moment la résistance de l'exarque Romanus à ses projets de paix.

Mais Grégoire réagit avant tout comme un pasteur : il est témoin de la souffrance de son peuple, il s'inquiète des progrès du paganisme, liés à l'état de guerre. La stratégie militaire ne lui semble pas suffisante pour relever ce défi. C'est une transformation des consciences qui est nécessaire : d'abord chez les chefs religieux, les évêques et les prêtres, mais aussi chez ceux qui exercent l'autorité politique.

Grégoire ne changera pas d'opinion : il faut à tout prix que des raisons morales et spirituelles inspirent la vie des pasteurs au service de leur peuple aussi bien que l'action des chefs pour établir la paix.

Il ne s'agit pas du tout de subordonner l'Empire à l'Eglise, ni de laisser les pasteurs assurer des responsabilités sociales. Bien au contraire : Grégoire luttera sans trêve pour dénoncer ces perversions du pouvoir spirituel, et il se lamente maintes fois sur « *la conduite de ces pasteurs, à commencer par lui-même, qui s'abaissent à des affaires extérieures, sous la contrainte des nécessités d'une époque barbare » (10)*. La primauté du spirituel dans l'action pastorale comme dans l'action politique est pour lui une règle majeure.

C'est peut-être par une telle conception du pouvoir que Grégoire apportait une réelle nouveauté dans le monde et l'Eglise de son temps. Le problème n'est pas d'abord, pour le contemplatif et le pasteur qu'il est, d'harmoniser les relations entre des chefs religieux et des chefs politiques. Son souci

(8) Ep. 5, 37 (MGH I, p. 322).

(9) Cf. M. Reydellet, op. cit., p. 449, n. 21).

(10) Cf. Hev I, 17, 14 (PL, 76, 1146 A-B).

majeur est plutôt d'établir un rapport effectif entre l'ici-bas et l'au-delà, entre les royaumes de la terre et le Royaume du ciel. La perspective eschatologique inspire en permanence, non seulement son action personnelle, mais les conseils qu'il donne aux fonctionnaires impériaux ou aux princes barbares : il les appelle tous à exercer leurs responsabilités sous le regard de Dieu qui jugera leurs actes.

### Grégoire et les Royaumes d'Occident

Si Grégoire a évolué après la crise de confiance de 595, cette évolution n'a pas consisté à se résigner à l'abandon des Byzantins, et, à cause de cet abandon, à se détourner du monde oriental pour se tourner davantage vers les royaumes d'Occident.

Certes, il va multiplier les contacts avec les princes barbares. Il demande son appui à Brunehaut, reine des Francs, pour soutenir la mission de son ami le moine Augustin chez les Angles. Il félicite Reccared, le roi des Wisigoths, pour la conversion de son peuple au catholicisme. Et, quelques années plus tard, il n'hésite pas à comparer Ethelred, le roi des Angles récemment évangélisés, à l'empereur Constantin lui-même. Quant à Théodelinde, l'épouse du roi des Lombards, Agilulf, il ne cesse de lui exprimer sa confiance, dans l'espoir qu'elle contribuera à la paix et à la conversion de son peuple.

Mais ce serait une erreur de penser que ces relations avec les princes barbares font partie d'un projet politique concerté, comme si Grégoire se préparait à fonder un Empire chrétien d'Occident dont Rome serait le centre et le pape le chef.

En fait, comme il le dit lui-même, Grégoire a le seul souci de manifester l'universalité de l'Eglise, qui doit s'étendre à tous les peuples. Ici s'entremêlent la conscience eschatologique et la volonté missionnaire : plus la fin des temps approche, plus le nombre des croyants augmente, et plus l'Eglise doit s'engager partout dans son ministère de conversion. C'est une théologie de la mission universelle qui inspire l'action et les relations du pape Grégoire, comme elle inspire ce passage des *Moralia*, certainement postérieur à la conversion des Angles :

*«Le Seigneur tout-puissant a conduit à la foi même les extrémités du monde.*

*Voici qu'il a pénétré le cœur de presque toutes les nations.*

*Voici qu'il a réuni dans une même foi*

*les frontières de l'Orient et les frontières de l'Occident;  
voici que la langue de la Bretagne,  
qui ne savait que marmonner des choses barbares,  
initée désormais à la louange de Dieu,  
commence à chanter l'Alléluia hébreu.  
Voici que l'océan, naguère gonflé de vagues,  
se met docilement au service des pieds des saints,  
et les colères barbares,  
que les princes de la terre n'avaient pu dompter par le fer,  
les bouches des prêtres,  
par de simples paroles,  
les lient par la crainte de Dieu » (11).*

Par cet hymne à l'universalité de la foi, Grégoire ne cache pas sa conviction d'être le témoin d'un nouvel ordre du monde : non pas d'un ordre seulement politique par lequel les royaumes barbares prendraient le relais du système impérial, mais d'un ordre humain, où la puissance des armes ferait place à la prédication chrétienne et où la foi catholique devient un principe de communion, par-delà les frontières des peuples.

Cependant quand on s'efforce ainsi de mesurer et de comprendre l'action historique de Grégoire, on ne peut s'empêcher d'y constater une sorte de hiatus, ou de paradoxe. Ce Romain avait le sentiment de vivre la fin d'une époque et d'une société. Et pourtant, il a, sans le savoir, posé les fondements d'une époque et d'une société nouvelles.

Il se pourrait que ce paradoxe résiste aux analyses des historiens, Mais il demeure au cœur de la figure historique de ce grand pape, en qui on ne peut séparer le rayonnement spirituel et l'influence politique.

**Claude DAGENS**

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Prêtre en 1970. Professeur au Séminaire de Bordeaux et Doyen de la Faculté de Théologie de Toulouse (1981-1987). Evêque auxiliaire du diocèse de Poitiers en septembre 1987. A consacré ses thèses de Doctorat en Théologie et en Lettres, à l'œuvre de saint Grégoire le Grand : *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Etudes augustinienne, Paris, 1977.

(10) Mor. 27, 11, 21 (PL/ 76, 411 A).

Yves-Marie HILAIRE

## Deux encycliques sociales fondamentales *Rerum Novarum* (1891) et *Quadragesimo Anno* (1931)

L'ANNEE 1991 est celle du centenaire de la première grande encyclique sociale, *Rerum Novarum*, publiée par Léon XIII le 15 mai 1891. Pour célébrer cet anniversaire, les seuls Français organisent une dizaine de colloques ou de journées d'études (1), et les étrangers ne sont pas en reste avec une série de rencontres internationales (2). Cette célébration du centenaire de la première intervention de la Papauté dans la question sociale se trouve justifiée par le fait que l'encyclique *Rerum Novarum* est le seul texte pontifical qui ait servi de référence à quatre autres encycliques sociales, *Quadragesimo Anno*, *Mater et Magistra*, *Octogesima Adveniens*, *Laborem exercens* pour ses 40<sup>e</sup>, 70<sup>e</sup>, 80<sup>e</sup> et 90<sup>e</sup> anniversaires en attendant une cinquième encyclique pour sa centième année. Malgré ses limites et ses ambiguïtés, malgré le vieillissement de son style, *Rerum Novarum* est restée pendant plus d'un demi-siècle la

(1) Les Colloques universitaires de Lille (7 et 8-12-1990), Lyon (18 et 19-1-1991), Bordeaux (25-1-1991) et Rome (Ecole française de Rome, 18-20-4-1991) ont été organisés avec le concours du G.D.R.: G.R.E.C.O. n° 2 du C.N.R.S., Histoire religieuse moderne et contemporaine, et donneront matière à des publications. D'autres rencontres ont eu lieu à Paris (Centre Sévres et Institut Catholique), Strasbourg, Lyon (Institut Catholique), Nantes.

(2) Parmi les colloques annoncés sur le centenaire du catholicisme social, citons ceux de Hull (Grande-Bretagne), Fribourg (Suisse), Pampelune (Espagne), Québec (Canada), Leuven (Belgique).

charte du mouvement catholique social, charte que *Quadragesimo Anno*, publiée par Pie XI en 1931, a explicitée

Nous limiterons notre propos à l'étude des deux premiers documents qui posent les principes, indiquent les orientations essentielles et permettent de préciser la nature de l'enseignement social pontifical. Tous deux sont centrés, sans s'y enfermer, sur les problèmes du travail et plus particulièrement sur la question ouvrière. Ils sont fortement reliés entre eux, puisque le deuxième renvoie au premier et dresse le bilan de ses effets. Tandis que *Rerum Novarum* pose les bases d'un enseignement social au milieu de débats encore confus, *Quadragesimo Anno* va plus loin en complétant, en mettant à jour *Rerum Novarum* et en élaborant une réflexion doctrinale qui se développe et se précise avec le temps. Nous observerons successivement la genèse des deux encycliques, leur critique vigoureuse de la société contemporaine, leurs propositions constructives et leurs prolongements dans l'enseignement social de l'Eglise.

### I. Le magistère pontifical face aux nouvelles réalités sociales de l'ère contemporaine

L'encyclique *Rerum Novarum* a pu paraître tardive. La Révolution industrielle provoque à travers tout le XIX<sup>e</sup> siècle de profondes transformations sociales qui, dans un premier temps, laissent de nombreux ouvriers dans la misère. Cependant, cette révolution affecte essentiellement l'Europe du Nord et n'atteint vraiment le monde méditerranéen qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La Papauté, absorbée par la défense des Etats pontificaux jusqu'en 1870, reste longtemps entourée de clercs italiens qui vivent dans une société encore largement rurale.

Pourtant, les réflexions et les expériences des catholiques engagés dans la société industrielle commencent à trouver un écho dans les milieux romains sous le pontificat de Léon XIII. En France, une pensée catholique sociale assez remarquable s'est affirmée précocement sous la Monarchie de Juillet et s'est redéfinie, après 1871, dans les cercles catholiques d'ouvriers d'Albert de Mun et de René de la Tour du Pin. En Allemagne, la réflexion développée par Mgr von Ketteler, archevêque de Mayence (1811-1877), a accompagné un puissant mouvement populaire qui a apporté ses suffrages à un grand parti politique catholique, le *Zentrum*. Face à la montée du socialisme, les catholiques multiplient les initiatives à la fin des années 1880 :

le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, vient plaider avec succès à Rome, en 1887-88, la cause des Chevaliers du travail, première grande organisation ouvrière américaine ; le cardinal Manning, archevêque de Westminster, est choisi comme arbitre, en 1889, lors de la grève des dockers de Londres qui marque le passage du syndicalisme d'ouvriers qualifiés au syndicalisme de masse ; à Berlin, en 1890, l'empereur Guillaume II, reprenant une suggestion du catholique suisse Gaspard Descurtins, souhaite convoquer une conférence internationale du travail avec l'appui du Pape ; enfin, depuis 1885, Léon Harmel organise des pèlerinages d'ouvriers à Rome et met ainsi le Pape en contact avec le monde des usines.

CES sollicitations trouvent un écho auprès de Léon XIII, car elles s'insèrent dans le programme de son pontificat. Léon XIII (1878-1903), très attaché aux Etats pontificaux où il est né, est chronologiquement le dernier pape du XIX<sup>e</sup> siècle, mais, désireux de refaire une société chrétienne avec une certaine ouverture sur la modernité, il apparaît théologiquement comme le premier pape du XX<sup>e</sup> siècle, dont les enseignements vont faire longtemps référence. Promoteur du renouveau de la pensée thomiste dès 1879, au début de son pontificat (encyclique *Aeterni Patris*), il cherche à clarifier les rapports avec les Etats par les encycliques *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888) et *Sapientiae christianae* (1890) (3), en rappelant les distinctions augustinienne et thomiste entre les deux cités, entre le Spirituel et le Temporel, et en reconnaissant une légitime autonomie à la cité terrestre, à condition que son pouvoir s'exerce dans son domaine propre. Cette autonomie implique une liberté de choix du régime politique. En matière sociale, l'intervention du pape ne va pas de soi, car les libéraux, qui détiennent la plupart des chaires d'économie politique, croient aux lois naturelles de l'économie et sont tentés de confiner la religion dans la sphère de la vie privée. Aussi l'encyclique *Rerum Novarum* est-elle longuement méditée à travers quatre rédactions successives. Se référant à la Bible et à la pensée thomiste, Léon XIII énonce « les principes de l'Évangile et de la vérité naturelle » (*Lettre du cardinal Rampolla à l'abbé Six, 7-8-1894*).

(3) Dans son introduction, l'encyclique *Rerum Novarum* fait référence à ces trois lettres récentes.

*Rerum Novarum* indique des directions mais évite souvent de trancher dans des domaines controversés. L'encyclique a donc été accueillie favorablement par l'immense majorité des catholiques, mais ceux-ci en ont fait des lectures différentes. Les colloques de 1990-91 ont montré que la réception de l'encyclique s'était faite dans de bonnes conditions, qu'il s'agisse de la hiérarchie, du bas-clergé ou de nombreux laïcs. Tandis que le cardinal Foulon, archevêque de Lyon, y voit « l'acte le plus considérable d'un pontificat si fécond en grandes œuvres », une fraction du jeune clergé est profondément remuée, comme le rappellera Bernanos dans le *Journal d'un curé de campagne*, et des leaders d'organisations catholiques, comme Albert de Mun, propagent une réflexion sociale largement authentifiée par le pape. Un mouvement catholique social, soutenu par les abbés démocrates et par de nombreux laïcs, prend son essor dans le sillage de *Rerum Novarum*. Cependant l'encyclique est l'objet de lectures très diverses selon les groupes : libéraux partagés entre un accueil froid et poli et une franche hostilité, hommes d'œuvres heureux d'y trouver un encouragement à continuer leurs activités, conservateurs paternalistes de l'école d'Angers et catholiques démocrates de l'école de Liège qui, les uns et les autres, se plaisent à souligner des passages différents et aboutissent à des interprétations opposées.

Quarante ans plus tard, en 1931, le contexte a bien changé. La Première Guerre mondiale, interprétée par Benoît XV comme « le suicide de l'Europe », illustre pour les papes la faillite du libéralisme, l'échec de toute construction d'une société humaine sans référence religieuse. La révolution russe lance à travers le monde le défi d'un état athée et persécuteur du christianisme. La crise mondiale, qui a débuté en 1929, apporte la vérification des faiblesses du libéralisme économique. La papauté, libérée des entraves de la question romaine par les accords du Latran de 1929, peut proposer un programme de reconstruction sociale plus précis que celui de *Rerum Novarum*. Elle est aidée par un mouvement social catholique multiforme qui s'est beaucoup développé depuis quarante ans, et l'encyclique *Quadragesimo Anno* y fait largement référence dans sa première partie qui traite des « Fruits de l'encyclique *Rerum Novarum* ». En France, les Semaines sociales, l'Action populaire des Jésuites, l'Association catholique de la Jeunesse française et la Confédération française des travailleurs chrétiens alimentent la réflexion et participent à l'action sociale. Lorsqu'à la fin de sa vie en 1923, l'homme d'Etat libéral Alexandre Ribot

accueille à l'Académie française l'un des propagateurs du catholicisme social, Georges Goyau, il prend quelque distance avec ce « catholique de la nouvelle école » : cette réception illustre à la fois la consécration d'un courant d'idées et la persistance des tensions qui l'entourent.

### La critique du libéralisme capitaliste

COMME l'ont bien montré Emile Poulat, Jean-Marie Mayeur et Philippe Levillain (4), le catholicisme social se situe à l'intérieur du courant du catholicisme intransigeant, dans la ligne du *Syllabus* de 1864, ce catalogue des erreurs modernes issues pour une large part des Lumières et de la Révolution française. Cependant, l'originalité des encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno* réside dans le champ où elles se placent. Au lieu de critiquer un libéralisme politique rongé par un individualisme excessif, comme le font les textes pontificaux antérieurs, elles investissent le domaine économique et social où les transformations induites par le libéralisme économique ont aggravé la misère ouvrière et multiplié les conflits sociaux. Ce qui est profondément en cause ici, c'est une conception de la société et du pouvoir issue de Hobbes et de Rousseau. Cette conception, responsable de la destruction des corps intermédiaires, associations, corporations, laisse les individus isolés et démunis face à un Etat dont la puissance est devenue menaçante dans le cadre d'une société où une minorité de maîtres impose sa loi.

Le libéralisme capitaliste est critiqué dès le début de l'encyclique *Rerum Novarum*. Entre autres, se trouve visée, sans être citée, la loi Le Chapelier de 1791 qui, sous l'inspiration de Rousseau et des économistes libéraux, a détruit les sociétés particulières :

« Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes qui étaient pour eux (« les hommes des classes inférieures ») une protection. Tout principe et tout

(4) Poulat (Emile), *Eglise et bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977. Mayeur (Jean-Marie), *Catholicisme social et démocratie chrétienne, Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986. Levillain (Philippe), *Albert de Mun, catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*, Rome, Ecole française de Rome, 1983.

sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure vorace est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Eglise, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain et d'une insatiable cupidité. A tout cela, il faut ajouter la concentration entre les mains de quelques-uns, de l'industrie et du commerce, devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires » (5).

*QUADRAGESIMO ANNO* met à jour *Rerum Novarum*, en portant un diagnostic sévère sur l'évolution du libéralisme capitaliste : « Ce qui à notre époque frappe tout d'abord le regard, ce n'est pas seulement la concentration des richesses, mais encore l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire, aux mains d'un petit nombre d'hommes, qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires, mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gre ».

Après avoir noté que les maîtres de l'argent, les détenteurs du crédit contrôlent toute la vie économique, influencent le pouvoir politique et tentent de dominer les relations internationales, Pie XI conclut :

« Ce sont là les dernières conséquences de l'esprit individualiste dans la vie économique...: la libre concurrence s'est détruite elle-même ; à la liberté du marché a succédé une dictature économique. L'appétit du gain a fait place à une ambition effrénée de dominer. Toute la vie économique est devenue horriblement dure, implacable, cruelle ».

Et Pie XI déplore, dans l'ordre politique, la déchéance du pouvoir devenu « l'esclave... des ambitions de l'intérêt » et, dans l'ordre international, « d'une part le nationalisme et l'impéria-

(5) Textes cités d'après Denis Maugenest, *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1984.

lisme économique, et d'autre part, l'internationalisme ou impérialisme international de l'argent ».

Face à cette situation, le pape se préoccupe du relèvement du prolétariat et observe l'évolution du paupérisme depuis 1891 :

« Sans aucun doute, la condition des ouvriers s'est sensiblement améliorée et ils jouissent à bien des égards d'un sort plus tolérable ; il en est ainsi surtout dans les pays plus prospères et plus policés, où les ouvriers ne pourraient indistinctement passer tous pour accablés de misère et voués à une extrême indigence. Par ailleurs toutefois, à mesure que l'industrie et la technique moderne envahissent rapidement, pour s'y installer, et les pays neufs et les antiques civilisations de l'Extrême-Orient, on voyait s'accroître aussi l'immense multitude des prolétaires indigents dont la détresse crie vers le ciel. A quoi s'ajoute encore la puissante armée des salariés ruraux réduits aux plus étroites conditions d'existence et privés « de toute perspective d'une participation à la propriété du sol » et qui, s'il n'y est pourvu de façon efficace et appropriée, resteront à jamais confinés dans les rangs du prolétariat ».

## La critique du socialisme

Face à ces perspectives ouvertes sur ce qui représentera les problèmes du Tiers-Monde, mieux perçus au cours des années 1950, l'encyclique *Quadragesimo Anno* maintient une condamnation du socialisme fort développée dans *Rerum Novarum*. Cette première encyclique sociale rejette catégoriquement la suppression de la propriété des biens privés qui aggraverait la condition ouvrière au lieu de l'améliorer. En effet, l'homme, que le Créateur a doté de raison, détient, à la différence de l'animal, un droit naturel, stable et perpétuel de posséder la terre pour mieux l'aménager. Cependant, celle-ci doit servir à la commune utilité de tous et l'usage des richesses doit être commun. Cette défense de la propriété privée fait essentiellement référence au monde rural : la propriété est le fruit du travail humain et assure, grâce au patrimoine familial patiemment constitué, l'épanouissement des personnes dans le cadre de la famille. Dans cette perspective, l'abbé Lemire, fervent adepte de l'enseignement de *Rerum Novarum*, développe l'œuvre des jardins ouvriers, et bataille à la Chambre des députés pour faire attribuer au bien de famille un caractère

insaisissable dans le but de favoriser l'expansion de la petite propriété.

Dans la même ligne, *Quadragesimo Anno*, tout en reconnaissant que le régime de propriété n'est pas immuable, insiste sur le caractère à la fois individuel et social du droit de propriété. Le travailleur, en épargnant, doit pouvoir accéder à la propriété. Le propriétaire a l'obligation morale d'user honnêtement de son droit, mais il n'est guère possible de l'y contraindre. Cependant l'Etat peut poser quelques limites à l'exercice d'un droit qui n'est pas absolu.

D'autre part *Rerum Novarum* insiste sur la complémentarité du capital et du travail et rejette la lutte des classes : « L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné ».

*Quadragesimo Anno* reprend ce débat dans un autre contexte, puisque le socialisme s'est divisé en deux partis principaux : celui de la violence, ou communisme, et le parti plus modéré qui a conservé le nom de socialisme. « Le premier, là où il a pris le pouvoir, se montre sauvage et inhumain à un degré qu'on a peine à croire et qui tient du prodige, comme en témoignent les épouvantables massacres et les ruines qu'il a accumulés dans d'immenses pays de l'Europe orientale et de l'Asie ; à quel point il est l'adversaire et l'ennemi déclaré de la sainte Eglise et de Dieu lui-même, l'expérience, hélas ! ne l'a que trop, bien trop, prouvé, et tous le savent abondamment ».

Le parti le plus modéré, s'il est moins intransigeant à propos de la lutte des classes et de la suppression de la propriété, ne s'est pas débarrassé de sa nature antichrétienne : « s'il contient une part de vérité »..., « il repose sur une théorie de la société inconciliable avec le christianisme authentique ». Face à la menace totalitaire très présente à gauche et à droite — la même année 1931, dans l'encyclique *Non abbiamo bisogno*, Pie XI condamne la « statolâtrie » fasciste —, le pape est convaincu que les chrétiens doivent promouvoir une limitation du rôle de l'Etat et il expose clairement le principe de subsidiarité : « Depuis que l'individualisme a réussi à briser, à étouffer presque, cet intense mouvement de vie sociale qui s'épanouissait jadis en une riche et harmonieuse floraison de groupements les plus divers, il ne reste plus guère en présence que les individus et l'Etat. Cette déformation du régime social ne laisse pas de nuire sérieusement à l'Etat sur qui retombent, dès lors,

toutes les fonctions que n'exercent plus les groupements disparus et qui se voit accablé sous une quantité à peu près infinie de charges et de responsabilités... On ne saurait ni changer, ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur propre initiative, et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont à même de remplir eux-mêmes ».

En application de « ce principe de la fonction de subsidiarité de toute collectivité », Pie XI invite « l'autorité publique à abandonner aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait son effort ».

Or, ce principe de subsidiarité inspire alors largement la réflexion des démocrates-chrétiens qui s'efforceront d'instaurer en Europe, après 1945, des structures décentralisées, fédérales, valorisant les droits des familles, des groupes sociaux, des collectivités locales et régionales.

Ces positions nettement affirmées, ces principes clairement précisés dans *Quadragesimo Anno* font penser que Pie XI, à la suite de Léon XIII, propose une doctrine sociale fortement constituée qui représente une troisième voie entre le libéralisme capitaliste et le socialisme d'inspiration marxiste. Ceci à un moment où la crise mondiale, née aux Etats-Unis en 1929, et les massacres perpétrés en URSS contre les koulaks depuis 1929-30 contribuent à déconsidérer ces deux régimes économiques et sociaux opposés. Cette recherche d'une troisième voie caractérise d'ailleurs les études des non-conformistes des années trente et le catholicisme social trouve alors un certain écho parmi ces derniers.

Pour éclairer ce débat, il convient de rappeler que les propositions faites par les encycliques ont été interprétées de façons différentes selon les lectures des textes effectuées par les divers groupes. Il importe donc de préciser maintenant le contenu de ces propositions.

## Les propositions sociales des deux premières encycliques

**LA** lecture des textes faite par les nostalgiques de l'Ancien Régime et par certains conservateurs a retenu les passages hostiles à l'œuvre de la Révolution et a privilégié les pages consacrées aux corporations. Cependant, nous devons constater que la lecture de *Rerum Novarum* effectuée par Pie XI au début de *Quadragesimo Anno* est celle des démocrates chrétiens et des catholiques sociaux. Le pape loue la « science sociale catholique » qui s'est développée notamment dans les congrès et les « semaines sociales » dans le sillage de *Rerum Novarum* (6) ; il constate que cette encyclique contribue à inspirer l'organisation internationale du travail mise en place après la Première Guerre mondiale ; il rappelle qu'à une époque où « chancelaient les faux dogmes du libéralisme qui paralysaient depuis longtemps toute intervention efficace des pouvoirs publics », l'encyclique déterminait « dans les masses elles-mêmes un puissant mouvement favorable à une politique plus franchement sociale » ; il observe que cette politique « assurait aux gouvernants le précieux appui des meilleurs catholiques qui furent souvent, dans les assemblées parlementaires, les promoteurs de la législation nouvelle » ; enfin, il rend hommage à l'action des intéressés eux-mêmes qui ont développé les syndicats ouvriers et les associations patronales.

Cependant, d'un texte à l'autre, la société démocratique a progressé. Tandis que *Rerum Novarum* insiste sur l'amitié entre les classes et l'amour fraternel qui les unira malgré une nécessaire inégalité sociale, *Quadragesimo Anno* reprend et amplifie les observations faites par Léon XIII sur la dignité des travailleurs. Pie XI insiste sur l'humanisation du travail et de ses conditions ; il ne peut admettre que « la matière inerte sorte ennoblie de l'atelier tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent ».

(6) Les travaux de Jean-Marie Mayeur et ceux des colloques de Lille (décembre 1990), de Lyon et de Bordeaux (janvier 1991) invitent à réévaluer le rôle des abbés démocrates (Lemire, Six, Vanneufville, Naudet) et celui des promoteurs des Semaines sociales, Henri Lorin, Marius Gonin et Eugene Duthoit. Un aperçu d'ensemble sur les Semaines sociales est donné par Philippe Lécrivain, dans Maugenest (Denis), *Le Mouvement social catholique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 1990, pp. 151-165.

La notion de juste salaire, définie dans *Rerum Novarum* comme devant permettre de faire subsister « l'ouvrier sobre et honnête », a donné lieu à de nombreuses discussions qui ont divisé les catholiques sociaux et opposé les conservateurs paternalistes aux démocrates chrétiens. Or, Pie XI tranche en faveur d'un salaire qui permet d'assurer la subsistance d'une famille mais qui tient compte de la situation de l'entreprise et des exigences du bien commun.

L'intervention de l'Etat par une législation sociale appropriée, protectrice de la classe pauvre, constitue un autre point sensible en 1891. *Rerum Novarum* la recommande en précisant que l'Etat doit s'intéresser au repos des travailleurs, à la durée et aux conditions du travail et qu'il doit encourager le développement de l'esprit de propriété. *Quadragesimo Anno* peut se référer, comme nous l'avons vu, à une législation sociale déjà notable et promue assez souvent par des hommes politiques chrétiens. Les travaux des colloques régionaux de 1990-91 sont éloquentes sur ce sujet. En effet, dans une France où les majorités anticléricales leur sont défavorables, les députés et sénateurs catholiques ont réclamé très tôt une législation sociale et ont collaboré à l'élaboration de la plupart des grandes lois sociales de la III<sup>e</sup> République avant 1936 ; Albert de Mun a inlassablement sollicité des lois sociales dès les années 1880 ; ses interventions ont été ensuite relayées par celles de Jules Lemire, Fernand d'Engerand, Paul et Jean Lerolle, Auguste Isaac, Georges Pernot. Les catholiques ont bataillé pour la limitation de la journée de travail des femmes et des enfants (loi de 1892), l'indemnisation des invalidités dues aux accidents du travail (loi de 1898), le repos légal des femmes qui accouchent (loi de 1909), les retraites ouvrières (loi de 1910), le salaire minimum légal des travailleurs à domicile (loi de 1915 défendue par Jean Lerolle, ancien président de l'Association catholique de la Jeunesse française), l'extension de la capacité syndicale (loi de 1920), les assurances sociales (lois de 1928 et de 1930), les allocations familiales (lois de 1932 et décrets-lois de 1938-39). Deux députés de Lyon, Auguste Isaac et Laurent Bonneval, ont milité pour l'application de la loi Ribot de 1908 sur les habitations à bon marché permettant d'améliorer l'habitat ouvrier. Jean Lerolle, Georges Pernot et Robert Prigent se sont relayés de 1928 à 1946 pour fonder et maintenir la continuité d'une politique d'aide à la famille novatrice et durable.

En 1931, Pie XI fait donc référence à un mouvement législatif qui, en France, a largement commencé mais n'a pas encore donné tous ses fruits. Un mouvement analogue a existé en Belgique et en Allemagne où il a connu de beaux résultats dès les années 1880, sous Bismarck, et plus tard, sous la République de Weimar (1918-1933), grâce au concours des députés catholiques du *Zentrum*. Dans le domaine législatif, face aux transformations accomplies depuis 1891 et devant le péril représenté par la montée des états totalitaires, *Quadragesimo Anno* met plutôt l'accent sur les limites du rôle de l'Etat et précise, comme nous l'avons vu, le contenu du principe de subsidiarité.

De même, les progrès accomplis par les associations recommandées par *Rerum Novarum* sont indéniables, et les longs débats, qui ont opposé les partisans du syndicat mixte et les adeptes des syndicats séparés ouvriers et patronaux, appartiennent à l'histoire. Ils ont certes retardé, dans certains pays comme la France, l'essor d'un mouvement ouvrier d'inspiration chrétienne. La Confédération française des travailleurs chrétiens, née en 1919, a dû affronter longuement le Consortium textile de Roubaix-Tourcoing d'inspiration paternaliste, mais la Congrégation romaine du Concile a tranché, dans une lettre au cardinal Liénart, publiée en 1929, en faveur du droit des syndicats chrétiens à agir en pleine indépendance.

**L'ENCYCLIQUE** *Quadragesimo Anno* se situe donc sur un terrain désencombré et peut proposer des perspectives d'avenir comme « la participation des travailleurs à la propriété de l'entreprise, à sa gestion et aux profits qu'elle rapporte ». Cependant, de même que les rédacteurs de *Rerum Novarum* avaient été hantés par les corporations d'Ancien Régime, les auteurs de *Quadragesimo Anno* doivent tenir compte du corporatisme fasciste qui présente un certain nombre d'avantages : « collaboration pacifique des classes, éviction de l'action et des organisations socialistes, influence modératrice d'une magistrature spéciale ». Pourtant Pie XI ne se laisse pas séduire puisqu'il ajoute personnellement au texte préparé par ses collaborateurs : « Il ne manque pas de personnes qui redoutent que l'Etat ne se substitue à l'initiative privée, au lieu de se limiter à une aide ou à une assistance nécessaire et suffisante. On craint que la nouvelle organisation syndicale et corporative ne revête un caractère exagérément



bureaucratique et politique et que, nonobstant les avantages généraux déjà mentionnés, elle ne risque d'être mise au service de fins politiques particulières plutôt que de contribuer à l'avènement d'un meilleur équilibre social ».

Pour dépasser la lutte des classes et en tenant compte du principe de subsidiarité, l'encyclique souhaite la reconstitution de corps professionnels. Sans désavouer le syndicalisme, elle voudrait qu'il s'insère mieux dans une organisation des professions. Les corps intermédiaires doivent prendre leurs responsabilités. L'interprétation des observations sur le corporatisme donne lieu à des débats dès 1935, lors de la semaine sociale d'Angers : Eugène Duthoit déplore alors l'étatisme mussolinien et la suppression des libertés syndicales, mais il s'y résignera sous Vichy en se ralliant à la Charte du travail. En revanche, les militants de la Confédération française des travailleurs chrétiens refuseront le syndicat unique imposé par la Charte et rejoindront nombreux la Résistance.

**LES** deux grandes encycliques antitotalitaires de Pie XI sont inséparables de son enseignement social. La perversion de deux systèmes idéologiques qui rejettent le christianisme amène Pie XI à condamner catégoriquement le racisme dans *Mit brennender Sorge*, le 14 mars 1937, et le communisme athée dans *Divini Redemptoris*, le 19 mars 1937. Cette seconde encyclique contient pour la première fois une énumération des droits de la personne humaine bafoués par les régimes totalitaires. Enfin, Pie XII, qui a contribué comme secrétaire d'Etat à la rédaction et à la diffusion de *Mit brennender Sorge*, revient sur la question du droit de propriété à l'occasion du radio-message du 1<sup>er</sup> juin 1941 pour le cinquantenaire de *Rerum Novarum*: il déclare que le droit fondamental d'user des biens matériels de la terre est supérieur aux autres droits, ce qui place la propriété privée en position subordonnée.

On constate ainsi que, sans abandonner ses principes fondamentaux, la réflexion sociale chrétienne s'enrichit et évolue de Léon XIII à Pie XII. Pendant les années 1930-1950, face aux idéologies totalitaires, le catholicisme social est amené à se rapprocher des défenseurs des droits de l'homme et des

socialistes humanistes. Cette évolution aboutira aux grands textes de Jean XXIII et du Concile de Vatican II en 1961-1965 (7).

Yves-Marie HILAIRE

Yves-Marie Hilaire, né en 1927. Professeur d'histoire contemporaine à l'Université Charles de Gaulle-Lille III. Thèse sur *La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras, 1840-1914*, en 1976. Co-auteur avec Gérard Cholvy de *l'Histoire religieuse de la France contemporaine*, 3 vol., Toulouse, Privat, 1985, 1986 et 1988. Organisateur du Colloque *Cent ans de catholicisme social*, Lille, déc. 1990, à paraître dans *Revue du Nord*, avril-juin 1991.

**Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?**

(7) Pour les origines, les fondements et la justification de l'enseignement social de l'Eglise, se reporter à *Communio, Aux sociétés ce que dit l'Eglise*, tome VI, n°2, mars-avril 1981. On trouvera les Actes du Colloque de Lille, Cent ans de catholicisme social dans la région du Nord, dans la *Revue du Nord*, Université de Lille III, avril juin 1991, et ceux du Colloque de Lyon, Cent ans de catholicisme social à Lyon et dans la région, dans les *Cahiers d'histoire*, Lyon 1991.

Jean-Yves CALVEZ

## Étapes nouvelles de l'enseignement social de l'Eglise de Jean XXIII à Jean-Paul II

Où peut-on parler de franchissement d'un seuil, dans l'évolution récente de l'enseignement social de l'Eglise ? Avec Jean XXIII ? Avec Jean-Paul II ? Ma réponse est que c'est en réalité avec le Concile mais que quelques conséquences n'apparaissent qu'avec les définitions données plus tard par Jean-Paul II.

### I. La nouvelle question sociale, question du développement

Avec Jean XXIII ont pourtant lieu deux ou trois évolutions majeures qu'il faut d'abord rapporter. La première, dans laquelle il sera ensuite accompagné surtout par Paul VI, est la prise en considération de la nouvelle question sociale, liée à l'existence du tiers-monde et à sa distance dramatique d'avec le monde « développé », sa dépendance aussi de celui-ci. « *La question sociale est devenue mondiale* » (Jean XXIII). « *Le nouveau nom de la paix c'est le développement* » (Paul VI).

La question des pays en voie de développement avait tout juste commencé à émerger dans la considération de l'Eglise au cours des dernières années du pontificat de Pie XII. Avec Jean XXIII et sa grande encyclique sociale *Mater et magistra* (1961), cette question occupe le devant de la scène, Jean XXIII la situant dans la problématique traditionnelle issue des encycliques sociales antérieures. *Mater et magistra* est essentiellement une nouvelle synthèse sur les grandes questions clas-

siques de l'enseignement social de l'Eglise : propriété (en pleine évolution), entreprise (son caractère communautaire, la participation indispensable), associations (syndicats), organisation de toute l'économie nationale (effort pour réaliser l'équilibre entre les secteurs d'activité comme entre les régions). Mais voici comment Jean XXIII annonce aussi tout l'avenir de l'enseignement social de l'Eglise : « *Le problème le plus important de notre époque est peut-être celui des relations entre pays économiquement développés et pays en voie de développement. Les premiers jouissent de tous les agréments de la vie, les seconds souffrent d'une misère aiguë. Or, de nos jours, les hommes du monde entier se sentent unis par des liens si étroits qu'ils ont parfois l'impression d'habiter tous la même demeure. Les peuples rassasiés de richesses ne peuvent donc se désintéresser du sort de ceux dont la gêne est si grande qu'ils défont presque de misère et de faim et ne sont pas en état de jouir convenablement des droits essentiels de l'homme. Ils le peuvent d'autant moins que les pays dépendent toujours plus étroitement les uns des autres, et qu'une paix durable et féconde ne sera pas possible si un trop grand écart sévit dans leurs conditions économiques et sociales. Nous, qui aimons tous les hommes comme Nos fils, Nous estimons de Notre devoir de répéter ici clairement ce que Nous avons déjà dit ailleurs : Nous sommes tous solidairement responsables des populations sous-alimentées. C'est pourquoi il faut éveiller les consciences au sens de la responsabilité qui pèse sur tous et sur chacun, et spécialement sur les plus favorisés* » (MM 157-158).

Par-delà le Concile, très sensible à la question du développement, surtout aux problèmes de relations économiques internationales liés à cette question, Paul VI revient avec insistance sur le sujet, il lui consacre toute une encyclique nouvelle, *Populorum progressio* (1967). Il réfléchit sur la valeur du développement : développement et croissance ont un rapport étroit avec la vocation même de l'homme. L'appel inhérent à la création de l'homme est une suscitation : appel au développement. Cette « justification » théologique confère une particulière importance à la recommandation pratique que fait ensuite le pape à l'humanité en voie de développement, et à ceux qui peuvent et doivent aider les autres dans cette entreprise. Deux traits majeurs : il faut prendre garde au péril d'aliénation culturelle dans lequel on peut sombrer au cours des transformations requises ; il est indispensable de corriger les mécanismes « libéraux » du commerce mondial si l'on ne veut pas

qu'ils s'exercent en défaveur des pays en voie de développement, partie faible et exposée dans cette relation.

## II. Le chantier du politique, avec Jean XXIII

L'autre évolution à laquelle a présidé Jean XXIII c'est la réouverture de tout le chantier du politique au sein de l'enseignement social de l'Eglise que l'on avait tendance à identifier à un enseignement sur la société économique — avec quelques prolongements politiques seulement (par la nécessité par exemple de situer l'intervention des gouvernements dans l'économie). En 1963, à la veille de sa mort, Jean XXIII donne *Pacem in terris* : encyclique sur la paix assurément, mais, beaucoup plus largement, encyclique sur les fondements du politique, sur les droits de l'homme, sur l'organisation de la communauté politique nationale et sur la nécessaire institutionnalisation de la communauté politique internationale encore si primitive. Pie XII avait dans ses grands messages de guerre touché plus d'un aspect du politique, en particulier la question de la démocratie (dans ce moment de défense de la « démocratie » contre le national-socialisme et le fascisme). Mais il fallait remonter à Léon XIII dans la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour se trouver en présence d'un traitement aussi vaste et aussi systématique du politique qu'on en rencontrait dans *Pacem in terris*. Jean-Paul II prendra plus tard le relais par ses prises de position insistantes sur les droits de l'homme, depuis *Redemptor hominis* (1979) jusqu'à *Sollicitudo rei socialis* (1987).

Mais il convient de remarquer la force égale qu'a la requête d'institutionnalisation de la communauté internationale chez Jean XXIII : « *L'ordre moral, qui postule une autorité publique pour servir le bien commun dans la société civile, réclame en même temps pour cette autorité les moyens nécessaires à sa tâche. Il en résulte que les organes de l'Etat — dans lesquels l'autorité prend corps, s'exerce et atteint sa fin — doivent avoir une forme et une efficacité telles qu'ils trouvent, pour assurer le bien commun, les voies et moyens nouveaux, adaptés à l'évolution de la société. De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales, et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral*

*lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle » (PT 136, 137).*

## III. Paul VI et Jean-Paul II

S'agissant des contenus de l'enseignement social il faut signaler que Paul VI, tout en plaçant au centre la question du développement, a attiré l'attention sur les questions neuves, ou questions de l'avenir, celle de l'urbanisation tout particulièrement (*Octogesima adveniens*, 1971). Questions qui se posent d'abord dans les pays développés, tout en se profilant à l'horizon assez proche dans les autres.

Jean-Paul II, lui, reprendra avec ampleur toute la question du travail humain, spécialement du travail en monde industriel organisé par le capitalisme libéral ou par le capital d'Etat. *Laborem exercens* est une encyclique écrite dans l'hypothèse — qui était déjà celle de Léon XIII — que l'essentiel de la question sociale tourne autour du traitement du travail humain. Et la question du salaire, rémunération du travail, est la question clé de la justice dans les relations sociales. L'association des hommes autour de leur travail a été et demeure l'instrument de leur juste défense devant des systèmes iniques. Elle a pu, dans le passé, en provoquer, dans une large mesure, la rectification.

Jean-Paul II a manié, peut-on dire, *trois* thèmes principaux : les droits de l'homme (il faut y ajouter la démocratie — le droit de participation démocratique) ; le travail ; la solidarité internationale, touchant le tiers monde.

## IV. L'enseignement social de l'Eglise s'enracine théologiquement

Les tournants les plus importants concernent probablement la nature de l'enseignement social de l'Eglise. Ils s'effectuent principalement en Concile, comme je l'ai laissé prévoir. L'enseignement social de l'Eglise ne cesse pas d'être un enseignement appliqué, comportant des recommandations précises, mais on a à cœur, à partir du Concile, de le faire apparaître comme théologique. C'est-à-dire aussi comme fondamental : il ne s'agit pas de quelque chose de second, mais d'essentiel à la foi et à la vie chrétienne. Comme le disait Jean XXIII dans *Mater et*

*magistra*, l'enseignement social de l'Eglise, est une «*partie intégrante de son enseignement sur la vie chrétienne* » (222).

Il n'importe pas à cet égard que le Concile ait pu hésiter à employer l'expression «*doctrine sociale* » ou «*enseignement social* » de l'Eglise. Voire, on devra peut-être un jour se demander si le Concile ne rehaussait pas l'importance du sujet en omettant précisément une désignation de portée trop étroite. Ce qui est certain c'est que, pour notre sujet, la partie la plus importante de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* n'est pas la seconde où sont résumés et mis au point les enseignements traditionnels en matière économique, sociale, politique et internationale, mais la première et surtout ses chapitres I, II, III, concernant la personne et la société humaines, telles qu'elles apparaissent dans une vue théologique (sur la création de l'homme, sur la communion en Dieu, la Trinité...), puis l'histoire de l'homme, son aventure, individuelle et collective tout à la fois, interprétée dans son rapport à la consommation de toutes choses dans le royaume que le Christ, le Fils, remet à son Père.

Ces pages sont bien connues. Retenons ici le seul exemple du propos fondamental de *Gaudium et spes* sur le rapport de la Trinité à la société humaine — par le biais de l'image de Dieu qu'est l'homme — société donc, comme Dieu est communion de personnes : «*Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que "tous soient un..., comme nous, nous sommes un"* (Jean 17, 2122), *Il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et Il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même* » (GS 24,3).

## **V. Les conclusions pratiques n'ont pas la même autorité**

Cet enracinement théologique va être corrélatif d'une certaine relativisation des conclusions ou recommandations plus pratiques. Relativisation en plusieurs sens. D'abord, celui que signalera Jean-Paul II en 1987 (*Sollicitudo rei socialis*) : «*L'Eglise n'a pas de solutions techniques à offrir face au problème du sous-développement comme tel, ainsi que le*

*déclarait déjà le Pape Paul VI dans son encyclique. En effet, elle ne propose pas des systèmes ou des programmes économiques et politiques, elle ne manifeste pas de préférence pour les uns ou pour les autres, pourvu que la dignité de l'homme soit dûment respectée et promue, et qu'elle-même se voie laisser l'espace nécessaire pour accomplir son ministère dans le monde* » (SRS 41).

Jean-Paul II explicite ici ce qui ressortait déjà des propos du Concile : «*L'Eglise, dit-il, n'entre pas dans le domaine de l'idéologie, mais dans celui de la théologie et particulièrement de la théologie morale* » (SRS 41).

Distance caractéristique par rapport aux «*systèmes* » donc. Les évêques de plusieurs régions du monde ont été amenés à expliciter semblablement la relativisation qui affecte les recommandations de caractère plus pratique. Ceux des Etats-Unis l'ont fait dans leur Lettre pastorale : «*Justice économique pour tous* » (1986) : «*La justesse de nos jugements prudents dépend non seulement de la force morale de nos principes, mais aussi de l'exactitude de notre information et de la validité de nos hypothèses. Nos jugements et nos recommandations sur des questions économiques particulières ne sont donc pas empreints de la même autorité morale que nos déclarations concernant les principes moraux universels et l'enseignement formel de l'Eglise. Nos jugements prudents sont liés à des conditions qui peuvent changer ou être interprétées différemment par des hommes de bonne volonté. Nous souhaitons qu'un débat ait lieu sur nos recommandations pratiques en matière de politique économique. Toutefois, nous voulons que les catholiques prennent très au sérieux nos déclarations sur ces problèmes, dans la mesure où elles leur permettent d'estimer si leurs propres jugements moraux sont conformes à l'Evangile et à l'enseignement social catholique. Et nous souhaitons que les différences d'opinion sur des questions économiques complexes soient toujours exprimées dans un esprit de respect mutuel et de dialogue ouvert* » (n° 134-135).

Les évêques de la Commission sociale de l'Episcopat français ont parlé de même dans le document *Créer et partager* (1988) : «*Les orientations ou applications particulières que nous offrons n'ont pas la même autorité que les principes généraux issus de la tradition de l'Eglise. Nous les présentons aux fidèles catholiques comme des suggestions que leurs pasteurs estiment devoir faire dans l'exercice de leur ministère. Nous invitons chacun à s'interroger sur sa propre pratique et à approfondir sa*

réflexion à partir de son expérience en vue d'améliorations concrètes » (n° 30).

Un aspect voisin a été signalé naguère par Paul VI dans *Octogesima adveniens* : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Evangile, de puiser des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Eglise tel qu'il s'est élaboré au cours de l'Histoire et notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII sur "la condition des ouvriers", dont nous avons l'honneur et la joie de célébrer aujourd'hui l'anniversaire. A ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas » (OA 4).

Propos fameux (et parfois discuté). Il justifie l'importance qu'ont pu prendre les développements de l'enseignement social de l'Eglise par l'œuvre de quelques évêques comme nous l'avons rappelé à l'instant.

## VI. Une doctrine sociale pour le discernement

Mais il faut aller plus loin encore, par une remarque qui a d'ailleurs trait, directement ou indirectement, à tout ce qui est enseignement sur la vie chrétienne. Jean-Paul II en vient, dans *Sollicitudo rei socialis*, à signaler que la doctrine sociale de l'Eglise n'a rien d'un ensemble de solutions toutes faites comme on a peut-être pu le croire naguère en certains milieux, mais est essentiellement un instrument pour le discernement — un discernement (de la conscience) dans lequel chacun s'aidera de cette doctrine et simultanément d'autres recours à sa disposition. La doctrine sociale de l'Eglise est un ensemble de principes et de critères par lesquels l'Eglise « guide » les hommes, pour qu'« ils répondent, en s'appuyant sur la réflexion rationnelle et

l'apport des sciences humaines, à leur vocation de bâtisseurs responsables de la société terrestre » (SRS 1).

Soulignons en explicitant, selon le sens obvie : pour qu'ils répondent eux-mêmes... Jamais ceci n'avait été nié dans l'enseignement social du passé, mais jamais non plus ceci n'avait été aussi expressément dit, et il est utile à la conscience chrétienne que ce le soit.

Un autre trait de l'enseignement social de l'Eglise apparaît de plus en plus nettement : cet enseignement est bien entendu en lui-même un ensemble cohérent et complet de principes et de critères, mais tel qu'il a été formulé, surtout par l'accumulation de déclarations occasionnelles successives, il a un caractère « historique », c'est-à-dire qu'il n'est que modérément systématique ; certains aspects peuvent prendre à un moment donné une importance considérable (soit par exemple l'optique de l'organisation professionnelle dans *Quadragesimo anno* et les documents des années suivantes jusqu'après la Deuxième Guerre mondiale), puis perdre cette importance relative. L'équilibre entre les divers points de vue se modifie et ce n'est peut-être pas seulement en fonction de l'apparition de nouveaux problèmes. Il y a aussi une évolution autonome des esprits — chez les théologiens et les autres personnes qui contribuent à la formulation de l'enseignement social de l'Eglise.

Il semblerait qu'on ait affaire à une doctrine sociale moins parfaite que ce qu'on avait pu imaginer naguère. Mais on a affaire à une doctrine sociale plus souple, plus apte à l'application dans le discernement personnel et dans les décisions de la conscience. Et la pensée sociale chrétienne est de plus en plus l'affaire de beaucoup de personnes, s'exerçant consciemment à donner réponse aux problèmes en s'aidant de la tradition accumulée des principes et critères de doctrine sociale catholique, mais aussi de l'analyse des situations et des apports des « sciences humaines ».

## VII. Une doctrine sociale sur le terrain de toute pensée sociale.

Léon XIII présentait naguère l'apport de l'Eglise à la solution de la question sociale comme une question de vie ou de mort : sans l'Eglise pas de solution. On n'emploie plus ce langage. Sans doute l'Eglise a-t-elle toujours conscience d'avoir

quelque chose d'essentiel à apporter. Pourquoi serait-elle timide ? Elle a su, dans le dernier siècle, tenir ferme sur des points fondamentaux, soit devant le libéralisme, soit devant le communisme. Mais l'Eglise sait qu'elle éclaire un domaine de principes et de critères auquel tous les hommes ont un réel accès par leur raison et leur réflexion. Paradoxalement, plus elle souligne la source théologique de ses propres considérations, plus elle reconnaît aussi les principes essentiels qui en résultent comme enracinés déjà dans la raison. Elle présente sa propre contribution au sein d'un dialogue. C'est sans doute le Concile Vatican II qui l'a le mieux dit : « *De nos jours, saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'Humanité. Aussi le Concile, témoin et guide de la foi de tout le Peuple de Dieu rassemblé par le Christ, ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, et en mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Eglise, conduite par l'Esprit Saint, reçoit de son Fondateur* » (GS 3, 1).

Mais, auparavant déjà, Jean XXIII avait décidé, d'abord, d'adresser l'enseignement social de l'Eglise à tous « *les hommes de bonne volonté* », puis, expressément, de reconnaître qu'il peut y avoir des points de vue justes — partageables pour les chrétiens — même chez les adhérents de mouvements aux origines idéologiques troubles : « *On ne peut identifier de fausses théories philosophiques sur la nature, l'origine et la finalité du monde et de l'homme, avec des mouvements historiques fondés dans un but économique, social, culturel ou politique, même si ces derniers ont dû leur origine et puisent encore leur inspiration dans ces théories. Une doctrine, une fois fixée et formulée, ne change plus, tandis que des mouvements ayant pour objet des conditions concrètes et changeantes de la vie ne peuvent pas ne pas être largement influencés par cette évolution. Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation ? Il*

*peut arriver, par conséquent, que certaines rencontres au plan des réalisations pratiques qui jusqu'ici avaient paru inopportunes ou stériles, puissent maintenant présenter des avantages réels ou en promettre pour l'avenir* » (PT, 159-160).

Jean-Paul II suit le même chemin quand il adopte un terme clé comme « solidarité », issu de sources de soi non-chrétiennes (1) pour dire : c'est une « *vertu chrétienne* ». Au sens, d'abord, où le christianisme accueille cette vertu répandue parmi les hommes. Puis, certes, en ce sens aussi qu'elle peut recevoir du christianisme un très notable enrichissement : « *La solidarité est sans aucun doute une vertu chrétienne. Dès le développement qui précède on pouvait entrevoir de nombreux points de contact entre elle et l'amour qui est le signe distinctif des disciples du Christ (cf Jean 13,35). A la lumière de la foi, la solidarité tend à se dépasser elle-même, à prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation. Alors le prochain n'est pas seulement un être humain avec ses droits et son égalité fondamentale à l'égard de tous, mais il devient l'image vivante de Dieu le Père, rachetée par le sang du Christ et objet de l'action constante de l'Esprit Saint* » (SRS 40).

Il est de plus en plus évident que l'Eglise, même consciente de la pénétration et de l'assurance que lui procure l'événement évangélique, mêle sa voix à celle de tous les hommes s'efforçant de comprendre leur destin social et de l'organiser. Par son enseignement social même elle participe au débat de l'humanité sur ce destin social : destin de la famille, destin des communautés économiques — de l'entreprise, destin des communautés politiques nationales et de la communauté politique internationale, en dialogue avec l'humanité, comme disait le Concile.

## VIII. La place croissante de la spiritualité du social

Une dernière évolution consiste dans l'accentuation de l'intérêt pour la spiritualité, à côté de l'éthique. L'Eglise cherche à tout court, si je puis dire, à aider les hommes à relier les vieilles démarches majeures de leur vie sociale à la démarche religieuse,

(1) Voir V. Carraud, « Solidarité ou les traductions de l'idéologie », *Communio*, 1989, XIV, 5, p. 106-127 (NDLR).

à unifier ou réunifier leur vie, abolissant autant qu'il se peut la distance du religieux au profane, dans l'esprit de bien des propos de Vatican II, celui-ci par exemple : « *Ces hommes et ces femmes qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire* » (GS 34,2).

Jean-Paul II dans *Laborem exercens* a donné un long développement à des « *éléments pour une spiritualité du travail* » en conclusion de son encyclique sur le travail. « *C'est à l'homme entier, qu'est adressée la parole du Dieu vivant, le message évangélique du salut* » (LE 24). Par « *l'effort intérieur de l'esprit guidé par la foi, l'espérance et la charité on peut donner au travail de l'Homme concret... le sens qu'il a aux yeux de Dieu et par lequel il entre dans l'œuvre du salut comme un des éléments à la fois ordinaires et particulièrement importants* » (LE 24).

C'est très expressément que Jean-Paul II fait cette ouverture en direction de la spiritualité : « *Si l'Eglise considère comme son devoir de se prononcer au sujet du travail du point de vue de sa valeur humaine et de l'ordre moral dont il fait partie, elle voit en même temps qu'elle a le devoir de former une spiritualité du travail susceptible d'aider tous les hommes à s'avancer grâce à lui vers Dieu, Créateur et Rédempteur* » (Ibid.).

Il y va, on le voit, d'une plus profonde union de la réalité humaine sociale — du travail par exemple — et de la réalisation religieuse que de la seule considération éthique. Cette introduction faite, Jean-Paul II montre comment le travail est en effet participation à l'œuvre du Créateur, et comment il prend aussi place dans l'œuvre et le destin du Christ, passion et résurrection. On peut dire que les mystères chrétiens illuminent le travail humain, mais, tout autant que le travail humain les annonce, ils appellent en tout cas la démarche de l'homme en direction de Dieu.

**C**ES considérations ne sont sans doute qu'un commencement. Il conviendra de déployer d'autres dimensions de la relation entre démarche ou dynamique sociale et démarche ou dynamique religieuse, d'explorer donc d'autres dimensions de la spiritualité de la vie sociale. L'évolution dont

témoigne la finale de *Laborem exercens* n'en est pas moins très significative. Dans l'enseignement social de l'Eglise aujourd'hui, il s'agit ainsi moins qu'hier d'imposer un schéma tout fait d'organisation sociale, mais plutôt de « *guider* » dans un discernement nécessairement personnel, et d'autre part d'aider à *vivre* religieusement le profane social même. Il ne s'agit pas d'un tournant radical, ou extrême, et l'enseignement social de l'Eglise demeure marqué d'une assez forte continuité ; les solutions ici soulignées n'en sont pas moins des accentuations notables dans la ligne de la personnalisation du jugement moral et dans la ligne de l'unification du sujet spirituel.

Jean-Yves CALVEZ

Jean-Noël DOL

## La parole du salut.

### Pour les vingt-cinq ans de *Dei Verbum*

**LE** 25<sup>ème</sup> anniversaire de la Constitution Dogmatique *Dei Verbum* de Vatican II, signée le 18 novembre 1965, est une bonne occasion pour nous interroger sur sa portée : en quoi a-t-elle renouvelé notre approche théologique de la Révélation divine et des grandeurs qui lui sont afférentes ? Pour y contribuer, nous souhaitons souligner trois points majeurs de la Constitution : la nature personnelle et historique de la Révélation ; une vue diachronique et synchronique de la Tradition ; le rattachement de l'Écriture à la double mission du Fils et de l'Esprit. Nous tenterons ensuite une intégration de ces trois points, en manifestant la cohérence théologique de la Constitution.

#### Nature historique et personnelle de la Révélation (1)

L'origine de la Révélation est saisie d'emblée dans sa dimension théologique par la Constitution : l'initiative d'un Dieu (*placuit Deo*, n° 2) qui, dans la Trinité de ses Personnes, s'adresse à la personne humaine, suscitant un dialogue entre les deux partenaires. Dieu fait connaître ses desseins et se communique en vue du salut de l'homme. Ce dialogue suscite une économie, qui consiste en des « événements » et des « paroles », ou encore en des « œuvres » (*res*) et une « doctrine » (*doctrinam*), autrement dit des faits salutaires qui manifestent

(1) Nous empruntons ce titre à R. Schütz-M. Thurian, «La Révélation suivant le chapitre premier de la Constitution» in « *Vatican II, la Révélation divine* », Paris, Cerf 1968, Unam Sanctam 70, t. II, p. 465.

dans un cadre spatio-temporel — l'histoire — le mystère divin éternel. L'économie, tout entière ordonnée au salut, est référée à Dieu le Père, sujet, initiateur et terme de la Révélation (2). L'éternité divine est première et déborde du cadre historique (3) : elle en constitue le fondement permanent, de telle sorte que l'histoire, dans laquelle Dieu se communique aux hommes, apporte au monde le salut.

Le Christ est mentionné immédiatement après, comme « plénitude et médiateur de la Révélation » (n° 2). Il est médiateur par la place unique qu'il occupe puisque, vrai Dieu et vrai homme, il se situe dans l'éternité aussi bien que dans l'histoire. Il achève et condense (*Verbum abbreviatum*) toute la Révélation du Père aux hommes : son *kairos*, de ce fait, domine et unifie l'histoire (4), qui se scinde alors en un avant le Christ (n° 3), une période du Christ (n° 4), un après le Christ (ch. II). Il est donc légitime de parler d'un christocentrisme de *Dei Verbum*, en notant cependant que Jésus est toujours référé au Père.

L'avant le Christ (n° 3) comprend la création, conçue à la fois comme un événement de révélation (cosmique) et comme un soubassement à toute révélation ultérieure ; puis la période allant jusqu'à Abraham ; enfin, la période des Patriarches et des Prophètes, l'Ancienne Alliance en quelque sorte. La Constitution insiste sur la continuité du processus en même temps que sur son inachèvement : les trois étapes, par leur convergence spatiale et temporelle, pointent vers le mystère du Christ.

Le Christ est également la plénitude de la Révélation qui, « si elle devait avoir lieu, ne pouvait avoir lieu que par le Fils ; et il ne pouvait y avoir d'autre voie que le Fils pour conduire au Père » (5). Il est en l'unité de son être, à la fois le révélateur et

(2) Le Concile Vatican I affirmait, en termes plus métaphysiques, Dieu « principe et fin de toutes choses » (*De Fide Catholica*, ch. II). *Dei Verbum* le reprend explicitement au n° 6, conclusion du ch. I, et donc après avoir traité de la Révélation historique de Dieu culminant en Jésus-Christ. La connaissance naturelle de Dieu est ainsi située dans le cadre de la Révélation historique et personnelle de Dieu.

(3) « On n'oublie pas qu'il s'agit d'un salut qui déborde l'histoire pour nous introduire au sein de la vie divine ». H. de Lubac, in « *Vatican II La Révélation divine* », op. cit., t. I, p. 191.

(4) « S'il accomplit l'histoire de Dieu avec les hommes, Jésus n'est pas renvoyé à cette histoire : c'est Lui qu'elle a pour objet, et non l'inverse ». H.-U. von Balthasar, « *La gloire et la Croix* », Paris, Aubier 1965, p. 525.

(5) H. de Lubac, in « *Vatican II. La Révélation divine* », op. cit., p. 223.



le révélé. Ses « paroles et ses œuvres » (n° 3) (qui redoublent « œuvres » et « doctrine » du n° 1), ses signes et miracles, sont étroitement liés à sa personne. Sa vie, sa mort et sa Résurrection constituent l'économie par excellence (*praesertim*, n° 5).

Si le *kairos* du Christ régit l'histoire entière, tout à la fois d'un plan supérieur et du sein de l'histoire elle-même, l'histoire subséquente sera marquée par le Christ, qui a rendu présente à l'histoire la fin de l'histoire. L'éternité s'est manifestée, il s'agit de « demeurer » (n° 4) ; le temps continue à se dérouler, il faut aussi « transmettre » (id.). De ces deux impératifs jaillit un dynamisme : « si Jésus-Christ est le terme de l'histoire, sa venue dans le monde n'est que l'inauguration de ses mystères » (6) dans l'Eglise.

La Constitution rapporte donc la Révélation aux Personnes de la Trinité, en particulier au Père, et voit dans les missions des deux autres Personnes le principe de l'économie. Le rôle central de Jésus-Christ, dont le mystère conjoint histoire et éternité, permet de surmonter la dichotomie entre histoire et doctrine. La Révélation n'est plus à considérer comme une série de propositions abstraites auxquelles il faut croire, où foi et dogme seraient coupés de leur finalité divine.

### Vue diachronique et synchronique de la Révélation

CETTE Révélation salutaire devait, selon le désir même de Dieu, affirmer le ch. II, être conservée dans son intégrité et « transmise à toutes les générations » (n° 7). Il appartenait au Christ d'y pourvoir, et d'être ainsi à l'origine de la Tradition.

En effet, son acte propre est de se livrer au Père pour le salut du monde, aux hommes pour leur donner la vie, et de livrer l'Esprit (cf. Jean 19,30) (7) : c'est ce que désigne la *Traditio Christi*. Ayant ainsi personnellement accompli l'Evangile (n° 7),

il est à même de confier à d'autres — les Apôtres — le soin de le conserver et de le transmettre. La *Traditio ab Apostolis* procède de la *Traditio Christi* ; la mission du Fils (« proclamer l'Evangile », n° 7) se perpétue dans celle des Apôtres (« prêcher », id). Le contenu de cette prédication est la Personne du Christ, ses faits et gestes : sujet de la *Traditio Christi*, le Christ est auteur et objet de la *Traditio ab Apostolis*. Les moyens utilisés par les Apôtres sont la « prédication orale », les « exemples et les institutions », et enfin la mise par écrit du message, débouchant sur l'Ecriture Sainte du Nouveau Testament (n° 7), en particulier les évangiles, tandis que l'Ecriture Sainte de l'Ancien Testament est pensée comme accomplie dans l'événement du Christ. Dès l'époque apostolique Ecriture et Tradition sont donc étroitement unies.

Les Apôtres ont à leur tour choisi des successeurs, à qui ils ont transmis leur fonction d'enseignement. La Tradition subapostolique procède donc de la *Traditio ab apostolis*. Elle est destinée à se poursuivre de manière « ininterrompue jusqu'à la fin des temps » (n° 8). La succession apostolique, d'une part suit le mouvement de l'histoire qui continue à se dérouler, d'autre part atteste de manière quasi-apocalyptique la présence de la fin dans l'histoire. Sa tâche propre est toujours la conservation du dépôt, la prédication apostolique se trouvant spécialement exprimée dans les livres inspirés, et aussi sa communication aux hommes ; la succession apostolique est ainsi inséparable de la mission.

La Constitution a donc fait intervenir trois « moments » de la Tradition, référés à des personnes (le Christ ; les Apôtres ; les successeurs des Apôtres, i.e. les évêques). Chacun de ces moments non seulement précède chronologiquement, mais aussi fonde logiquement le suivant ; cette articulation permet une vue dynamique du déroulement de la Tradition. Celle-ci est avant tout définie par sa fonction salutaire : son contenu, c'est la *res salutis*, et ce contenu conditionne le mode de transmission. Elle regarde dynamiquement vers sa fin — le Christ glorieux nous ouvrant la Trinité — autant que vers son origine — l'acte historique du Christ.

(6) J. Daniélou, « *Parole de Dieu et liturgie* », Paris, Cerf 1958, p. 65. Le P. Daniélou joua un rôle important au Concile, œuvrant notamment pour l'enracinement patristique des textes conciliaires. Cf. M.-J. Rondeau, « Le Père Daniélou au Concile », in « *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)* », Collection de l'Ecole Française de Rome n° 113, 1989, p. 333-337.

(7) Cf. G. Chantraine, « *Dei Verbum*, un enseignement et une tâche », *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), p. 834-5.

« CETTE Tradition... se poursuit dans l'Eglise » (n° 8). L'Eglise reçoit à tout instant la Tradition du Christ son Époux, qui s'est livré pour elle. On s'attendrait à voir l'Eglise définie comme le « sujet récepteur » de la Tradition (8), et l'Esprit-Saint comme sujet transcendant de cette extension à l'Eglise de la tradition de son Epoux. Ce n'est pas le cas, mais l'Eglise est, à tout le moins, le lieu propre de la Tradition.

L'Eglise met en œuvre la Tradition (« perpétue », n° 8) dans sa doctrine, sa vie et son culte (encore une fois le *doctrinam et res* du n° 1). La Tradition, dans une vue compréhensive, inclut « tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi » (id.). Les traditions, écrites ou orales, en font partie : elles manifestent la Tradition, qui ne se réduit cependant pas à elles.

L'acte de Tradition engage l'être même de l'Eglise (« tout ce qu'elle est »). Par là se trouve affirmé, non seulement que chacun des éléments de la vie multiforme de l'Eglise appartient à la Tradition, mais surtout que, par un mouvement ininterrompu de livraison des biens du salut et même de son être à ses fils, l'Eglise-Epouse réitère l'acte de Tradition de son Epoux, livrant sa personne au Père pour le salut des hommes. Plus que sujet récepteur passif, l'Eglise est élevée par son Epoux à la dignité de co-sujet de sa Tradition (9).

Cette grâce d'association, l'Eglise ne cesse de la recevoir de manière toujours plus parfaite. *Dei Verbum* parle de la tension constante de l'Eglise vers la plénitude de la vérité divine. La Révélation, déjà parfaite en Jésus-Christ, est sans cesse approfondie par l'Eglise et le croyant ; progrès non quant à la substance de la Révélation, mais quant à son intelligence, sous l'assistance spéciale du Saint Esprit (10). Dans l'Eglise-Epouse, qui est le « référentiel » premier et perpétuel de la Tradition, le contenu de cette Tradition se déploie et s'approfondit en vue d'une intelligence toujours plus grande de la Révélation. Ceci s'exprime en particulier dans ce qu'il est convenu d'appeler « le

(8) *Ibid.*, *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), p. 18.

(9) Ceci nous est donné à contempler en particulier dans l'eucharistie : le sacrifice du Christ est présenté au Père par l'Eglise, qui s'y unit si intimement que ce sacrifice devient aussi le sien.

(10) N'est-il pas permis de voir dans ce mouvement en profondeur, conjoint aux deux autres mouvements de conservation dans le temps (n° 7) et de transmission missionnaire (n° 8), les trois dimensions (profondeur, hauteur, largeur et longueur) du mystère total décrites en *Enthésiens* 3 18 ?

développement du dogme » : les propositions de foi émanant du magistère manifestent un approfondissement doctrinal continu dans la fidélité à la Révélation transmise par les Apôtres (11).

La Constitution nous enseigne que, dans une conception équilibrée de la Tradition, diachronie et synchronie doivent être tenues ensemble. S'attacher à la première seulement, souvent par fixation à une phase historique ou à une tradition particulière, c'est se couper de l'Eglise comme référentiel permanent de la Tradition. A l'inverse, ne tenir que la seconde conduit à un pur immanentisme ecclésial coupé de l'aspect historique constitutif de la Tradition.

## Une vision théologique de l'Écriture Sainte

LA Constitution n'a pas pour objet premier l'Écriture Sainte, encore moins l'exégèse, mais la Révélation.

L'Écriture Sainte est seconde par rapport à la Révélation, à la fois chronologiquement : l'Ancien Testament par rapport à la création (n° 3) ; le Nouveau Testament par rapport à la prédication orale (n° 7) ; et logiquement : la Parole de Dieu n'est pas immédiatement identifiable avec la Bible, ni l'Évangile avec les évangiles. Le Christianisme n'est pas une religion du livre, mais une religion de la Parole, du Verbe. Cependant, les livres de la Sainte Écriture « contiennent et présentent la vérité divinement révélée » (n° 11).

L'Écriture se situe au confluent des deux missions du Christ et de l'Esprit (12). C'est cette unité de la christologie et de la pneumatologie qui fait d'un livre l'Écriture Sainte, la Parole de Dieu.

(11) Vincent de Lérins fut le premier, au V° s à énoncer cette thèse du développement dogmatique par croissance organique, et à en proposer des règles. Au siècle dernier, J.H. Newman la reformula dans « *An essay on the development of christian doctrine* », Londres, 1845. On sait l'influence que Newman eut sur les Pères conciliaires.

(12) « On ne peut séparer la mission de l'Esprit Saint de la mission du Verbe. C'est là le premier principe théologique de n'importe quelle interprétation de la Sainte Écriture ». N. Edelby, cité par I. de la Potterie, in « *Vatican II, bilan et perspectives* », Paris, Cerf 1988, t. I, p. 248.

## 1) Ecriture Sainte et mission du Verbe Incarné

**LE** n° 13 établit une analogie entre le passage de la Parole de Dieu dans une parole d'homme, par « condescendance » de la Sagesse éternelle, et l'Incarnation qui fait du Verbe éternel un homme semblable aux hommes. De même que Jésus est Dieu et homme, la parole biblique est parole de Dieu et parole humaine, manifestation concrète du Verbe du Père éternel.

Jésus-Christ est le centre de l'Écriture, comme il l'est de l'histoire. Il en est le tout, et c'est à la lumière de sa mort et de sa Résurrection que se lit et se comprend l'Écriture, en particulier dans son articulation entre Ancien et Nouveau Testament dont Dieu a sagement (*sapienter*, n° 16) disposé.

## 2) Ecriture Sainte et mission de l'Esprit-Saint

**L'Esprit** intervient dans la Sainte Écriture par l'inspiration des auteurs sacrés et par l'assistance à l'interprétation du texte sacré. Il s'agit des deux versants d'une unique mission, d'où le principe fondamental : « l'Écriture doit être lue à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger » (n° 12). De ce fait, travail de l'hagiographe et travail de l'interprète se font face (13) ; plus encore, la conception de l'interprétation de l'Écriture se greffe organiquement sur la théologie de l'inspiration.

La théologie de l'inspiration de la Constitution est déterminée par le caractère salutaire de la Révélation : Dieu a voulu voir consigné dans la Bible ce qui a trait au salut, et cela seulement. Dès lors, l'interprétation aura pour but premier d'interroger l'intention divine, de rechercher la vérité salutaire contenue dans l'Écriture. « Dans cette parole se tient caché le mystère de notre salut » (n° 15) ; un effort de pénétration est donc nécessaire. Ce travail est d'ordre spirituel ; il ne peut se faire que sous la conduite du Saint-Esprit. La vérité qui est

(13) A tel point que le P. de la Potterie parle d'un « dédoublement » du sujet en hagiographe et interprète, face à l'unique objet qu'est l'Écriture, *ibid.*, p. 249. Ceci en tenant compte de la diachronie, qui interdit au lecteur contemporain de s'identifier à l'hagiographe, alors que la durée de l'écriture du texte biblique a souvent fait de tel hagiographe un lecteur et un interprète de celui qui l'a précédé.

Esprit (cf Jean, 6,63) ne peut être saisie que dans l'Esprit (14). Interpréter, c'est dégager le sens divin profond de l'Écriture, découvrir l'esprit dans la lettre.

Les sciences exégétiques sont situées (n° 12, paragraphes 1 et 2) en référence à cette fin première de l'interprétation qu'est l'intelligence spirituelle. La Constitution reconnaît leur légitimité et leur nécessité à partir de sa théologie de l'inspiration. En effet, l'Écriture a « *Dieu pour auteur* » (n° 11) : *Dei Verbum* ne parle pas, à la suite de la théologie scolastique, de Dieu comme cause efficiente principale de l'Écriture, et de l'hagiographe comme cause instrumentale (15) ; l'idée est plutôt d'une action transcendante de Dieu exactement coordonnée à une activité humaine qu'elle suscite, conduit et enveloppe totalement. Dans la mesure où les hagiographes sont de « vrais auteurs » (id.), leurs talents littéraires sont mobilisés par le Saint-Esprit, de telle sorte que la Parole de Dieu se dit dans et à travers une parole d'homme (ce qui est dans la droite ligne de l'analogie avec l'Incarnation, au n° 13). Dès lors, l'exégète devra éclairer la parole humaine, objet de sa science — ses caractéristiques littéraires, ses coordonnées historiques et culturelles, etc. — tout en sachant que son travail ne s'arrête pas à la parole humaine, mais à la parole divine qu'elle exprime et renferme (16).

De ce fait, le travail exégétique est partie intégrante, comme aide préparatoire, du travail d'intelligence spirituelle ; il sert comme une fonction spécialisée dont l'Église a besoin. Les exégètes sont ainsi encouragés, et non pas regardés avec suspicion, comme si le travail exégétique menaçait de rogner la vérité salutaire.

Cette reconnaissance conciliaire de l'exégèse scientifique comme fonction spécialisée dans l'Église s'accompagne de la mention de quelques-unes de ses méthodes : les « genres littéraires » (paragraphe 2) ou *Formgeschichte*, déjà légitimés

(14) En d'autres termes, une vraie causalité de l'Esprit s'exerce sur le lecteur-interprète de l'Écriture, comme, bien qu'en sens inverse, sur l'hagiographe, et elle détermine la manière dont il accomplit son activité. Cf. I. de la Potterie, *Ibid.*, p. 259-260.

(15) Ainsi la formule, fréquente chez S. Thomas d'Aquin : « *Deus est auctor principales scripturae, homo autem instrumentum* », et son développement in *Somme Théologique*, IIaIIae, Qu. 171-174.

(16) « La critique ne saurait toutefois suffire à l'intelligence de la Parole de Dieu : bien qu'elle soit en connexion avec le caractère humain des Livres Saints, elle s'arrête nécessairement au seuil du mystère qu'ils renferment et du message qu'ils nous apportent encore aujourd'hui ». P. Grelot, in « *Vatican II, la Révélation divine* », op. cit., p. 374.

par l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII (1943). La méthode historico-critique est abordée *in obliquo*, « les conditions de son temps et l'état de sa culture » (id.). D'autres méthodes auraient pu être mentionnées, d'autant plus que l'évolution de nos conceptions en matière d'histoire rend moins aiguë la question de l'exégèse historico-critique (17) : la *Redaktionsgeschichte* qui souligne les caractéristiques propres de chaque auteur sacré dans l'utilisation des matériaux qu'il avait à sa disposition et la rédaction de son livre : l'analyse littéraire ; l'analyse structurale, qui montre que tout texte fonctionne suivant des lois dont elle propose la grammaire, etc.

La Constitution, qui légitime ces méthodes exégétiques, ne reconnaît à aucune l'autosuffisance ; loin d'être sécularisées, elles doivent au contraire être intégrées dans l'intelligence spirituelle de l'Écriture. L'exégèse appelle son propre dépassement dans un sens théologique et spirituel (18). C'est pourquoi le paragraphe 3 donne trois normes formant le cadre de l'intelligence spirituelle, et pouvant guider le travail exégétique :

— *L'unité de l'Écriture*. L'Écriture tout entière ne forme qu'un seul livre dont le Christ est le centre et dont l'Esprit, qui l'inspire, fait l'unité. Chaque texte est relié organiquement au tout de l'Écriture, suivant une architecture d'ensemble qui lui donne ses justes proportions.

— *La Tradition vivante de toute l'Église*, à entendre dans un sens positif d'aide à l'interprète. Le magistère (n° 10) y joue un rôle majeur. Il est un fait de Tradition, car exercé par les successeurs des Apôtres, dépositaires de la *Traditio Christi* ; il est également au service de la parole de Dieu, en mettant en œuvre le sens catholique et ecclésial grâce auquel les Écritures peuvent être interprétées dans le même Esprit qui a guidé leur rédaction, sens qui se garde vivant dans l'Église. Loin d'être une pure excroissance juridique, le magistère est un des points où convergent Écriture et Tradition.

— *L'analogie de la foi*, qui permet une connaissance de l'unique Vérité, révélée par une utilisation adéquate des énoncés de foi et une juste appréciation de leurs rapports entre eux et à l'ensemble de la Révélation (aspect objectif). Elle devient un

(17) Cf. H.-I. Manou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil 1954.

(18) Voir à ce sujet les recommandations du Synode de 1985, in *Synode extraordinaire, célébration de Vatican II*, Paris, Cerf 1986, p. 556.

principe fécond grâce à la foi de l'interprète, qui est le premier don de l'Esprit (aspect subjectif).

L'exégète est invité à se laisser guider dans son travail par ces trois normes de l'intelligence spirituelle, ainsi qu'à développer un sens ecclésial et traditionnel de son travail, car il est serviteur du peuple de Dieu auquel l'Écriture s'adresse d'âge en âge.

## Essai d'intégration théologique

À chacun des trois points retenus — il aurait été possible d'en étudier d'autres —, la Constitution a imprimé une marque spécifique : la forme trinitaire de la Révélation. De ce point focal, tout découle par une série d'analogies.

1) La Révélation est un acte de Dieu en Lui-même (*Seipsum*, n° 2) (19), de la Trinité immanente, dont le Père a l'initiative. C'est aussi un acte de la Trinité économique : Dieu le Père envoyant le Fils et l'Esprit pour attirer les hommes à Lui et les rendre participants de la nature divine. C'est dans la Trinité immanente que les missions des Personnes divines ont leur fin, comme elles y ont leur origine.

2) Dieu le Père, sujet par excellence de la Révélation, est à l'origine des deux missions, ou plutôt de la double mission, du Fils et de l'Esprit, dont l'articulation complexe délimite le champ de l'économie de la Révélation. Comme l'ordre des missions suit l'ordre des processions intratrinitaires, la mission de l'Esprit est relative à celle du Fils. Entre la création et la consommation dans la gloire, qui sont les deux actes limites de l'économie, l'histoire du salut est le lieu du dialogue entre Personnes divines et personnes humaines, en vue de la divinisation de l'homme, pour la glorification de Dieu.

3) La mission du Fils. Verbe Incarné, logiquement première, consiste en la *Traditio*, don de soi aux hommes pour leur donner accès au Père. Cette auto-livraison, qui reste sous-entendue par *Dei Verbum*, possède une valeur éternelle : dans l'eucharistie, le Christ continue à se donner sacramentellement jusqu'à son retour. Cette Tradition christique est le fondement de toute Tradition ultérieure, en particulier la Tradition et la succession apostoliques : l'ordre donné aux Apôtres de continuer après lui n'est pas extérieur à la mission du Fils, ni à

(19) Que la traduction du Centurion rend malencontreusement par « en personne ».

sa personne. Ainsi, le Christ est sujet de la *Traditio Christi*, auteur et objet de la Tradition subséquente.

On peut ainsi affirmer que la Tradition est référée prioritairement au Fils dans la Constitution.

4) La mission de l'Esprit est relative à la mission du Fils. Elle la prépare chronologiquement entre la création et la venue du Christ dans la chair, l'achève dans le cœur des croyants entre la Pentecôte et le retour glorieux du Christ. La Constitution s'attarde principalement sur l'Écriture, objet d'une double opération de l'Esprit Saint : l'inspiration (« *Divinitus revelata, quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu Sancto affilante consignata sunt* », n° 11) et l'intelligence spirituelle.

Les notions de préparation et d'achèvement d'une part, d'inspiration et d'intelligence d'autre part, ne sont pas équivalentes terme à terme, mais se recourent plutôt. C'est dire qu'il y a lieu de distinguer un moment de préparation-inspiration (écriture de l'Ancien Testament), un autre de préparation-intelligence (lecture de l'Ancien Testament en vue du Christ), un troisième d'achèvement-inspiration (écriture du Nouveau Testament), un dernier d'achèvement-intelligence (lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament à la lumière du Christ). Écriture et Tradition entretiennent donc au cours du temps des rapports variables. Le recoupement des quatre notions délimite un champ historique qui coïncide avec celui de la Révélation : le principe est ainsi posé de ce qui sera repris aux ch. IV et V sur l'Ancien et le Nouveau Testament, et au ch. VI sur la sainte Écriture dans la vie de l'Église.

5) Il convient de se garder d'entendre de manière trop exclusive les deux références « prioritaires », d'une part de la Tradition à la mission du Fils, d'autre part de l'Écriture à la mission de l'Esprit. En effet, par une sorte d'interpénétration, la mission du Saint-Esprit concerne la Tradition et la mission du Fils concerne l'Écriture.

Le deuxième point est largement souligné par la Constitution : le Christ est le contenu, l'objet, le centre de la Sainte Écriture. Le Concile a repris deux images traditionnelles : celle, origénienne, du « *Corps scripturaire* » du Christ (n° 13, et reprise liturgique au n° 21), et celle de l'analogie entre Incarnation et Écriture Sainte, de telle sorte que « *l'Écriture sainte est l'attestation humano-divine du Verbe de Dieu, attestation, qui, en tant que lettre (...), participe à l'humilité du*

*Verbe Incarné, et qui, en tant qu'esprit au sens divinement fécond, participe à sa gloire* » (20). — Mais a-t-on suffisamment relié à la mission du Fils l'œuvre de l'Esprit dans l'Écriture ?

Quant au premier point, la Constitution fait valoir que la Tradition est mue intérieurement par l'Esprit, tout en n'ayant que Jésus-Christ comme sujet et auteur (on ne sort pas de son mystère, ni ne le dépasse). Ce travail d'approfondissement continu du mystère est ainsi rapporté à l'articulation de la mission du Fils et de l'Esprit : l'Esprit Saint témoigne que Jésus humilié est le ressuscité et fait de la lettre le resplendissement du sens divin.

6) On comprend dès lors pourquoi le Concile n'a pas voulu poser Écriture et Tradition comme deux grandeurs opposées, voire concurrentes : ceci reviendrait à dire que mission du Fils et mission de l'Esprit s'opposent, alors que dans une dialectique d'unité et de distinction elles contribuent à l'unique Révélation. Écriture et Tradition ont le même objet, la même origine et la même fin, la même sainteté (n° 10, paragraphe 3) : le Concile souligne leur unité et leur égale dignité.

On peut aller plus loin. En effet, l'Écriture est un fait de la Tradition. Au rebours, la Tradition est normée par l'Écriture qu'elle a elle-même produite. Les deux sont en quelque sorte imbriquées, incluses l'une dans l'autre. Ne pourrait-on parler d'une « circumincession » de l'Écriture et de la Tradition, comme, analogiquement, sont intérieures l'une à l'autre, tout en étant distinctes l'une de l'autre, les deux Personnes divines aux missions desquelles nous les avons rattachées (21) ?

7) Ce rapport complexe subsiste dans l'Église. Corps du Christ et Épouse du Christ (cf *Lumen Gentium* n° 7), l'Église est le premier bénéficiaire de la *Traditio Christi*, de son Époux et Tête, avant d'être instaurée co-sujet de cette même Tradition. Elle recueille le passé dans le présent de sa vie, lieu immédiat de la Révélation, tout en appartenant déjà à la fin dernière, *l'eschaton*. Temple de l'Esprit qu'elle a reçu du Christ, elle croît dans la foi et dans l'intelligence du mystère du Christ, en attendant de lui être unie pour l'éternité. Enfin, l'Église reçoit l'Écriture, qu'elle garde et livre à son tour dans une totale

(20) A. Léonard, « *Cohérence de la foi* », Paris, Desclée 1989, p. 138-139.

(21) On pourra objecter que ceci n'est possible que grâce à une définition large de la Tradition, qui lui fait perdre en précision ce qu'elle gagne en extension.

sûreté, grâce à son magistère, voulu par Dieu le Père, exercé au nom de Jésus-Christ, assisté par l'Esprit (n° 10, paragraphe 2).

**Ainsi** la forme trinitaire de la Révélation s'étend à toutes les catégories fondamentales définies par *Dei Verbum*, et interdit par là toutes dissociations indues qui pourraient intervenir entre éternité et histoire. Écriture et Tradition, exégèse et intelligence spirituelle, etc. Il appartient aux théologiens et aux pasteurs de déployer toute la fécondité de ce principe réellement catholique parce qu'unificateur.

Jean-Noël DOL

Jean-Noël Dol, né en 1960. Diplômé HEC, DEA en économie politique. Licencié en philosophie. Séminariste pour le diocèse de Fréjus-Toulon. Etudiant à l'institut d'études théologiques de Bruxelles.

Waclaw SWIERZAWSKI

## Le rituel rénové de la pénitence pour approfondir la vie contemplative

*« L'esprit humain, délivré de la servitude des choses, peut s'élever plus aisément à l'adoration et à la contemplation du Créateur. »*  
(Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde moderne, 57)

*« Le sacrement de la Pénitence, qui renouvelle et renforce le don essentiel de conversion reçu au baptême, est d'une importance particulière pour l'accroissement de la vie spirituelle. Il n'y a pas de dimension contemplative sans la conscience personnelle et communautaire de la conversion. »*  
(Dimension contemplative de la vie monastique, 1980, 10)

**Toute** réflexion sur la relation entre le rituel de la pénitence et la vie contemplative se trouve au cœur même de la vie des moines et moniales, car elle se rapporte au fondement de la vie consacrée.

En termes plus précis, on peut dire que s'il y a un renouvellement du rituel, il faut dans le même temps avoir souci du renouvellement de ceux qui l'accomplissent. Il serait en effet vain de renouveler le rituel s'il avait à être exercé par des hommes anciens (les hommes « anciens » étant les hommes de la chair, les hommes « nouveaux » ceux de l'Esprit). L'influence exercée par le rituel rénové sur la vie contemplative ne contribuera pas à l'épanouissement de la contemplation —

qu'on a voulu favoriser par la clôture de l'enceinte du « cloître » — si les habitants du monastère n'ont pas la vive conscience qu'on « accède à la contemplation par une purification intérieure progressive, à la lumière et sous la direction du Saint-Esprit » (1). Si l'on veut entrer toujours davantage dans la lumière du Saint-Esprit, il nous faut accéder à la pénitence purificatrice de la manière la plus radicale.

Remarquons ici que la contemplation n'est pas l'unique œuvre du Saint-Esprit. Le renouvellement du rituel et des personnes qui participent aux rites sacrés de l'Eglise est également du ressort de l'Esprit sanctifiant. Le Concile nous a rappelé de manière saisissante cette vérité. « Le souci du déploiement et du renouvellement de la liturgie est justement considéré comme le signe providentiel de l'action divine aux temps modernes, comme le passage du Saint-Esprit dans Son Eglise. Elle imprime un trait caractéristique à la vie de l'Eglise, à toute la pensée et à l'action religieuses contemporaines » (*Constitution sur la liturgie*, § 43). La pénitence et la contemplation s'associent en une synthèse organique.

Nous découvrons ainsi la motivation nécessaire pour l'approfondissement de cette question à première vue théorique malgré ses résonances pratiques. La structure trinitaire de toute vie chrétienne apparaît dans sa netteté et sa plénitude dans la vie religieuse et monastique. L'âme humaine est constituée par le baptême en un sanctuaire, « un gouffre très profond », habité par la Sainte Trinité comme le souligne sainte Thérèse d'Avila (*Les Châteaux de l'âme*, VII<sup>e</sup> Demeure). Même si chacun ne descend pas à ces profondeurs, tous ont vocation de le faire.

M AIS il ne suffit pas de s'abriter dans un cloître, et de prononcer des vœux solennels, pour s'engager sur la voie qui mène « de l'Eucharistie à la Sainte Trinité ». C'est en effet l'essence de la vie mystique, qui est le climat même de la contemplation, que de découvrir en soi, en pleine conscience, la vie de la Trinité (2). Il ne s'agit aucunement de poursuivre un perfectionnement de notre vie, mais de rechercher une participation toujours plus complète à la vie du Dieu

(1) *La dimension contemplative de la vie monastique. Document de la Sacrée Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers.*

(2) J. Daniélou, *Bóg i my (Dieu et nous)*, Cracovie 1965, pp. 141-158 et 320-334.

trinitaire et unique. Cela est possible par un resserrement des liens avec les personnes de la Trinité. Ce sont elles qui nous attirent, c'est notre âme qui s'en rapproche en s'abîmant dans leur vie. Notre connaissance de Jésus-Christ, Fils de Dieu, et notre participation au chemin de sa croix — notre pénitence, notre ascèse — s'épanouissent en une foi dans la Résurrection commune et dans un processus incessant de retour à la vie qui est une participation à son ascension, jusqu'à son apparition bienheureuse lorsque nous serons retournés au Père. L'origine est la contemplation, œuvre de l'Esprit — accomplissement qui, par la multiplicité de ses dons, permet à l'homme de découvrir « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu (...) tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*1 Corinthiens 2,9*).

La mystique chrétienne est fondée dans la liturgie, car le baptême nous transporte des ténèbres de l'ignorance et du péché vers la lumière de la grâce et de la gloire qui resplendit sur « le visage du Christ » (*2 Corinthiens 4,6*) ; la confirmation nous communique les sept dons du Saint-Esprit qui nous livre au Fils de Dieu ; l'Eucharistie est le miracle par lequel le Christ investit notre âme et, par son Esprit, nous tourne vers le Père dans l'amour. La liturgie nous ménage toujours cette rencontre accueillante, car, dans la liturgie, « le Christ accueille toujours l'Eglise, sa Fiancée bien-aimée » (*Constitution sur la liturgie*, § 7).

## 1. La contemplation est un don

Si la contemplation n'est pas une notion biblique, elle a cependant un fondement théologique. La Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers a publié, en 1980, un document intitulé « *La dimension contemplative de la vie monastique* », où cette notion est précisée dans ses contextes biblique, patristique et monastique.

« La dimension contemplative — y est-il dit — est par sa nature même une réalité surnaturelle vécue par le croyant comme un don divin. Elle est la voie de la connaissance du Père (cf. *Jean 14, 8*), dans le mystère de la communauté trinitaire (cf. *Jean 1, 1-3*) pour accéder ainsi aux "profondeurs de Dieu" (*1 Corinthiens 2,10*).

Nous traitons de la dimension contemplative qui est dans son essence la réponse théologique de la foi, de l'espérance et de l'amour par laquelle le croyant s'ouvre à la révélation et à la communion avec le Dieu vivant, par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit. "L'effort de concentration de notre regard et de notre cœur sur Dieu, appelé contemplation, constitue l'acte spirituel le plus élevé et le plus complet ; cet acte qui, dès aujourd'hui, peut et doit remettre à sa place dans la hiérarchie l'immense édifice de l'activité humaine" (Paul VI, 1965). La dimension contemplative, qui est un élan de l'homme vers l'union à Dieu, trouve son expression dans l'écoute et la considération de la parole divine, dans la communion avec la vie divine qui nous est transmise par les sacrements, et tout particulièrement dans l'Eucharistie ; dans la prière liturgique et personnelle ; dans le désir incessant et la recherche de Dieu et de sa volonté — dans les événements et les hommes ; la dimension contemplative est une participation consciente à Sa mission rédemptrice ; elle est un don de soi aux autres pour le Royaume de Dieu. Il y a ainsi chez le moine une attitude d'adoration humble et permanente de la mystérieuse présence de Dieu dans les hommes, les événements et les choses ; une attitude exprimant la vertu de piété qui est la source intérieure et la messagère de la paix dans chaque milieu vivant et chaque environnement apostolique. Tout ceci est réalisé par une purification intérieure progressive, à la lumière du Saint-Esprit et sous sa direction, afin de pouvoir rencontrer Dieu en tout et par tous, et pour que nous soyons "à la louange de sa gloire" (*Ephésiens 1,6*).

C'est de cette manière que se manifeste l'essence même de la vie consacrée, la racine profonde et nourricière de la vie des religieux et religieuses (3).

#### a) Connaître le don du Père

La contemplation est pour l'homme un don divin. C'est là une vérité première. Qui la perdrait de vue ne serait plus à même de définir son essence, ni *a fortiori* de comprendre que la vision philosophique — qui fait de la prière une perfectionnement, par les progrès laborieux de l'ascétisme et de ses techniques — n'est pas en mesure d'apporter son appui à ce nouveau Prométhée qui ravit le feu divin. Le feu divin ne peut

être pour l'homme que don et grâce. C'est en effet ce don divin, cette grâce qui rendent possible pour le croyant la connaissance du Père.

**LA** contemplation est un dialogue. Dieu fait à l'homme un don et celui-ci, par la connaissance du don et du Donateur, peut à son tour formuler une réponse de la foi, de l'espérance et de l'amour, il s'ouvre à la révélation et à la communication avec le Dieu vivant, par le Christ, dans le Saint-Esprit. La réalité de la contemplation est définie dans la Bible comme une connaissance (Cf. *Jean 14,8*: « Seigneur montre-nous le Père et cela nous suffit »). La connaissance (l'hébreu *dakhat* que la Bible des Septante traduit par *gnosis*) que l'homme peut avoir de Dieu suivant la Bible, est toujours fonction de la connaissance que Dieu a de l'homme : « Je connaîtrai comme je suis connu » (*1 Corinthiens 13, 10-12*) (4).

Dire que Dieu connaît quelqu'un, cela équivaut à déclarer qu'il le distingue par le choix d'un amour particulier. C'est ainsi que Dieu a voulu connaître Abraham (*Genèse 18,19*), qu'il a connu son peuple (*Amos 3,2*), et il se fait connaître à ceux qu'il connaît. Il révèle son nom à Moïse (*Exode 3,14*) et il révèle aux patriarches et aux prophètes son projet d'initiatives salutaires : il annonce comment le peuple élu doit faire la volonté de Dieu : révélée dans son Nom et dans sa Loi. Mais ce rapport de Dieu à son peuple et du peuple à Dieu s'exprime le plus complètement dans l'union que la Bible compare à des fiançailles (*Osée 2,21-22*). L'épilogue du drame de Job nous dit expressément que l'unité par l'amour donne la vision de Dieu qui permet un regard encore plus profond (dans l'Esprit Saint) sur la pénitence : « *Je ne te connaissais que par oui-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu. Aussi, j'ai horreur de moi et je me désavoue sur la poussière et sur la cendre* » (*Job 42,5-6*).

(3) *La dimension contemplative... op. cit.*, pp. 402-403.

(4) J. Dupont, OSB, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris 1949, pp. 51-88.



### b) Dieu se manifeste aux cœurs purs

Jésus-Christ apparaît dans le Nouveau Testament comme la source et l'exemple de toute contemplation, « l'image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1,15) où l'on voit le Père (*Jean* 14,9) (5). « Car le Dieu qui a dit : que la lumière brille au milieu des ténèbres, c'est lui-même qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de sa gloire qui rayonne sur le visage du Christ » (*2 Corinthiens* 4,6). Jésus est donc la lumière du monde (*Jean* 8,12), le modèle de la contemplation même : le premier de ceux qui voient Dieu. Ceci est apparent dans sa vie de prière (*Jean* 10,30 ; 16,32), où il demeure dans la contemplation incessante du Père, dans son ouverture totale et emplit d'amour pour la lumière du Père. Voilà la source de la joie et de la paix de Jésus (*Luc* 10,21 ; *Jean* 17,7-8), jusqu'à l'heure des ténèbres que l'on peut appeler le sommet de sa contemplation (*Marc* 14,36). « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14,9), est aussi un thème important de l'enseignement du Christ après la résurrection (*Jean* 20,17 ; 27-29). Lorsqu'il accomplit, par la mort sur la croix, ce passage révolutionnaire jusqu'à la gloire de la résurrection, il connaît que la contemplation, avant de devenir résurrection, est mort : avant qu'arrive la lumière unificatrice, il faut plonger dans la nuit obscure de la purification.

Jésus ne vit donc pas seulement abîmé dans la contemplation, mais il enseigne le rôle qu'elle a pour la vie de ses disciples, chrétiens, moines et religieux. Voici comment l'auteur de *l'Épître aux Hébreux* l'introduit : « Recherchez... la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur » (*Hébreux* 12,14). Jésus nous introduit dans le monde de la gloire de Dieu en éveillant notre désir de voir le Père, par la vocation et l'appel « à goûter que le Seigneur est bon » (*1 Pierre* 2,3). Il enseigne dans le même temps qu'il est l'unique chemin qui va au Père et que personne ne va au Père si ce n'est par Lui (*Jean* 14, 6-12).

Il pose pourtant une condition : « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu » (Cf. *Matthieu* 5,8). Ceci nous indique clairement l'Eucharistie comme la voie de l'unité par un dialogue en deux étapes : le Christ venant dans l'âme rend

l'homme capable de se tourner vers le Père, mais il ne peut y avoir de rencontre profonde et intime que par son départ, grâce à quoi l'Esprit Saint, le Paraclet, lui fera ce don sublime (*Jean* 14,26 ; 16,13 ; 26-27). Connaître donc le vrai Dieu et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, c'est la vie éternelle, la vision bienheureuse, dont la contemplation est l'anticipation.

La connaissance paulinienne, où nous reconnaissons la contemplation (que saint Paul appelle *epignosis* ou *gnosis*), est pour l'apôtre un don, un charisme de l'Esprit Saint (*1 Corinthiens* 13,2 ; 12,8) (6). Cette connaissance est finalement exprimée dans l'amour (*agapè*) surpassant toute connaissance (*Ephésiens* 3,19), mais c'est l'amour qui révèle à Paul que, si le Seigneur est pour lui, lui-même doit être entièrement au Seigneur. Dès le premier regard si généreux du Seigneur à Damas, toute la connaissance de Paul est concentrée sur le mystère, qui embrasse tout Jésus-Christ, la Tête et le Corps (l'Eglise), et le cosmos également. La contemplation embrasse donc d'un seul regard le Christ et l'Eglise. Mais c'est aussi grâce à la liturgie qu'elle s'enracine dans le Christ et dans l'Eglise.

### c) Le Christ et l'Eglise, ou le mystère entier

L'opération effectuée sur la *gnosis* évangélique, en particulier par les alexandrins, Clément et Origène, qui ont voulu intégrer la philosophie grecque, avec sa théorie de la connaissance (*eidesis*), comme propédeutique de cette connaissance, constitue la première tentative d'exégèse scientifique apparaissant dans les traités bibliques et exégétiques jusque-là à caractère mystique (7). Ceci a contribué à produire un dédoublement de la connaissance religieuse, que nous observons ensuite au cours du Moyen Age. Nous assistons à la naissance d'une théologie en lutte contre les hérésies rationalisantes (souvent d'inspiration gnostique ; cf. la fausse gnose et la *gnosis* biblique) et l'existence parallèle de la mystique où domine l'idée de la connaissance du Christ dans les ténèbres inconnaissables. Le Christ ainsi connu nous fait le don de ressentir ce que le Pseudo-Denys a nommé « *patis divina* » (subir le divin), usant de ce terme pour exprimer le sentiment de la présence de Dieu (saint Grégoire de Nysse) ou de l'expérience de Dieu (Pseudo-Macaire). Mais la

(5) Cf. L. Bouyer, art. « Connaissance » in : L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée, 1990<sup>2</sup>, pp. 159-164.

(6) J. Dupont, *Gnosis, op. cit.*, pp. 47-50.

(7) Cf. L. Bouyer, *Gnosis, op. cit.*, p. 160.

contemplation mystique réunit toujours le mystère du Christ biblique et celui de la liturgie — le Christ est présent ici et se montre là.

Ces deux chemins de la connaissance divergent ensuite de plus en plus. « *Scientia* » — cette théologie réflexive et spéculative des universités du Moyen Âge — se distingue de plus en plus de la théologie monastique nommée « *sapientia* » qui est à la source de la grande tradition monastique parvenue jusqu'à nous. C'est en elle que nous découvrons la *gnosis* biblique pour laquelle la connaissance de Dieu dans le Christ et l'Église constitue la connaissance essentielle de la foi, qui accède à la contemplation mystique grâce à la Bible et à la Tradition reçues dans l'Esprit Saint. La finalité de cette connaissance est la vision bienheureuse. En ce monde, nous n'en réalisons que le préalable par notre désir et notre préparation. Cette anticipation est un acte de foi, d'espérance et d'amour, mais aussi de coopération avec les dons du Saint-Esprit (idée développée particulièrement par saint Thomas d'Aquin). La contemplation n'est pas en effet le fruit d'une pensée discursive, la finalité poursuivie par la connaissance intellectuelle, le résultat d'un savoir cultivé par la spéculation. Il s'agit donc d'un savoir de nature particulière qui est à l'origine humilité, reniement de soi et haine du péché. L'entrée au ciel est liée à la sortie du monde terrestre. Il ne peut donc exister de contemplation sans ascèse. La contemplation exige une mort mystique.

#### d) Un désir insatiable

Quand la faim de Dieu augmente et correspond au « désir » de Jésus sur la croix, désir formulé dans les souffrances de l'heure des ténèbres et de la Passion, la joie commence à remplir l'âme et se substitue à la tristesse, la lumière a vaincu les ténèbres. L'homme apprend que la délectation de l' Aimé réside précisément dans une croissance continue, car un désir sans cesse satisfait réveille le désir de ce qui nous laissera toujours sur notre faim (8). C'est ainsi que la contemplation atteint ici au rythme pascal — la mort et la vie, comme le jour et la nuit, tissant un magnifique poème avec la lumière purificatrice, poème où l'on trouve la possession et le désir, l'entrée en soi et l'extase, le mouvement et le repos. Ce parcours suivi par le

Christ, avec le Christ et dans le Christ, crée le climat le plus favorable à l'épanouissement de l'amour.

La connaissance de plus en plus profonde de Dieu par l'amour, du Dieu Unique dans la Trinité, nous introduit dans la plénitude de la vie divine. La foi, devenue ainsi pénétrante et vivifiante, « traverse » le voile et nous plonge dans l'espace divin.

Jacques Maritain a donné une magnifique description de cette maturité de l'âme en disant que « la contemplation seule nous découvre le prix de l'amour ». Sans la contemplation, on ne connaît l'amour que par oui-dire. La contemplation est expérience de l'amour. La contemplation, par l'amour et dans l'amour, nous donne à connaître que Dieu est Amour (*1 Jean 4,8*). C'est alors que l'homme permet à Dieu de faire de lui ce que bon lui semble. Il permet qu'on le charge de chaînes, car il aime ; il est libre, car il aime. Tout ce qui n'a pas le goût de l'amour cesse de lui plaire. Grâce à cet amour qui consume notre vie, la seule contemplation nous permet d'accéder à l'universalité vraie et fait de nous des catholiques en esprit et en vérité (*Jean 4,23*). Si la contemplation est le dépassement de toutes les vertus intellectuelles et morales, de la prudence, de la science et de l'art, elle est aussi le dépassement de toutes les particularités, elle accorde les âmes à l'unité du Corps mystique du Christ. C'est par elle que le Christ habite ceux qu'il aime et donne à leurs cœurs ce que nous nommerons l'amplitude eucharistique (9).

L'amour ainsi considéré est une ouverture de l'âme vers l'extérieur. L'amour nous désapproprie. Il réalise ce que Dieu voulait atteindre lorsque — suivant certains Pères — il détacha Adam de sa propre personne en créant la femme, ce qui est l'annonciation secrète du mystère de l'Église : l'amour jette l'Église-Fiancée dans les bras du Père qui embrasse le Christ par la Parole, et le Saint-Esprit par le Souffle, pour l'y cacher ensemble avec le Christ (10). Arrivé à cette extrémité, l'homme, qui est la cellule vivante de l'organisme de l'Église, est doté de tous les biens de son Fiancé, afin de les administrer, de les distribuer dès maintenant et dans l'au-delà. Les mains vides, à force de privations et de dénuement, de la Fiancée ressemblent

(8) J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954, 329 pages.

(9) J. Maritain, *Primauté du spirituel*, in: J. Maritain, *Œuvres I* (1912-1939), Paris 1975, 444 pages.

(10) J. Daniélou, *Bóg i my (Dieu et nous)*, op. cit., p. 141.

aux mains du Crucifié que percent les rayons de lumière : la puissance d'amour du Ressuscité. C'est la dimension contemplative qui nous indique l'essence même de la vie consacrée et c'est en ce sens que l'on peut parler de sa réalisation « par une purification intérieure progressive, à la lumière et sous la direction du Saint-Esprit » — qui est la matière du deuxième chapitre de notre discours.

« La contemplation, comme acte unificateur de l'élan de l'homme vers Dieu, se manifeste dans l'obéissance et la considération de la parole divine ; dans l'union avec la vie divine qui nous est donnée par les sacrements et, tout particulièrement, dans l'Eucharistie ; dans la prière liturgique et personnelle, dans un désir et une recherche incessante de Dieu et de Sa volonté dans les événements et les hommes.; dans le don fait à autrui de soi-même pour le Royaume de Dieu» (11).

## 2. Contemplation, conversion, purification

Nous aborderons le thème de l'épanouissement de la contemplation « par une purification intérieure progressive, à la lumière et sous la direction du Saint-Esprit » (12), c'est-à-dire le problème de la relation existant entre la contemplation et la pénitence, par des formulations contemporaines. Le document cité parle de la nécessité de l'ascèse dans la vie privée et la vie communautaire : l'ascèse généreuse est incessamment nécessaire pour la « conversion quotidienne à l'Evangile » (*Marc* 1,15). Quant à la dimension contemplative de toute vie monastique, elle semble tout aussi indispensable. C'est pourquoi les communautés monastiques doivent vivre dans l'Eglise comme des communautés de prière, en même temps que de pénitence, en se gardant d'oublier l'indication de Vatican II que la pénitence « se doit de ne pas être seulement intérieure et individuelle, mais aussi extérieure et communautaire (*Constitution sur la Liturgie*, 110). C'est ainsi que les religieux apportent le témoignage réel du lien mystérieux existant entre le renoncement et la joie, entre le sacrifice et l'expansion du cœur, entre la subordination et la liberté de l'esprit (13).

(11) *La dimension contemplative...*, op. cit., pp. 402-403.

(12) *Ibid.*, p.403.

(13) *Ibid.*, p.409.

Et Jean-Paul II déclare dans son exhortation apostolique « sur la consécration religieuse à la lumière de la rédemption » (*Redemptionis donum*, 1984) : « *La profession religieuse, enracinée dans le fondement sacramental du Baptême, est un nouvel ensevelissement dans la mort du Christ* : nouvelle par la conscience et le choix, nouvelle par une incessante « conversion » (14). « *En vous plongeant, par la consécration des vœux religieux, dans le mystère pascal du Rédempteur, vous exprimez votre désir, par l'amour du don total, de pénétrer vos âmes et vos corps de l'esprit du sacrifice* » (15).

L'importance de la pénitence religieuse et monastique pour l'épanouissement de la contemplation (qui, à son tour, « constitue le véritable secret du renouvellement de toute vie religieuse » (16)), repose sur un fondement très net. C'est Dieu qui « le premier nous a aimés » (*1 Jean* 4,19) ; il désire, par le mystère pascal de Jésus-Christ, nous ouvrir le chemin de sa personne interdit par le péché. Il assume son œuvre de rédemption, salut et sanctification, par le truchement de l'Eglise et, plus précisément, par l'intermédiaire de la liturgie de l'initiation et de la réconciliation. Connaître ce dessein de Dieu et y accéder activement, en coopération avec le Saint-Esprit agissant en nous, serait la tâche essentielle des chrétiens et, *a fortiori*, celle des personnes consacrées.

### a) La conversion permanente et la contemplation

La connaissance toujours plus profonde de Dieu et l'expérience de Sa présence augmentent à proportion de sa grâce. C'est cet « *augmentum gratiae* » que demande le confesseur dans sa formule de rémission pour le pénitent. Mais il est vrai que la mesure mystérieuse du don est aussi fonction de l'esprit de « *metanoia* » (conversion) et du repentir du pénitent. La thèse fondamentale est celle-ci : pour connaître, il faut pratiquer la pénitence. Faites pénitence, car le règne de Dieu s'est approché (cf. *Marc* 1,15) — dit Jésus-Christ.

Il convient de souligner ici avec force une question importante. Dans son exhortation à la conversion, Jésus

(14) Jean-Paul II, *Redemptionis donum* (*Sur la consécration monastique à la lumière du mystère de la Rédemption*).

(15) *Ibid.*, 8.

(16) *La dimension contemplative...*, op. cit., p. 418.

demande un changement qui a lieu dans le cœur de l'homme et qui fait que l'homme devient comme un enfant en pleine conscience (*Matthieu* 18,3). Ceci veut dire qu'en toute simplicité, mais aussi « de tout cœur », il cherche le Royaume et, en celui-ci, le Roi et Sa justice (*Matthieu* 6,33) : l'homme veut vivre suivant la nouvelle loi d'amour promulguée par le Christ, qui révèle la présence de l'Esprit Saint. Si nous associons l'acte de conversion à la confession sacramentelle, alors la contrition parfaite est une exigence fondamentale.

Ceci concerne également la vie religieuse et monastique, ses vérités et ses illusions. Car si une vision légaliste de la sainteté est l'une des plus grandes tentations du religieux, — car l'obéissance, l'effort ascétique, et la prière même, peuvent être interprétées à la lettre — de même — et ceci est le plus grand danger — le sacrement de la pénitence peut devenir un exercice parmi d'autres (17). Le moine donne alors à Dieu et à ses confrères le spectacle d'une figure non plus caricaturale mais tragique. Il n'a pas en effet assimilé l'enseignement essentiel du Seigneur, selon lequel il existe, en plus de la pénitence active, une pénitence qui est un fruit du Saint-Esprit et un signe remarquable de son action dans l'âme (pénitence ou purification dans le sens passif). L'homme habitué, tiède, installé dans le glissement non contrôlé de la routine (qui est la tentation relativement fréquente de ceux qui vivent dans la réclusion *intra muros*), est exposé à perdre la vive conscience que le péché, au moment de sa rémission, est perçu par Dieu, et qu'il peut le connaître, comme un Père qui pardonne, à l'instar du fils prodigue.

C'est pourquoi il n'existe pas d'autre chemin de rencontre et de connaissance véritable de Dieu que celui de la conversion. En effet, avant qu'il fasse l'expérience d'une telle pénitence dans l'Esprit Saint, Dieu n'est pour l'homme qu'une parole, c'est-à-dire une notion analogue au Dieu des philosophes et des poètes, avant d'être le Dieu qui aime le premier, et s'est donné à connaître dans le pardon ou l'amitié. Dans la pénitence, qui est le fruit de l'Esprit Saint, on trouve au premier plan la vérité de la contrition, quand le regard miséricordieux de Dieu nous perce le cœur (*katanysssein, compungere*, componction, veut dire proprement : piquer, percer) comme la lance du centurion

a percé le cœur de Jésus : c'est pourquoi la douleur est associée aux larmes. Le pardon purifie le cœur qui devient alors de plus en plus apte à regarder Dieu. Cette expérience de la pénitence est une expérience personnelle de l'action divine sur l'homme par le Christ, dans le mystère de son unité et de notre croix, qui est dans le même temps le commencement de plus en plus intense de l'homme baignant dans la lumière de gloire. « *Incipit beatitudo ab humilitate* » — rappelait saint Benoît à ses fils.

La venue de Dieu en l'homme se fait avec lenteur : la miséricorde divine, avant de rencontrer la pénitence véritable, doit découvrir l'humilité et la patience. L'humilité et le pouvoir d'endurer les humiliations sont l'épreuve de la vocation, mais aussi l'épreuve de la véritable conversion. Les grands fondateurs d'ordres religieux et les auteurs de règles monastiques ont vu le lien très net existant entre l'obéissance, l'humilité, la pénitence et la lumière intérieure ou le changement sanctifiant. Dieu regarde la petitesse de ceux qui se sont placés sous l'influence prépondérante du Saint-Esprit, petitesse qui les place sur les chemins où l'on peut partager l'amour, la sagesse et la puissance données avec « une mesure secouée et débordante » (*Luc* 6,38).

La pénitence ainsi comprise ne demande plus de dolorisme complémentaire — cilice, flagellation, chaînes. La pénitence véritable est préparation à recevoir le don, écoute de la parole, purification des yeux intérieurs. L'ascèse expiatoire est moins somatique et psychologique qu'eschatologique : elle se doit d'être l'attente vigilante de la proclamation de l'Époux, la disposition ardente à recevoir le programme issu de la Montagne de Grâces et la nouvelle loi d'amour du Maître de la Cène, une descente toujours plus entière dans la parole commune de l'Esprit et de la Fiancée : « Viens » (*Apocalypse* 22,17).

#### b) La vie religieuse et la contemplation

La vie dans chaque communauté religieuse doit favoriser la contemplation. Le site même du cloître, éloigné du bruit de ce monde, indique une vérité plus profonde : il doit aider à l'éloignement des occupations qui distraient l'homme. L'emploi du temps et l'organisation des activités accordent la primauté au repos (*quies, otium, vacatio, sabbatum*). La liturgie de l'Eucharistie et la liturgie sanctifiante du temps du jour et de la nuit sont pratiquées par la communauté. Tout est subordonné

(17) A. Louf, «Repentance and experience of God, *Monastic Studies*» 9 (1972), pp. 23-39. Cet article nous a inspiré certaines formulations.

à elle : la vie active au service des hommes et la vie contemplative dont le but est le « *sacrificium laudis* » (*sacrifice de louange*).

C'est en effet la prière qui conduit progressivement aux hauteurs de l'union, et qui devient un processus de conversion, le résultat d'une ascèse sévère et de la pénitence « non seulement intérieure et personnelle, mais aussi extérieure et communautaire » (*Constitution sur la liturgie* 110). Si le cœur n'accède pas à une pureté toujours plus parfaite, tout le travail de la prière reste vain. La prière naît de la pénitence, elle doit être également le fruit de la contrition.

L'organisation de la vie claustrale a pour objet l'aide à la constitution d'une ascèse correctement interprétée. C'est là un niveau soumis au contrôle des supérieurs et, de manière particulière, à un père spirituel ou à une mère spirituelle, sans l'approbation desquels l'effort ascétique peut être, non plus une nourriture spirituelle, mais un camouflage de notre fausseté. Combien de personnes frappent à la porte du cloître avec le sentiment de leur faute ; combien sont venues avec une fausse humilité qui paralyse le cœur et constitue ainsi un blocage intérieur qui repousse l'action du Saint-Esprit ; combien s'enferment dans le cloître et ferment leur cœur au don de contemplation !

*Askesis* veut dire exercice, entraînement. Mais comme il est facile de confondre les notions ! Pour ne pas orienter les efforts des membres de la communauté religieuse dans des impasses, il faut savoir en pleine conscience que l'ascèse, au sens de l'Évangile, est un exercice développant le don de la grâce, les dons du Saint-Esprit, la patiente fidélité, l'obéissance et la pureté — pour que la motivation supérieure de toute pensée et de toute action soit la plénitude de l'amour ! Cette approche est désignée comme un portement de la croix dans l'attente joyeuse de la résurrection, de l'éblouissement par la lumière et la participation au pouvoir du Seigneur.

La vie claustrale, qui est l'école de la prière, mûrie par l'introduction appropriée d'une saine ascèse, doit nous aider dans une opération spirituelle encore plus difficile, sans laquelle il ne peut être question d'enracinement du don de contemplation dans l'homme. Il s'agit de l'ouverture du cœur, ou de l'ouverture à l'Esprit Saint, de cette « extension du cœur

engendrée par le sacrifice » (18). Nous dirons en clair que l'ouverture à l'Esprit n'est pas seulement négation de l'indifférence, mais aussi négation de l'empathie suggérée par la psychologie contemporaine et qui est tentative d'introduction dans le monde intérieur d'autrui : l'ouverture du cœur, dans la vie contemplative, serait alors une espèce de soumission à une thérapie sacramentelle dans le Saint-Esprit (19). Elle se manifeste au contraire dans la sagesse du Médecin alliée à la miséricorde du Bon Pasteur qui, ayant constaté une « bonne réceptivité », indique le chemin de la véritable conversion et de la véritable pureté.

### c) Le rôle du père spirituel sur les voies de la contemplation

Le « Document sur la dimension contemplative de la vie religieuse » mentionne la direction spirituelle : « prise au sens propre du mot, elle mérite de retrouver un rôle approprié dans le processus de développement spirituel et contemplatif des membres de la communauté. Elle ne peut en aucun cas être remplacée par de prétendues nouvelles méthodes psychopédagogiques » (20).

La paternité, ou la maternité, spirituelle doit être vue dans une perspective plus large que celle du sacrement. Cette direction peut ainsi être assumée par le supérieur canonique, qui existe dans la tradition bénédictine où le « *pater* » du monastère, c'est-à-dire l'abbé, est souvent aussi le père spirituel. Aujourd'hui, il faut plutôt de la compétence que du pouvoir pour assumer cette paternité. La forme en est donnée dans l'évangile, où Jésus interdit de le nommer « Père », car il n'y a qu'un Père céleste (*Matthieu* 23,9). Cette vision fondamentale est d'une grande importance pour la définition de son profil de compétences : le père spirituel est le symbole et l'instrument de Dieu, du Dieu unique (21). Mais le Christ insiste clairement : « Moi et le Père nous sommes un » (*Jean* 10,30). Le Père spirituel doit donc révéler en toute conscience la volonté de Dieu en travaillant dans l'esprit du Maître intérieur, et en

(18) Cf L. Orsy, *Otwarcie sie na Ducha (Ouverture sur l'Esprit)*, Varsovie 1976.

(19) A. Louf, « Repentance »..., *art. cité*, p. 32.

(20) « La dimension contemplative »..., *op. cit.*, pp. 407-408.

(21) Cf. A. Vogué, « Experience of God and spiritual fatherhood », *Monastic Studies* 9 (1972), pp. 83-97.

interprétant l'inspiration de l'Esprit. Mais en nous montrant la voie de l'expérience divine — la voie de la contemplation — il faut prêter une plus grande attention à l'accomplissement de la volonté divine, qu'à l'expérience elle-même, au sens psychologique du terme. L'expérience d'un enfant spirituel se doit d'être une course vers Dieu par le chemin de l'obéissance, car elle est une réponse à un appel, l'appel de la Parole de Dieu dont le serviteur est en premier lieu le père spirituel.

Son devoir est donc d'aider à l'établissement d'un contact personnel avec la Parole divine ; c'est elle qui doit éveiller la conformité avec la volonté divine. C'est elle le Médecin qui restitue la vue aux aveugles et l'ouïe aux sourds. C'est la Parole qui donne l'Esprit qui s'éveille en quelque sorte pour engendrer dans l'homme l'amour et le goût des choses divines. La Parole de Dieu doit apparaître dans la bouche du Père spirituel comme une colonne de feu dans le désert et comme un rocher d'eau vive, car c'est là le climat qui permet de passer le plus aisément par la croix et la résurrection, jusqu'à la maison du Père. « Ecouter » dans la tradition monastique, c'est se mettre à l'écoute (*audire*) de celui qui parle, mais aussi obéir (*oboedire*) à ce que la parole transmet.

Le Père spirituel est donc un maître qui enseigne les évangiles par la parole et par l'exemple, et transmet par là la règle et la tradition de l'ordre. C'est donc comme une garantie que le chemin indiqué nous conduit à la recherche et au dialogue dont le fruit de la contemplation sera la conséquence. A titre d'exemples, il suffit de s'adresser aux maîtres spirituels, telle sainte Catherine de Sienne et ses *Dialogues*, ou les *Livres de la Sagesse pré-éternelle* de Suso, ou encore *l'Imitation* de Thomas à Kempis. Leurs dialogues nous sont un bon exemple de « paternité » éclairée qui nous conduit, par le repentir, de la confession des péchés jusqu'à l'Eucharistie où nous rencontrons à nouveau — dans le souffle du Saint-Esprit — le meilleur donateur des biens et le guide qui conduit aux cimes de la prière (22).

(22) Je voudrais attirer ici l'attention sur l'opuscule d'Henri Suso, récemment traduit en polonais, intitulé *Le livre de la sagesse pré-éternelle*. Avec l'« *Imitation de Jésus-Christ* » de Thomas à Kempis, il devrait figurer comme lecture essentielle dans les noviciats et les séminaires.

#### d) Le rituel rénové de la pénitence, une aide à la contemplation dans la vie cloîtrée

On sait que, dans ce qui précède, il ne s'agit pas de simples détails relatifs à la réforme du rituel qui pourraient éventuellement avoir une influence sur la préparation à recevoir le don de contemplation. Il faut d'abord savoir saisir la totalité de la réforme pour ensuite y distinguer les traits caractéristiques qui peuvent être une aide valorisant le rôle du sacrement de la pénitence, pour une maturation du don de contemplation.

La première question concerne la mise en évidence des liens entre le sacrement de la pénitence et l'ensemble du processus de l'initiation chrétienne et donc essentiellement l'œuvre fondamentale du baptême. C'est là qu'il y a déjà eu « ensevelissement dans la mort et la résurrection du Christ » (*Romains* 6, 3-11), que l'Esprit-Saint a pris possession de l'âme, en y créant le sanctuaire du Dieu Trinité. Le sacrement de la pénitence appelé aussi « le baptême laborieux » ne fait qu'un avec le don du baptême, car en offrant une nouvelle chance au pécheur, il travaille toujours comme au sein de la grâce du baptême. Grâce au dialogue, facilité par l'introduction de la liturgie de la Parole divine dans la pratique de la confession, on peut en avoir une conscience plus aigüe et faire revivre le miracle du baptême.

« L'homme qui connaît ses péchés est plus grand que celui qui aurait ressuscité un mort par sa prière... Celui qui connaît ses faiblesses est plus grand que celui qui voit les anges... Celui qui suit le Christ, rempli de contrition, est plus grand que celui que les masses entourent dans les églises » (Isaac le Syrien).

La deuxième question est celle d'un retour à la conception bien comprise de la direction spirituelle qui, dans les ordres cloîtrés, est d'une importance primordiale. Le dialogue avec la Parole divine doit, comme nous le savons, passer par l'intermédiaire du directeur spirituel. C'est lui qui, par la connaissance et l'amour des voies divines, peut aider ou retarder l'œuvre de Dieu dans l'homme. Le dialogue du pénitent en confession lui donne la connaissance de soi et la connaissance de Dieu. C'est à partir de ce double acte de connaissance que nous naissons à la contrition et à l'ouverture face au don de contemplation.

La troisième question a trait à la pratique communautaire, introduite sous l'influence de la réforme du sacrement de la pénitence. Elle ne réduit en rien l'importance de la confession, qui restera à jamais un acte personnel, mais elle la renforce. Il

est vrai que la responsabilité est grande, pour celui qui se charge d'assumer la déroulement communautaire du sacrement. C'est ici, dans un environnement cloîtré, que peut intervenir le « pater » du monastère ou la « *mater spirituum* », avec toute la sagesse et le sérieux de rigueur. Il suffit de lire les « *Collationes* » modernes de l'abbé Hume pour sentir le souffle de l'esprit monastique qui traverse si magnifiquement le Moyen Age pour parvenir jusqu'à nous. Ces rencontres peuvent être l'occasion de restaurer l'ancienne pratique de la direction spirituelle communautaire où, aujourd'hui également, il y a possibilité d'une entraide communautaire de ceux qui cherchent vraiment Dieu. Cet acte de pénitence communautaire sert tout particulièrement à mettre l'accent sur la dimension de la réconciliation (du sacrement rénové) — de la réconciliation avec l'homme, signe et fruit de la réconciliation avec Dieu et union dans le Christ. Il y a en effet complémentarité de l'alliance et de la contemplation, par l'attachement à Dieu dans une foi avivée par l'amour.

Il y a enfin une dernière question digne d'être ici rappelée. Le Concile est aussi à la source du renouvellement du problème de la satisfaction qui est liée directement à la contrition que nous avons longuement évoquée ici en signalant son rôle créateur eu égard à la contemplation. La satisfaction et la pénitence sacramentelle sont ici associées dans une seule tâche importante, orientée directement sur l'Eucharistie, ainsi que sur la liturgie sanctifiante du temps où « ceux qui se consacrent à cette prière accomplissent la vocation de l'Église et participent dans le même temps à l'honneur suprême de la Fiancée du Christ » (*Constitution sur la Liturgie*, 85). La satisfaction sacramentelle doit transformer la pénitence en une action de grâces permanente, la transformer ensuite en Eucharistie, pour devenir par là même le chemin qui mène de l'Eucharistie à la Sainte Trinité.

Waclaw SWIERZAWSKI

(Traduit par Andrzej Janik)

## A nos lecteurs

**TOUS** ceux qui suivent attentivement l'édition francophone de *Communio* ne se seront sans doute pas encore aperçus des modifications intervenues depuis quelques mois dans la composition de l'équipe qui assume plus particulièrement la responsabilité de la revue. Le contenu des dernières livraisons montre bien en effet qu'aucun bouleversement n'est venu remettre en question le travail et les efforts consentis depuis plus de quinze ans maintenant, pour répondre à des besoins plus que jamais actuels alors que le centième numéro approche. Il importe cependant que les choses soient claires, puisque *Communio* n'a jamais été et ne saurait devenir une entreprise anonyme.

Rémi Brague m'a donc remplacé comme président de l'association sans but lucratif qui publie la revue et directeur de celle-ci, tandis qu'Olivier Boulnois lui succède en qualité de rédacteur-en-chef avec Vincent Carraud pour adjoint.

Ce n'est pas la première ni, faut-il l'espérer, la dernière fois que de telles substitutions se produisent. Comme les précédentes, celle-ci ne traduit pas de désaccord et ne s'accompagne d'aucun départ. Seuls la mort (dans le cas de Claude Bruaire) ou le très grand âge (dans le cas du P. de Lubac) ont pu priver *Communio* de ceux qui s'y sont engagés au point d'accepter des charges plus lourdement précises au sein du bureau de rédaction. Et quand on y renonce, ce n'est que pour continuer autrement dans la même voie, en fonction des circonstances, sans aucunement abandonner une revue qui n'a jamais prétendu suffire à tout, mais demeure indispensable.

*Comme les renouvellements qui ont déjà eu lieu, celui-ci témoigne d'abord de ce que Communio n'est pas l'œuvre d'un groupuscule clos qui prétendrait s'approprier ce qu'a voulu lancer le P. von Balthasar et se l'identifier, au risque de le laisser vieillir (voir dépérir) avec ses membres. Tout au contraire, cette prise de responsabilité par des collaborateurs à la fois plus jeunes et déjà éprouvés coïncide avec l'entrée de nouveaux participants au comité de rédaction : Isabelle Zaleski, Marie-Christine Challiol, Olivier Chaline, Yves-Marie Hilaire, Roland Hureaux — en attendant d'autres encore. Qu'on y voie donc un signe de santé dans la fidélité aux intentions fondatrices.*

*Cet élargissement, qui reflète celui du cercle des auteurs d'articles, montre ainsi et surtout que Communio entend rester fidèle à sa vocation, qui n'est pas de représenter un courant ou d'exprimer une « sensibilité » dans le catholicisme contemporain. Car l'ambition demeure la même : rassembler non pas seulement ce qui a quelque audience ces temps-ci dans l'Eglise, mais ce qui compte aujourd'hui pour elle — et donc aussi pour le monde.*

**Jean DUCHESNE**

## **Collection COMMUNIO-FAYARD**

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIELOU: **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, j.: **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, as b.: **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s.j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents: **LE DOSSIER KÜNG**
12. Henri de LUBAC, si.: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO: **LE EUCHARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA: **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS: **Le MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE, s.j.: **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, j.: **JE TAI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUÈS op.: **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE  
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
25. Michel SALES, s.j.: **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

**Chez votre libraire**