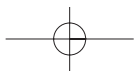
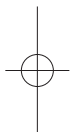
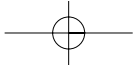
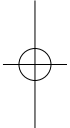
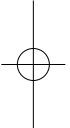


# LE MINISTÈRE DE PIERRE





# COMMUNIO

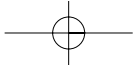
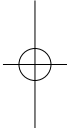
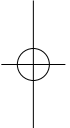
REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

## LE MINISTÈRE DE PIERRE

*« Partout et toujours quand Pierre ne parle pas, ce ne sont que les opinions humaines qui élèvent la voix. Mais Jésus-Christ n'a approuvé ni les sentiments vagues et discordants de la foule, ni le silence de ses élus : c'est la parole ferme, décisive et pleine d'autorité de Simon Bar lônâ qu'il a ratifiée.*

*N'est-il pas évident que cette parole qui a satisfait le Seigneur n'avait besoin d'aucune confirmation humaine ? Ce n'est pas au moyen d'une délibération collective, c'est avec l'assistance immédiate du Père céleste que Pierre a formulé le dogme fondamental de notre religion, et sa parole a déterminé la foi des chrétiens par sa propre force et non pas par le consentement des autres. »*

Vladimir Soloviev  
*La Russie et l'Église universelle,*  
Livre II, 95-96 (1889).



## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

#### COMMUNIO : Le service de l'unité

- 7** En se concentrant sur un aspect essentiel de la papauté, « le ministère de Pierre », *Communio* a voulu mettre l'accent sur le service rendu à l'ensemble des baptisés par l'évêque de Rome, successeur de Pierre, frayant ainsi le chemin qui conduit à la pleine communion dans la confession de la foi.

### THÈME

---

#### Étienne MICHELIN : Le service de l'unité et le ministère de Pierre

- 11** Le ministère de Pierre et de ses successeurs est un service d'unité dans un monde divisé, service non seulement de l'unité des chrétiens, mais de l'unité de tous les hommes, car le salut du Christ s'adresse à tous les hommes. La tension entre le mystère de Pierre et son incarnation dans les aléas de l'histoire de la papauté manifeste la continuité de l'amour de Dieu dans la discontinuité de la vie humaine, de génération en génération.

#### Roland MINNERATH : La primauté pétrinienne, histoire d'une parole

- 25** La primauté pétrinienne est l'histoire d'une Parole reçue par l'Église : l'article présente les principales étapes qui ont marqué l'élaboration d'une doctrine qui explicite « le projet du Christ présent dans le ministère de Pierre pour construire son Église dans l'unité ».

#### Wolfhart PANNENBERG : Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome

- 43** À l'heure où le dialogue catholique/luthérien progresse de manière spectaculaire, *Communio* présente le point de vue du grand théologien protestant Wolfhart Pannenberg. D'après lui, il importe de bien distinguer les pouvoirs de primauté et de juridiction de l'évêque de Rome. C'est à cette condition que les Églises séparées pourront pleinement reconnaître, dans le successeur de Pierre, l'exercice de son ministère spécifique, celui de l'unité de l'Église universelle.

## **SOMMAIRE**

---

### **Luca PARISOLI : L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ? L'école franciscaine face à Jean XXII**

**59** Le Moyen Âge a connu deux théories de l'infailibilité pontificale. Pour l'une, l'homme monté sur le trône de Pierre est légitimement pape : quand il édicte des règles, soutenu par l'aide de l'Esprit Saint, c'est un interprète infailible de l'Évangile. Pour la seconde, nous ne sommes pas sûrs qu'il soit légitime, et l'infailibilité a valeur de test : si ses décisions se conforment à la Révélation, cet homme est le vrai pape, sinon c'est peut-être l'Antéchrist. Ironie de l'histoire : l'infailibilité peut servir à affirmer les pleins pouvoirs du pape ou à les soumettre à la Tradition.

## **SIGNET**

---

### **Joseph RATZINGER : Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique**

**77** La spiritualité et l'action des « communautés nouvelles » dérangent parfois nos habitudes. Mais les nouveaux mouvements de l'Église sont la marque de l'éternelle nouveauté du christianisme. S'ils se doivent de rester fidèles à l'institution ecclésiale, celle-ci est appelée à ouvrir de nouveaux chemins de vie chrétienne pour que soit accompli en plénitude le service de l'Évangile.

## **ACTUALITÉ : LA PAROISSE**

---

### **Olivier CHALINE : Quel avenir pour nos paroisses ?**

**105** Au moment où se profilent des restructurations dans la géographie diocésaine, la réflexion sur la paroisse – à la fois territoire et communauté – soulève de multiples questions, comme en témoigne le colloque organisé par *Communio* le 6 février dernier.

### **Gérard DAMPT : Une restructuration des ensembles paroissiaux dans le diocèse de Dijon**

**111**

*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

COMMUNIO

**Éditorial**

## Le service de l'unité

LE pape ne laisse personne indifférent. On l'admire. On le critique aussi. La personnalité de Jean-Paul II compte évidemment pour beaucoup dans une telle audience. Mais il est sans doute le premier à savoir que son autorité ne repose pas que sur ses qualités propres. C'est sa mission qui les épanouit. Et c'est elle qui mérite réflexion, si l'on veut bien admettre que le phénomène n'est pas le simple produit des circonstances.

La présente livraison de *Communio* n'a cependant pas l'ambition d'étudier ni même de répertorier toutes les facettes de la papauté et se concentre sur un aspect essentiel mais non pas unique : le « ministère de Pierre », sans même prétendre en faire le tour.

D'autres points d'importance ne seront donc même pas effleurés, comme le lien avec la collégialité épiscopale, l'infaillibilité dogmatique, le pouvoir juridictionnel et canonique, le statut du Vatican et quantité d'épisodes décisifs dans l'histoire jusqu'à l'action du Pape actuel.

Précisons d'emblée ce que recouvre « le ministère de Pierre » : c'est le service rendu à l'ensemble des baptisés par l'évêque de Rome, successeur de celui sur lequel le Christ a explicitement voulu « bâtir son Église » et auquel il a promis « les clés du Royaume » (*Matthieu 16, 17-19*).

Le rôle de Pierre aurait pu s'achever avec son martyre à Rome. L'Église des premières générations après celle des apôtres n'a

**ÉDITORIAL** \_\_\_\_\_ **Communio**

cependant pas hésité : elle a reconnu que la « confession » à Césarée du pêcheur galiléen et la réponse de Jésus constituaient son acte de naissance, son identité, sa structure et le gage de son unité.

Une doctrine s'est ainsi développée en même temps qu'une pratique spontanée. Et rien n'a pu, au long de bientôt 2000 ans d'histoire, mettre fin au ministère de Pierre. La manière de le comprendre et de le mettre en œuvre a certes été remise en cause « de l'intérieur », à l'occasion de ruptures, d'abord avec la majorité des chrétiens d'Orient, puis avec les Églises issues de la Réforme.

Mais aujourd'hui, où l'œcuménisme apparaît comme une priorité incontestée afin de témoigner de la cohérence et de la pertinence de l'Évangile, le ministère de Pierre n'intéresse plus les seuls catholiques « romains ».

La crise actuelle dans les Balkans ne permettait guère la contribution sereine d'un théologien orthodoxe. La réflexion du professeur luthérien W. Pannenberg n'en est ici que plus précieuse<sup>1</sup>. Elle manifeste le même souci que les trois autres articles consacrés au thème de ce numéro : frayer le chemin qui conduira à la pleine communion dans la confession et la célébration de la foi.

Chacun aborde la question d'un point de vue particulier.

Luca Parisoli étudie la confirmation de l'autorité du pape au moment où émerge la spiritualité franciscaine : alors que s'engage un dialogue douloureux entre la lettre de l'Évangile et la hiérarchie ecclésiastique, il faut baliser, pour les croyants ordinaires, la voie de la sanctification<sup>2</sup>. Cette exigence amène le souverain pontife à « reconnaître qu'il y a des décisions (prises avant lui) qui ne peuvent jamais être modifiées ».

Cette perspective invalide le reproche d'autoritarisme adressé à la papauté après Vatican I. Mais elle montre que le rapport entre l'Écriture et la Tradition est une des clés de la compréhension comme de l'exercice du ministère du Pierre.

Et l'unité des chrétiens est un besoin et si ce besoin requiert le service de l'évêque de Rome, suffit-il, comme le suggère W. Pannenberg, que cette mission « évolue vers la forme d'une

1. Voir W. Pannenberg, « Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome », p. 43.

2. Voir Luca Parisoli, « L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ? », p. 59.



---

*Le service de l'unité*

« prière pour la réconciliation » et qu'orthodoxes et protestants acceptent la façon dont les catholiques se sont « appropriés » cette donnée de « l'Évangile apostolique » ?

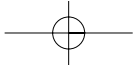
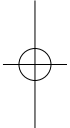
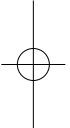
Ou convient-il également, avec Monseigneur R. Minnerath, de prendre en compte l'évolution au cours des siècles des interprétations et des applications du passage déterminant de Matthieu 16, 17-19, et même d'aller plus loin en reconnaissant le rôle pivotale de la papauté dans la Tradition, c'est-à-dire dans le dynamisme de la « foi de l'Église apostolique » transmise à travers l'histoire<sup>3</sup> ?

C'est au-delà que conduit le Père E. Michelin en reprenant la question de plus haut, avec une approche plus synthétique et spéculative<sup>4</sup>.

La lecture de ces pages pourra demander quelque effort. L'été y sera peut-être propice. Il ne s'agira, après tout, que de répondre à un vœu de Jean-Paul II : « Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et les théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère (de l'unité) pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et les autres. »

3. Voir R. Minnerath, « La primauté pétrinienne », p. 25.

4. Voir E. Michelin, « Le service l'unité et le ministère de Pierre », p. 11.



*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Étienne MICHELIN

## Le service de l'unité et le ministère de Pierre

**D**ANS un monde qui s'unifie, je voudrais proposer quelques réflexions à propos d'un aspect particulier du ministère de Pierre et de son successeur actuel, en tant que chef visible du collège des évêques : celui de manifester l'unité du genre humain et de rendre vivante l'espérance de l'humanité qui affronte plus vivement les pouvoirs de la mort et du mal.

Un texte du Cardinal Poupard peut nous servir de point de départ.

*De Pierre le Galiléen à Jean-Paul II le Cracovien, le mystère du ministère pétrinien s'est chargé du poids d'une histoire tragique, qui a divisé l'héritage de l'Évangile, par la déchirure millénaire de l'Orient orthodoxe et la rupture séculaire de l'Occident protestant. Malgré les fractures, la papauté marquée par les vicissitudes de cette longue histoire, demeure au seuil du nouveau millénaire roc inébranlable de foi chrétienne, et ciment d'unité catholique. Le volume que j'ai la joie de préfacier nous montre à travers l'histoire l'attestation d'un principe, l'affirmation d'une vitalité et la promesse d'une continuité. Pierre angulaire et pierre d'achoppement, la Papauté en charge d'unité demeure en nos temps divisés signe de contradiction dans l'exercice de son ministère de communion au service de la mission<sup>1</sup>.*

1. HILAIRE Y.-M. (éd.), *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier 1996, préface, p. 12.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Étienne Michelin***Trois expressions.**

Le texte prend soin d'établir une distinction entre le « mystère du ministère pétrinien » et son « histoire tragique ». La désignation du ministère pétrinien comme « mystère » invite le lecteur à un changement de paradigme. Si le mystère, par son expression « mystique » dans la vie, doit devenir agir politique, et ainsi se dévoiler en se déroulant dans l'histoire, on conçoit qu'il échappe pour l'essentiel à l'analyse politique, sociologique ou historique. On conçoit également qu'il soit inextricablement lié aux méandres de l'histoire elle-même.

Le texte affirme ensuite que la papauté demeure en notre temps *roc inébranlable de la foi et ciment d'unité catholique*. Notre propos se limitera à notre temps, pris en un sens très restreint, et nous considérerons la papauté uniquement sous l'angle d'un service d'unité.

À travers l'histoire, nous dit encore le cardinal Poupard, *le volume [...] montre l'attestation d'un principe, l'affirmation d'une vitalité et la promesse d'une continuité*.

Ces trois expressions nous offrent un moyen d'ordonner nos réflexions. De quel *principe* s'agit-il, et comment est-il *attesté* ? Quelle est la *réalité* dont on *affirme* la *vitalité* ? De quelle *continuité* s'agit-il et à qui est-elle *promise* ? Telles sont les trois questions que nous nous poserons, sur un fond de décor qu'il importe de dessiner à grands traits.

**Un décor contrasté.**

L'univers culturel occidental semble diviniser la catégorie « jeunesse », synonyme de forme, de projet, d'avenir. Il semble aussi attribuer à l'opinion majoritaire la plus récente une sorte de « prime à la vérité ». Enfin il semble mettre en avant la démarche « scientifique », dans laquelle il importe de se tenir à distance de l'objet étudié afin de ne perdre en rien la liberté critique qui fait la modernité. Or nous avons un pape âgé et moderne, souffrant et joyeux, dont le sens de l'histoire égale la fidélité à la Tradition, audacieux et classique, un drôle de pape, inclassable, et de ce fait critiquable par tous mais aussi admirable par tous. Constatons que la « génération JMJ » ne développe pas d'abord vis-à-vis de lui un sens critique incluant une prise de distance préalable, mais un *sentire cum Christo in Ecclesia*. Cette attitude s'exprime par un engagement, une adhésion

## *Le service de l'unité et le ministère de Pierre*

vivante et intelligente. Ce n'est que dans un second temps qu'elle cherche à se dire dans un discernement prospectif et un regard critique. La génération précédente faisait passer la possibilité de l'expérience chrétienne au crible de la rationalité. La génération actuelle choisit une autre voie. L'expérience de la communion ecclésiale réhabilite la certitude. Pour autant celle-ci n'étouffe pas le questionnement. Elle le libère, elle l'oriente. Ceci est vrai aussi des questions que l'on pose au service pétrinien de l'unité.

*Nos temps sont divisés*, remarque le cardinal Poupard. Cette constatation n'échappe pas au paradoxe. Certes, la division entre les disciples du Christ existe. Son importance aux yeux des baptisés ne doit pas faire oublier les divisions qui dressent entre eux les groupes humains sur la base de l'appartenance ethnique, religieuse, culturelle ou autre. En même temps, les manifestations de l'unicité du genre humain ont définitivement échappé à la sphère des religions. La technique se met au service de la communication dans tous les domaines. Des relations à longue distance et brèves dans le temps, s'instaurent avec grande facilité, au risque de l'éclatement de la personne en plusieurs « rôles », au détriment peut-être de relations de proximité persévérantes. L'engagement interpersonnel peut dès lors apparaître comme une entrave à la liberté comprise comme la capacité indéfinie de choisir la nouveauté. Un langage symbolique universel se fait jour, hors de toute référence consciente à une quelconque transcendance. Une véritable liturgie, sorte d'œuvre commune au peuple des humains, entoure des événements fédérateurs. L'individu est comme exalté et en même temps perdu dans l'universalité de ses semblables. Grisant. Mais unicité et universalité ne sauraient se confondre avec unité.

Dans ce contexte la papauté est en charge d'unité, mais laquelle ? Il n'échappe pas que les questions de division entre chrétiens ne sont pas sans répercussions sur les divisions entre les peuples<sup>2</sup>. Il n'échappe pas davantage que l'unité structurelle d'une Église dans un peuple donné n'assure aucune garantie contre les tensions et les drames interethniques<sup>3</sup> ou les luttes sociales.

2. Nul n'ignore par exemple la problématique du christianisme en Chine.

3. Le Rwanda démontre en même temps la fragilité du service de l'unité et son extraordinaire puissance de témoignage. Je me sens honteux de lire ici ou là

## THÈME Étienne Michelin

Si l'Église est dans le Christ signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain (*Lumen Gentium 1*), alors le service de l'unité en nos temps divisés prend une extension probablement insoupçonnée jusqu'à une époque récente. S'il concerne bien sûr l'unité de tous ceux qui croient au Christ et que Dieu appelle à former un seul peuple, il concerne également toutes les relations interpersonnelles, et, il faut l'ajouter, les relations de la personne humaine avec elle-même. La conviction unique de la foi chrétienne est la suivante : *la créature sans Créateur s'évanouit. Pire, l'oubli du Créateur rend opaque la créature elle-même, on ajoutera, opaque à elle-même (cf. Gaudium et Spes n° 36). Le Christ, par la révélation du mystère du Père et de son amour, manifeste l'homme à lui-même et lui découvre sa très haute vocation (cf. Gaudium et Spes n° 22).*

Jean-Paul II a fait de cette conviction la raison même de son ministère pétrinien au service de l'unité. Il s'agit de libérer l'universalité, existante et historiquement parvenue à la conscience du monde, de tout ce qui, dans la réalité du « monde dont Satan est le prince », est contraire à l'épanouissement de la personne humaine considérée selon toutes ses dimensions. Il s'agit de sauver l'universalité, c'est-à-dire de la rassembler dans l'unité. *C'est l'homme qu'il faut sauver, c'est l'univers entier qu'il faut renouveler (Gaudium et Spes n° 3).*

Dans cette perspective, l'œcuménisme a certes une place importante, qui est aussi place servante. Il en est de même du dialogue interreligieux. Mais par-dessus tout, ce qui est à servir, c'est l'unité de la personne humaine selon toutes ses dimensions. Car *c'est en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres (Gaudium et Spes n° 13).*

On ne peut oublier cet arrière-fond en considérant le ministère pétrinien et son service de l'unité dans l'Église, sous peine de le cantonner à une fonction subalterne et sans grand intérêt pour l'homme de ce temps.

sous des plumes occidentales que le drame rwandais serait un échec de l'Évangile, dans le moment où des séminaristes, issus d'ethnies rivales mais unis par l'appel du Christ, préférèrent mourir ensemble que de se séparer.

## *Le service de l'unité et le ministère de Pierre*

### **La papauté, attestation d'un principe.**

#### *Le principe*

De quel principe s'agit-il ? Il s'agit semble-t-il du principe de la succession apostolique collégalement organisée, en raison de la volonté du Seigneur, autour du primat pétrinien. On n'entrera pas ici dans l'exégèse théorique du *Tu es Petrus*. On se contentera de remarquer que l'existence de cette affirmation du Jésus de Matthieu n'a pas disparu de la conscience chrétienne, alors que de nombreuses raisons militent en ce sens. En voici quelques unes. Comment peut-on soutenir, en contexte de modernité démocratique, que l'opinion d'un seul, serait plus considérable que l'opinion du groupe ? Qu'en est-il de la liberté individuelle confrontée à une assertion d'ordre doctrinal prononcée, dit-on, d'autorité ? Peut-on penser ensemble la multiplicité des réalisations culturelles et historiques de la fidélité au Christ et l'unité de l'enseignement dispensé en son nom ?

La réponse à ces questions ne va pas de soi et elle conduit à s'interroger sur la signification du terme « principe ». On pourrait retenir trois éléments. Le principe est source, il est force organisatrice, il demeure le même au cours de l'histoire.

Parler du principe comme d'une source indique qu'il s'agit d'une réalité qui contient en elle la totalité de ce dont elle est l'origine. Le cardinal Ratzinger, s'adressant aux communautés nouvelles pour la Pentecôte 1998, disait que l'universalité de l'Église précède sa dimension « locale »<sup>4</sup>. L'Église s'adresse à toute personne humaine venant en ce monde. Par conséquent la vie de l'Église est marquée de réalisations particulières, qui prennent corps en des époques et des cultures diverses. Vouloir penser l'universalité à partir de la particularité, comprise souvent comme un particularisme, serait vouloir penser l'un à partir du multiple. On se condamnerait alors à confondre l'unité avec une sorte de dénominateur commun. L'unité ainsi élaborée serait en même temps syncrétique et minimale. Or le principe

4. Notons qu'à côté de cette logique marquée par la distinction aristotélicienne de l'universel et du particulier, une autre logique théologique a aussi sa légitimité : celle qui unit ces deux termes par la catholicité. C'est la logique adoptée par H. de Lubac dans *Les Églises particulières dans l'Église universelle* et par H. U. von Balthasar dans *Théologie*, 2.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Michelin**

du primat pétrinien à l'intérieur de la succession apostolique collégalement organisée est source en tant qu'il précède et contient tous les développements ultérieurs de la communauté ecclésiale, en extension et en auto-compréhension. L'unité est plénitude. La multiplicité en dépend, comme un fleuve dépend de sa source.

Mais le principe est aussi force organisatrice. À ce titre, le principe est présent en toute réalisation dont il est la source. De quelle manière ? Dira-t-on que toute réalisation particulière/locale de l'Église est un modèle réduit du modèle « romain » ? Il importe ici de se souvenir du contenu du principe en question. Il s'agit d'une béatitude promise à un appel entendu. C'est l'appel à être disciple de Jésus, c'est la réponse de foi à la révélation qu'il fait de lui-même, c'est la béatitude promise à ceux qui croient. Est-il exagéré de penser qu'avant toute organisation de l'institution, le principe en question est force organisatrice pour que chaque personne humaine puisse devenir disciple ? On ne saurait dissocier ces dimensions essentielles de leur propre organisation interne. *Venez à ma suite. Tu es le Christ. Tu es Pierre. Je te donnerai les clés du royaume des cieux. Je ne connais pas cet homme. M'aimes-tu ?*

L'appel à suivre le Christ est et demeure la raison de tout le reste. Le don des clés du royaume des cieux a sa raison d'être dans l'appel à suivre Celui qui est le royaume proche de nous. Or, cet appel est histoire. Comment celle-ci rencontre-t-elle celui-là ?

C'est que, source et force organisatrice, le principe du primat pétrinien à l'intérieur de la succession apostolique demeure le même au cours de l'histoire. Ce fait vient de la réalité de la résurrection du Seigneur, le même hier, aujourd'hui et à jamais (*cf. Hébreux 13, 8*). La relation établie entre Jésus et ses disciples introduit l'éternité dans le temps. Le temps de l'Église est dans l'histoire une présence nouvelle de l'éternité divine, car la vie éternelle est la vie de l'Éternel. Il y a donc non-vieillessement de la source.

L'éternité divine est sainteté, alors que l'histoire humaine est sanctification. La première est transparence, la seconde passage de l'opacité à la transparence. On découvre dès lors que le principe, en sa dimension transhistorique, implique une distinction entre la sainteté personnelle de celui qui en est témoin, le pape, et l'accomplissement de sa mission. *Sur cette pierre je bâtirai mon Église et les forces du mal ne l'emporteront pas contre elle.* Ces paroles singulières n'ont pas effacé de la mémoire ecclésiale le triple reniement



## Le service de l'unité et le ministère de Pierre

de Simon-Pierre. Ainsi le principe, dès son émergence évangélique, est confronté aux aléas de son attestation dans l'histoire. Et d'abord dans la vie de celui qui en assume la mission. Dès lors, le principe d'unité reçoit une force singulière de son attestation dans la vie de tel successeur de Pierre, à travers le vieillissement de sa personnalité, l'évolution de sa pensée, et nombre d'autres paramètres.

### *Son attestation*

Attester signifie se présenter en tant que témoin. Le témoin, c'est Pierre et ses successeurs. Remarquons l'étonnante attitude des disciples du Christ qui, au long de l'histoire, n'ont jamais pu se résoudre à nier le caractère personnel de la mission pétriniennne de témoignage. Pierre est témoin de l'engagement perpétuel de Jésus dans la réalité Église qu'il gouverne et anime par son Esprit.

Les destinataires du témoignage sont d'abord les disciples du Seigneur baptisés dans sa mort et sa résurrection, ensuite toute personne humaine qui n'a pas entendu parler de l'Évangile. Ces deux types de destinataires ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. En effet, comme Pierre, le disciple ne cesse de passer, à l'intérieur de lui-même, de l'état d'étranger à celui de concitoyen des saints. C'est le processus de sanctification, de transformation à l'image du Christ, qui est à l'œuvre en nous, les croyants. De fait, l'attestation du principe se heurte au mal sous toutes ses formes, à l'œuvre dans le cœur de chaque personne humaine et donc aussi en toute structure. Le *mysterium pietatis* s'affronte au *mysterium iniquitatis*. Ce combat n'épargne aucune aire culturelle, aucun milieu. Il n'épargne pas non plus les structures ecclésiales, même s'il faut maintenir absolument la distinction entre la sainteté de l'Église du Christ et le péché de ses membres (cf. *Lumen Gentium* n° 8).

La manière d'attester le principe pétrinien tend à manifester de plus en plus clairement le contenu premier de l'Évangile, à savoir le don de l'agapê divine. Sur ce point, l'Église catholique n'aura jamais fini de se convertir et de travailler à ce que son fonctionnement interne manifeste au mieux cette primauté de l'amour. Il suffit de lire un extrait de prône épiscopal de 1905, pour mesurer l'ampleur des changements intervenus, particulièrement dans le domaine du service de l'unité entre chrétiens. Mgr Gibier, évêque de Versailles, s'adresse aux hommes d'Orléans.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Michelin**

*Sur quoi repose le catholicisme ? Sur le principe d'autorité. Nous, catholiques, nous avons des chefs que nous regardons comme divinement institués. Les fidèles obéissent à leurs pasteurs, les pasteurs à leurs évêques, et tous ensemble attendent le mouvement et reçoivent l'impulsion du même centre, qui est le Pape, père commun de la famille chrétienne, chef respecté de la société catholique. Nous avons des chefs, et, parce que nous avons des chefs, nous avons l'unité de croyance et l'unité de culte. [...] Notre religion est essentiellement une, parce qu'elle est fondée sur le principe d'autorité<sup>5</sup>.*

La logique est intéressante. La cause de l'unité de la foi catholique, c'est le principe d'autorité. On voit le risque, pour ne pas dire l'erreur de perspective de cette position : le service pétrinien n'en est plus un, à moins de se constituer en auto-service. On reste pantois devant les conséquences dont les moindres ne sont pas l'aveuglement obligé devant l'histoire de la papauté et le refus quasi-inévitable des évolutions qui caractérisent tout organisme vivant. La foi est une parce que la structure est une ; la structure est une parce qu'elle est pyramidale ... le principe est la succession pétrinienne. Or, il n'en est pas ainsi. Le principe, c'est le Christ, dont le service pétrinien atteste la permanence de l'appel.

Lisons maintenant quelques phrases de Jean-Paul II qui, dans *Ut unum sint*, demande qu'on l'aide à préciser la façon d'être pape.

*Ce service de l'unité, enraciné dans l'œuvre de la miséricorde divine, est confié, à l'intérieur même du collège des Évêques, à l'un de ceux qui ont reçu de l'Esprit la charge, non pas d'exercer un pouvoir sur le peuple – comme le font les chefs des nations et les grands (cf. Matthieu 20, 25 ; Marc 10,42) –, mais de conduire le peuple pour qu'il puisse avancer vers de paisibles pâturages. Cette charge peut imposer d'offrir sa vie<sup>6</sup>.*

*Par le pouvoir et l'autorité sans lesquels cette fonction serait illusoire, l'évêque de Rome doit assurer la communion de toutes les églises<sup>7</sup>.*

5. Mgr Gibier, évêque de Versailles. *Conférences aux hommes. Les objections contemporaines contre l'Église. Deuxième série. Conférences données, pendant l'année 1905, à la messe des hommes de Saint-Paterne, à Orléans.* Paris, P. Lethielleux, 1905.

6. *Ut unum sint*, n° 94.

7. *Ut unum sint*, n° 94.

## ***Le service de l'unité et le ministère de Pierre***

*Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère [de l'unité, exprimé par la primauté] pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et les autres. C'est une tâche immense que nous ne pouvons refuser et que je ne puis mener à bien tout seul<sup>8</sup>.*

*L'œcuménisme n'est pas qu'une question interne aux communautés chrétiennes. Il concerne l'amour que Dieu porte à l'humanité entière en Jésus-Christ ; faire obstacle à cet amour, c'est l'offenser dans son dessein de rassembler tous les hommes dans le Christ<sup>9</sup>.*

Prenons acte de la distance qui sépare ces deux textes. Et remarquons que, selon *Ut unum sint*, l'enjeu œcuménique concerne directement le paradoxe le plus délicat de la foi catholique : l'universalité de l'amour divin sauveur et la médiation unique et historique de Jésus-Christ. Enjeu immense. Car le principe d'unité dont il s'agit n'est pas autre que *le Principe sans principe, de qui le Fils est engendré et de qui le Saint Esprit procède par le Fils (Ad Gentes, n° 2)*. Ainsi l'Église universelle apparaît comme un « *peuple unifié de l'unité même du Père et du Fils et du Saint Esprit* » (*Lumen Gentium* n° 4). Sous quel point de vue l'Église apparaît-elle ainsi ? L'attestation du principe devient l'affirmation de la communication que Dieu fait de lui-même, donnant à la personne humaine de participer à la Vie dont Il est source. La vitalité qui s'affirme dépasse de toutes parts la structure qui l'atteste. C'est la vitalité de la grâce.

### **La papauté, affirmation d'une vitalité.**

La papauté participe à la mission d'affirmer la vitalité de la grâce. Certes la grâce est un don de Dieu. Ce don n'est limité par aucune structure, aucune organisation, pas même l'organisation ecclésiale. En revanche, le don de la grâce est promis à l'Église et à quiconque croira et sera baptisé. Dans quels domaines le service pétrinien remplit-il une fonction d'affirmation de la vitalité de la grâce ?

8. *Ut unum sint*, n° 95-96.

9. *Ut unum sint*, n° 99.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Étienne Michelin**Vitalité et grâce*

Qu'est-ce que la vie ? Trois fonctions sont requises pour qu'on puisse dire, d'un point de vue biologique, qu'un être est un vivant. Il s'agit de l'assimilation, de la reproduction et de l'adaptation au milieu. L'Église a une fonction d'assimilation et un aliment propre, la vie du Christ. Cette vie est donnée sous deux modes indissociables, que sont la Parole et les sacrements organisés autour de l'Eucharistie. Elle est reçue dans la foi. L'Église est aussi destinée à s'accroître. À chaque époque, *par la prédication et par le baptême elle engendre à une vie nouvelle et immortelle des fils conçus de l'Esprit Saint et nés de Dieu* (cf. *Lumen Gentium* n° 64). L'Église s'adapte également au milieu, le monde, en le transformant et en recevant de lui, dans un échange réciproque d'assimilation critique, en fonction du principe vital qui l'anime (cf. *Gaudium et Spes*, n° 57-62).

Mais il faut aussitôt remarquer que l'assimilation, l'accroissement et l'adaptation au milieu ne sauraient mettre en péril l'identité du vivant. Dans le cas de l'Église, cette identité dans l'histoire pourrait s'appeler fidélité à ses origines, tant au plan de l'enseignement qu'au plan de l'agir. Elle doit aussi s'appeler fidélité à sa vocation eschatologique.

*La papauté et l'affirmation de la grâce*

En quoi la papauté affirme-t-elle la vitalité de la grâce ? Il faudrait avoir à l'esprit deux réalités constitutives de la vie de la grâce, indissociables mais dont l'unité est délicate à penser : la dimension personnelle de la grâce et sa dimension communautaire. Il faudrait ensuite considérer le dynamisme de la grâce sous les trois points de vue de la foi, de l'espérance et de la charité. Nous nous en tiendrons ici à la foi, en la supposant vivante, c'est-à-dire animée par la charité et mue par l'espérance. En quoi la papauté affirme-t-elle la vitalité de la foi ?

On sait que Vatican II est parvenu, au terme d'un cheminement long et délicat, à articuler entre elles les multiples dimensions du croire : l'engagement complet de la personne en réponse à Dieu qui révèle, la soumission adhérente de l'intelligence au donné de la révélation, la coopération consentante à l'action de l'Esprit Saint (cf. *Dei Verbum* n° 5). Tout au long de la vie croyante, engagement complet, soumission et coopération demeurent en tension.

---

### *Le service de l'unité et le ministère de Pierre*

Considérons le donné de la révélation. La vitalité de la grâce de la foi implique une permanence et un développement historiquement homogène du donné de la révélation, qui le protège des aléas de la pensée humaine et des cultures. Tel est le but premier du don de l'Esprit Saint, promis par le Seigneur à l'Église pour l'accomplissement de la charge d'enseigner (*munus docendi*). Le service pétrinien de l'unité donne à la vitalité de la foi une garantie sur l'expression du donné de la révélation (cf. *Dei Verbum* n° 8).

Mais il ne suffit pas que le donné de la foi soit proclamé. Encore faut-il qu'il soit reconnu pour ce qu'il est, à savoir une médiation bienfaisante pour la rencontre avec Dieu. Le service de l'unité de la foi, s'il concerne le donné objectif, ne se borne pas à lui. Ce service de l'unité peut aussi rejoindre la décision, l'engagement, et manifester ainsi la force transformante de l'adhésion de foi. Il nous semble que le passage du « nous » au « je » effectué par Jean-Paul II dans l'exercice de sa charge d'enseignement témoigne éloquemment de ce fait. En prenant connaissance du donné de la révélation tel que ce pape l'expose, on touche l'engagement de ce baptisé qui est le pape. L'affirmation du donné objectif, qui n'appartient qu'au Christ, et le témoignage de l'engagement personnel, se rejoignent dans l'unité du croyant. Ainsi la modalité par laquelle le pape actuel affirme la vitalité de la grâce insiste en même temps sur l'objectivité du donné reçu et sur l'engagement de la personne.

La papauté, en union avec le collègue épiscopal *cum Petro et sub Petro*, dont il fait partie, mais au titre de sa mission personnelle, affirme en vérité la vitalité de la grâce. Elle le fait non pas d'abord en tant que la grâce est un don de Dieu qui n'est lié à aucune contingence humaine, mais en tant qu'elle aspire, comme naturellement, à s'exprimer dans l'adhésion au mystère du Christ dont l'Église est la réalisation historique.

Ainsi, la personnalisation du service pétrinien de l'unité, loin d'être un pis-aller à corriger institutionnellement, est de haute convenance. Bien sûr toutes les dérives sont possibles, et l'histoire est maîtresse sur ce point comme sur d'autres. Cependant l'affirmation de la vitalité de la grâce christique est d'abord affaire de rencontre personnelle. La vitalité de la grâce s'affirme dans l'acte même où elle est transmise, communiquée.

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Étienne Michelin***La papauté, promesse d'une continuité.***Une discontinuité radicale*

Comment comprendre le rapport entre promesse et continuité? Mettons en lumière la dimension proprement chrétienne de cette continuité. Car la continuité en cause est en fait l'attente d'une discontinuité radicale. *Le ciel et la terre passeront*, dit Jésus, *mes paroles ne passeront pas* (cf. *Luc 21, 33*). La continuité est la continuité de la charité qui, sous le régime historique et inchoatif de la grâce, est en attente du régime eschatologique et accompli de la gloire.

Nous n'avons pas ici-bas de cité permanente et nous sommes à la recherche de la cité future (*Hébreux 13,14*). Elle passe la figure de ce monde (cf. *Gaudium et Spes n° 39*), et avec elle tout ce qui, dans l'être de l'Église, est marqué par sa mission *inter tempora*. La continuité de la charité livre son secret si l'on découvre en elle le but qu'elle poursuit et les moyens qu'elle prend pour l'atteindre. Le but poursuivi par la charité est de tendre à l'union et à l'unité. Elle procure l'union intime de la personne humaine avec Dieu et l'unité du genre humain dans le Christ. En ce sens, la mort de la personne humaine marque en même temps la continuité et la discontinuité. Elle marque la continuité parce que *pour ceux qui croient en toi, Seigneur, la vie humaine n'est pas détruite, elle est transformée et lorsque prend fin leur existence terrestre, ils ont déjà leur demeure dans le ciel*. Et telle est bien la discontinuité radicale, pascalle au fond. Ainsi l'expression dogmatique de la continuité est à chercher dans la *communio des saints*<sup>10</sup>. Sous cet angle, le n° 8 de *Lumen Gentium*, et le chapitre VII de cette constitution, sont d'une actualité brûlante.

On en vit une mise en œuvre liturgique lors de la veillée de Longchamp aux JMJ 97, quand l'immense litanie des saints précéda le baptême de dix jeunes, témoins de l'universalité du genre humain, par un pape âgé et fatigué, assumant dans la sérénité la manifestation

10. On n'oubliera pas ici de relire les pages de *Corpus mysticum*, où H. de Lubac expose l'histoire de cette expression et en montre la polysémie merveilleusement analogique.

## *Le service de l'unité et le ministère de Pierre*

publique de son épuisement, signe annonciateur de la discontinuité radicale de l'existence. Disparaissant dans l'acte de transmission sacramentelle de la charité du Christ, le pape rendait visible la continuité de l'amour dans l'effacement du serviteur. Car la papauté, par sa durée, indique, non directement par elle-même, mais comme en écho, que la vie humaine est située dans l'éternité par la promesse de son achèvement.

### *Promesse d'achèvement*

Chaque pape, du fait de la dimension éphémère de sa mission personnelle, manifeste au cœur de la continuité de la papauté, le lien mystérieux de l'histoire à l'éternité.

Continuité et discontinuité s'entremêlent ainsi au rythme des existences personnelles. Quelle perte pour l'humanité si l'on organisait les choses de manière à laisser croire que la continuité de la charité peut anesthésier la discontinuité radicale de toute existence individuelle, de génération en génération. Un pape perpétuellement jeune... Mais la continuité de la charité aura le dernier mot. Elle nécessite et porte avec elle la continuité de la vérité. Y compris la vérité de la discontinuité, dont la souffrance et la mort sont l'expression la plus radicale. Le Magistère, dans la dimension personnelle collégiale assumée par le pape, porte cette continuité. On pourrait l'appeler continuité d'une présence, celle du Christ, par le don de son Esprit.

### *Foi chrétienne et unité catholique*

Ces quelques réflexions nous autorisent semble-t-il à revenir maintenant à la distinction établie par notre texte entre foi chrétienne et unité catholique. La foi chrétienne tend à l'unité catholique. Le type de relation instauré par le Seigneur avec chaque personne humaine manifeste que Jésus propose à chacun la totalité de son amitié. La totalité est donc bien présente dans le fragment. De même, l'unité catholique n'existe pas en tant que paradigme abstrait, mais dans des communautés particulières. La foi chrétienne porte en elle une manière renouvelée de penser le tout et la partie, l'un et le multiple.

En quoi l'histoire de la papauté est-elle un roc inébranlable de la foi chrétienne qui tend à l'unité catholique? On pourrait dire aussi qu'elle est un obstacle à l'authenticité de cette foi. Les déchirures

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Étienne Michelin**

entre chrétiens se font l'écho de cet argument. Cependant l'histoire montre qu'aucune confession chrétienne ne peut se dispenser de prendre position par rapport à l'unité, et que toutes la recherchent comme un bien, un don à recevoir et à rendre visible. La papauté veut assumer cette mission.

La récente rencontre entre Jean-Paul II et le patriarche Teoctist à Bucarest est sur ce point lourde de signification.

*Dieu sait si notre Europe, que nous espérons libérée de luttes fratricides, a besoin d'amour fraternel. Où sont nos Églises quand le dialogue se tait et que les armes font entendre leur langage de mort? (...) Qu'est-ce qui peut inciter les hommes d'aujourd'hui à croire en Dieu si nous continuons à déchirer la tunique sans couture du Christ? Qui nous pardonnera ce manque de témoignage?*

Et le pape de conclure :

*J'ai cherché l'unité de toutes mes forces et je continuerai à me dépenser jusqu'à la fin pour qu'elle soit parmi les préoccupations prioritaires des Églises et de ceux qui les gouvernent*<sup>11</sup>.

On comprend qu'il donne ces consignes au clergé de Rome, et en fin de compte à nous :

*Notre préoccupation plus grande encore sera de former d'authentiques consciences chrétiennes, afin que chacun, laïc ou prêtre, introduise la notion d'unité dans sa vie et apporte dans chaque milieu et situation un témoignage évangélique crédible et joyeux*<sup>12</sup>.

Étienne Michelin, né en 1954, prêtre en 1987, docteur en théologie, enseigne au Studium de notre-Dame de Vie. Il a publié « *Vatican II et le surnaturel, enquête préliminaire 1959-1962* » (Éd. du Carmel, 1992). Il participe aux programmes du réseau RCF (Radios chrétiennes en France).

11. Phrases de Jean-Paul II citées par Henri Tincq dans *le Monde* du 11 mai 1999, p. 5.

12. Aux membres du clergé du diocèse de Rome, ORLF n° 8 (1999), p. 5.



*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Roland MINNERATH

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

L'HISTOIRE de la primauté romaine et de la papauté a retenu l'attention de plusieurs chercheurs ces dernières années. À côté d'essais sans prétention, à la limite de la désinformation et du pamphlet, d'autres travaux se sont signalés par leur qualité scientifique<sup>1</sup>. Un Symposium tenu à Rome en 1992 a fait le point sur la primauté au premier millénaire<sup>2</sup>. Un autre s'est tenu au Vatican, en décembre 1996. L'enjeu œcuménique du sujet est évident, y compris pour l'ecclésiologie catholique, où il n'est pas rare de voir le dogme de la primauté passé sous silence, ou soumis à des interprétations restrictives, voire archaïsantes.

Le présent papier voudrait rappeler que, dans la compréhension catholique, la primauté est une doctrine de foi dont les racines plongent dans la révélation néotestamentaire et dont le développement homogène est attesté au long des siècles. Une histoire presque bimillénaire montre que doctrine et exercice de la primauté sont à distinguer. La doctrine n'énonce pas un mode d'exercice de la primauté. Elle vise à rendre explicite le contenu de la foi en la disposition

1. K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*. Traduit de l'allemand par J. Hoffmann, Éd. du Cerf, Paris, 1992; Y.-M. Hilaire (dir.), *Histoire de la papauté*, Tallandier, Paris, 1996.

2. M. Maccarrone (dir.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*, Pontificio Comitato di Scienze storiche (Atti e Documenti 4), Vatican, 1991.

## THÈME \_\_\_\_\_ Roland Minnerath

divine qui a mis au service de l'unité de l'Église le ministère de Pierre et de ses successeurs.

On soulignera la convenance de « papauté » (*papatus*) à partir du deuxième millénaire seulement (le mot apparaît vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle) lorsque la primauté revêt un caractère explicitement juridictionnel. Quant au terme « primauté » (*primatus*), il est employé depuis Cyprien, vers 250. La doctrine qui est élaborée à partir du V<sup>e</sup> siècle à Rome est une doctrine de la « primauté » qui ne préjuge pas d'une forme unique ou définitive de gouvernement pontifical.

Harnack avait relevé que la papauté est l'exemple typique d'une idée qui a réussi. Avec le regard de la foi, on dira plutôt que la primauté est l'histoire d'une Parole reçue par l'Église. On suggérera ici les principales étapes de cette histoire doctrinale.

### A. « Tu es Pierre ».

1. Le Nouveau Testament a recueilli et transmis la foi de l'Église apostolique qui témoigne de la place de Pierre dans le groupe des douze Apôtres avant Pâques et du rôle de Pierre à la tête de l'Église de Jérusalem, puis dans la mission et la construction de l'Église apostolique<sup>3</sup>. Cette foi est normative. Elle affirme que Jésus-Christ a institué en Pierre un ministère de service de l'Église entière, destiné à se perpétuer dans toute son histoire.

2. Jésus a voulu son Église une et l'a dotée d'un service spécifique, confié à Pierre. De ce disciple, il fait la pierre ministérielle sur laquelle il construit son Église (*Matthieu* 16,18), signe de la pierre angulaire qu'est le Christ lui-même (*Matthieu* 21,42; *Actes* 4,11; *Éphésiens*, 2,20; *1 Pierre* 2,6-7). Il en fait aussi le pasteur de tout son troupeau, afin qu'il rende visible le Pasteur Jésus-Christ (*Jean* 21,15-17; cf. *Jean* 10,1-21). Ce pastorat consiste à confirmer ses frères apôtres et tous les disciples (*Luc* 22,32).

3. Pierre a effectivement exercé une autorité décisive dans l'Église apostolique en prenant l'initiative d'admettre les païens au baptême (*Actes* 10-11,18), en exerçant des « signes et des prodiges »

3. À ce sujet, voir mon *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie historique 101), Beauchesne, Paris, 1995, 610 p.

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

(*Actes* 2,43:5,12); en enseignant au nom de tous (*Actes* 2,42); en veillant à la discipline commune (*Actes* 5,1-11); en réconciliant les pécheurs (*Actes* 10,43); en prenant soin de faire converger dans l'unité les courants judéo-chrétien, paulinien et johannique issus de la mission primitive (cf. tout *1 Pierre*; *Jean* 21; *2 Pierre* 3,15).

4. Le ministère pétrinien est lié à celui des Douze. En effet, les Douze sont envoyés en mission par Jésus (*Marc* 3,14; *Matthieu* 12,5; *Luc* 10,1-3; *Matthieu* 28,15). Ils reçoivent ensemble le pouvoir de « lier et de délier » (*Matthieu* 18,18), c'est-à-dire de pardonner les péchés (*Jean* 20,23), celui de réitérer sacramentellement l'eucharistie (cf. *Luc* 22,19; *1 Corinthiens* 11,24-25) et le pouvoir d'enseigner (*Matthieu* 28,19). Mais Pierre seul est le fondement de la construction ecclésiale (*Matthieu* 16,18); seul il a les clefs du Royaume des cieux; seul il reçoit un mandat pastoral global de gouvernement de toute l'Église (*Jean* 21).

5. La fonction spécifique de Pierre est liée à la structure même du ministère apostolique, qui émerge de la relation de réciprocité entre le groupe des Douze, dont Pierre fait partie, et Pierre qui en est « le premier ». Cette relation permet au groupe d'exister comme tel et d'agir avec unité au service de l'ensemble des disciples. Cette structure est destinée à se perpétuer avec l'Église elle-même. *Jean* 21,22 montre que le service d'unité de Pierre continue après sa mort. Aussi longtemps que Pierre « suivra » le Seigneur, le disciple bien-aimé et son charisme demeureront dans l'Église confiée à Pierre, qui ramène le filet sans qu'il « se déchire » (cf. *Jean* 21,11, verbe *schizô*).

### B. Rome, *cathedra Petri*.

1. L'Église de Rome est devenue définitivement le centre de l'Église apostolique après la venue et le martyre de Pierre, suivi de Paul, dans la capitale de l'Empire. Dès la fin de l'ère apostolique, l'Église romaine exerce un ministère de direction dans une autre Église apostolique, Corinthe. Ignace (*Aux Romains* 9,1) dit que l'Église de Rome exerce l'« épiscopat (*épiskopè*) sur l'Église d'Antioche momentanément privée d'évêque. L'Église romaine sera perçue par les générations ultérieures comme l'Église apostolique par excellence, qui « préside à la charité », c'est-à-dire à tout le nom chrétien (*Aux Romains*, proem.). « Ad hanc ecclesiam..., dira

## THÈME Roland Minnerath

Irénée, vers cette Église, en qui les fidèles de partout ont toujours maintenu la tradition qui vient des Apôtres, toute l'Église (omnem Ecclesiam) doit converger » (*Adversus haereses* III 3,22).

2. La tradition apostolique précède et englobe l'idée de succession apostolique. La succession (*diadochè*) désigne les lieux où se perpétue la tradition (*paradosis*) apostolique. À Rome, les listes de succession des évêques, connues depuis Hégésippe, vers 160, remontent à Pierre. Si le martyr de Paul a confirmé le caractère apostolique de l'Église romaine, Pierre seul sera désigné comme ayant le premier occupé le siège (*cathedra*) sur lequel se succéderont les évêques de Rome à partir de Lin.

3. La première manifestation d'une théologie pétrinienne, après le Nouveau Testament, se trouve dans la pensée de théologiens africains, Tertullien et Cyprien. La figure de Pierre est exaltée comme celle de l'origine (*origo*) de l'épiscopat et de l'Église entière. Cette théologie tire des paroles du Christ à Pierre (*Matthieu* 16,18) la source de tout ministère dans l'Église et la structure de l'Église elle-même. Cyprien lance le terme de *primatus* et de *cathedra* pétrinienne en qui l'unité de l'Église est contenue comme en son origine. Les deux Africains n'en tirent pas de conséquence quant au pouvoir du successeur de Pierre, mais ils voient en l'évêque de l'« Église des origines, [de l'Église] racine et matrice » (*Ecclesia principalis, radix et matrix*, dans : *Epistulae* 48,3,1) le signe, efficace en lui-même, de l'unité de tout l'épiscopat, dont chaque évêque détient une part en indivision avec les autres (*De unitate*, 5). Pour Cyprien, théologien de la primauté pétrinienne et de l'unité de l'épiscopat, la *cathedra Petri* est le prototype de toute chaire épiscopale. Origène suggère aussi une théologie pétrinienne, « pierre très solide sur laquelle le Christ a fondé son Église » (*In Exodum* 5,4) seul à avoir reçu le pouvoir suprême des clefs (*In Matthaëum* 12,10-12). L'idée que le ministère épiscopal dérive de la figure emblématique de Pierre, s'imposera en particulier à la théologie latine. Le pape Léon le Grand (440-461) dira, par exemple, que le Christ « n'a jamais donné que par [Pierre] ce qu'il n'a pas refusé aux autres » (*Sermones* 4,2).

4. Déjà le pape Victor (189-199) avait manifesté le sens de sa responsabilité universelle dans l'affaire de la date de la Pâque (cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V 23-24). Les premiers indices d'un recours des évêques de Rome à *Matthieu* 16,18 semblent se trouver chez Calliste (217-222). Tertullien lui reproche – si c'est

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

bien de lui qu'il s'agit – de faire dériver jusqu'à lui le pouvoir des clefs que Pierre aurait reçu à titre personnel (*De pudicitia* 21,9). Au milieu du III<sup>e</sup> siècle, dans sa controverse avec les Églises d'Afrique et d'Asie, le pape Étienne se réclamera aussi de *Matthieu* 16 et du *primatus* que Cyprien avait reconnu à Pierre dans son *De Unitate*. Les Africains et les Cappadociens rejeteront ce qui ressemblerait à un « évêque des évêques » (*Actes du concile de Carthage* de 256, proœm). Cependant le milieu du III<sup>e</sup> siècle voit affluer les premiers appels à Rome, tant de l'Occident (Espagne) que de l'Orient (correspondance avec l'évêque d'Alexandrie Denys à propos de théologie trinitaire). Il paraît admis qu'en matière de doctrine, le pape de Rome doit toujours être consulté. Son avis fait autorité dans tout le monde chrétien. La communion avec lui est signe de communion avec toute l'Église.

### C. Face à la Rome de Pierre, la « nouvelle Rome » de Constantin.

1. La fondation de Constantinople, en 324, comme « nouvelle Rome », sans antécédents apostoliques, dont le siège épiscopal sera bientôt placé canoniquement au-dessus de ceux d'Alexandrie et d'Antioche, crée un nouveau pôle d'attraction dans les affaires ecclésiales. Rome est indirectement disqualifiée comme siège apostolique puisque, pour justifier le second rang de Constantinople « avec les mêmes prérogatives que l'ancienne Rome », on expliquera que la première Rome devait son rang à sa qualité de capitale (Constantinople 1, canon 3; Chalcédoine, canon 28). L'empereur chrétien (« icône du Christ », « évêque chargé des questions externes/ *episkopos tôn ektos* », « évêque commun/*koinos episkopos* ») va s'imposer, sur le plan administratif mais aussi souvent sur le plan dogmatique, comme la seule instance capable de promouvoir les initiatives en vue de l'unité de l'Église. En Orient, on n'aura recours à la *cathedra Petri* que lorsque les mécanismes de l'Église impériale seront bloqués.

2. L'Église constantinienne, qui a remplacé le principe pétrinien par le principe impérial, perd largement son autonomie dans l'osmose qui l'unit au pouvoir. Lorsqu'elle dérive globalement dans l'arianisme entre 335 et 380, Athanase d'Alexandrie se tourne vers Rome

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Roland Minnerath**

comme vers le principe pétrinien qui résiste pour sauver l'orthodoxie nicéenne. Le pape Jules rappelle alors, contre la pratique des synodes impériaux manipulés, que l'usage était qu'on écrive à l'évêque de Rome lorsque des questions de foi étaient en jeu (*cf. Athanase, Apologie contre les Ariens*, 35). On se souviendra aussi de Pierre au concile occidental de Sardique (343), où le pape est reconnu comme instance de cassation des sentences concernant les évêques. Lorsque Théodose finira par imposer la foi nicéenne, il le fera au nom de « la religion que l'Apôtre Pierre a lui-même transmise aux Romains » (*Édit de Thessalonique* en 380).

3. La conscience que manifestent les premiers conciles œcuméniques de définir la foi de toute l'Église ne ménage pas de place particulière à l'évêque de Rome. Son rôle dogmatique varie selon les fluctuations de la politique impériale : aucun rôle à Nicée I (325), à Constantinople I (381), Éphèse II (non œcuménique, de 449), ni à Constantinople II (553). En revanche, lorsque l'empereur a besoin du pape pour sortir d'une crise, il n'hésite pas à saluer son autorité universelle, rhétorique qui ne dépasse guère la « primauté d'honneur » que nul ne lui dénie. Ainsi, au concile de Chalcédoine (451), Léon peut finalement faire adopter son *tomos* ; à Constantinople III (681), la lettre du pape Agathon est acclamée ; à Nicée II (787), la lettre d'Hadrien I<sup>er</sup> aux empereurs est accueillie par le concile. À ce dernier concile commun, un consensus semble s'être dégagé, selon lequel, pour être œcuménique un concile devait bénéficier de « coopération » active du pape, tandis que les patriarches orientaux devaient au moins « donner leur accord » (*cf. Mansi III*, 208).

Autre était la doctrine à Rome depuis Léon I<sup>er</sup>. Ses légats à Chalcédoine avaient déjà reproché à Dioscore d'avoir « osé tenir un synode [celui d'Éphèse de 449] sans l'autorité du Siège apostolique, ce qui ne s'est jamais fait » (*Mansi VI*, 582) !

**D. La doctrine de la primauté à Rome au v<sup>e</sup> siècle.**

1. À Rome, en effet, au cours du v<sup>e</sup> siècle, la doctrine de la primauté parvient à une grande maturité théorique. Le ministère spécifique des évêques de Rome est compris comme prenant sa source dans celui de Pierre dont ils se proclament les héritiers. Au concile d'Éphèse (431), les légats de Célestin avaient déjà proclamé que

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

« jusqu'à ce jour et depuis toujours Pierre vit dans ses successeurs et exerce le discernement » (Mansi IV, 1295).

Le grand théologien de la primauté au premier millénaire est Léon le Grand<sup>4</sup>. Sa conception s'enracine dans la vision de Pierre inséparablement associé au Christ, tête du Corps de l'Église. Le siège de Pierre a autorité sur toute l'Église. Le successeur de Pierre est la tête des autres pasteurs, le fondement visible qui demeurera aussi longtemps que l'Église elle-même. Bien que tous les Apôtres aient été choisis par le Seigneur, à un seul il a été donné de l'emporter (*praeemineret*) sur les autres ». Sur le modèle pétrinien, poursuit-il, se fonde la prééminence (*prima sententia*) du métropolitain dans les provinces, et celle des évêques « des grandes cités », « à travers lesquels le souci de l'Église universelle conflue vers l'unique siège de Pierre pour que rien d'où que ce soit ne soit caché à celui qui est sa tête » (*Epistulae* 14).

2. Pierre continue d'exercer son pouvoir (*potestas*) et son autorité (*auctoritas*) dans ses successeurs. Léon est l'auteur de la formule qui fera fortune au Moyen Âge : son vicaire pour l'Illyrie, l'archevêque de Thessalonique, est « appelé à partager sa sollicitude, non la plénitude de son pouvoir (*in partem vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis*) » (*Epistulae* 14). Pierre gouverne les pasteurs et fait leur unité, lui-même étant gouverné par le Christ (*Sermones* 95,2). Les prérogatives que Cyprien avait concentrées dans la figure emblématique du premier des apôtres, sont transférées à son successeur. Non seulement l'*ordo* des évêques procède ontologiquement des paroles de Jésus à Pierre, mais l'épiscopat est maintenu dans l'unité par le *principatus*, le pouvoir suprême de juridiction du successeur de Pierre. Ce terme, emprunté au droit public impérial, va désormais servir de terme technique pour qualifier le pouvoir primatial. Dans la théologie romaine de la primauté, les droits canoniquement reconnus aux sièges « patriarcaux » ne sont pas niés, mais leur primauté territoriale n'est pas de la même nature que la primauté de l'évêque de Rome, qui est celle de Pierre sur toute l'Église.

4. Les grands textes de Léon I<sup>er</sup> sur la primauté sont le Sermon 70 pour la fête de saint Pierre et les Sermons 92 à 96 pour l'anniversaire de son ordination, dans : Léon le Grand, *Sermons*, tome IV (par Dom René Dolle), « Sources chrétiennes » 200, Éd. du Cerf, Paris, 1973).

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Roland Minnerath**

**E. L'éloignement progressif entre Constantinople et Rome.**

1. Rome, entre 476 et 493, puis entre 493 et 536 échappe à l'autorité de Byzance. Cette situation renforce le césaropapisme de l'empereur qui publie l'*Henotikon* pro-monophysite en 482 et provoque un schisme entre Rome et Constantinople. Le pape Félix III réagit : c'est l'évêque de Rome qui a accueilli la promesse de Jésus à Pierre, pas l'empereur ! Même remarque de Gélase à Anastase. Sa fameuse lettre à l'empereur Anastase en 494 fonde la distinction entre l'« autorité des évêques/*auctoritas sacerdotum* » et le « pouvoir/*potestas* » impérial (cf. *Denziger* 347). Le Siècle apostolique provoque la réconciliation avec la formule du pape Hormisdas (514-523) qui rappelle aux Orientaux que Rome a toujours conservé la saine doctrine et prouvé par les faits sa fidélité à la promesse de Matthieu 16,18.

Redevenue byzantine entre 536 et 754, Rome est à nouveau considérée, sous Justinien, comme à la tête d'un patriarcat sur les marges occidentales de l'Empire. Justinien donnera force de loi à la théorie imaginée par l'Orient d'un gouvernement « pentarchique » de l'Église, les papes n'ayant jamais accepté de se considérer comme patriarches d'Occident ni d'ailleurs, ni surtout d'être neutralisés comme « premier parmi les égaux/*primus inter pares* »<sup>5</sup>.

Les papes Vigile et Martin seront arrêtés et déportés pour avoir déplu au pouvoir impérial. À nouveau l'idée de primauté pétrienne est refoulée. Le V<sup>e</sup> concile œcuménique (553) est un concile exclusivement oriental et impérial. Condamné pour son monothéisme au VI<sup>e</sup> concile (681), le malheureux Honorius, dira son successeur Léon II, « n'a pas purifié cette Église apostolique en enseignant la tradition apostolique (*Denziger* 563). L'erreur subjective d'un pape n'atteint pas le Siècle apostolique qu'il a reçu en gérance. Pierre transcende pour ainsi dire la personne de ses successeurs.

5. Adriano Garuti, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale, Edizioni francescane* (Collectio Antoniana 2), Bologna 1990, a montré que les papes n'ont pas adopté le titre de patriarche et n'ont jamais parlé d'un patriarcat d'Occident. Ce titre papal figure dans l'*Annuario pontificio* depuis 1863 seulement.



## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

2. En Occident, Charlemagne, surtout après la restauration de l'empire d'Occident, est nourri de conceptions byzantines quant à son rôle à la tête de la *christianitas*. Les évêques au concile de Francfort de 794 l'acclament comme « roi et prêtre/*rex et sacerdos* ». Mais les Francs développent une nouvelle fascination pour la figure de Pierre « portier du royaume des cieux/*claviger regni cælorum* », garant de la vraie foi et du vrai culte. Les carolingiens étendront à tout l'Empire la liturgie et la discipline canonique romaine. L'idée de primauté se concentre ainsi à nouveau dans la figure de l'Apôtre, et laisse dans l'ombre ses successeurs romains.

3. La primauté effective du siège romain se manifeste aux VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles grâce à son activité missionnaire. Après les missions aux Angles, avec Augustin de Canterbury, celle aux Germains avec Boniface, voici le siège romain partageant avec Byzance la mission aux Slaves. Avec ses indications au roi bulgare sur la manière d'évangéliser les païens, ses interventions contre le laxisme de puissants métropolitains, Nicolas I<sup>er</sup> réaffirme la doctrine de la primauté universelle qu'il entend exercer sur toute l'Église. L'usage se répand de considérer le *pallium* (ornement liturgique) conféré aux métropolitains comme signe de leur juridiction supra-diocésaine reçue du pape. Les *Fausses décrétales* vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, renforcent le pouvoir papal au détriment des métropolitains jugés trop puissants. Elles exigent que toutes les causes majeures soient jugées exclusivement par le pape, et que les décrets des synodes provinciaux reçoivent la confirmation romaine. Ces développements canoniques cherchent, en fait, à mettre la pratique en harmonie avec la doctrine primatiale depuis longtemps en vigueur.

4. Les relations entre Rome et Constantinople à l'époque de Photius sont révélatrices de deux états d'esprit. Un écrit attribué à Photius critiquait « ceux qui font de Rome le premier siège ». Nicolas I<sup>er</sup> se plaignait qu'à Byzance on soutienne que la « primauté du siège romain » ait été transférée à l'Église de Constantinople. Cependant le concile antiphocien de 869-870 attestera la reconnaissance de l'autorité papale. Interdiction y est faite, dans les conciles œcuméniques, de « prononcer une sentence contre les souverains pontifes de l'ancienne Rome », appelée « siège de Pierre, le premier des Apôtres » (*canon 21*). Nicolas est lui-même désigné comme « un autre Pierre ».

Mais dix ans plus tard, à Byzance, la situation s'est retournée, pour un temps, en faveur de Photius. Voici que l'*Eisagôgè* de l'empereur

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Roland Minnerath**

Léon VI, sorte de constitution de l'Empire, dont les trois premiers titres sont de la plume de Photius, situe l'empereur et le patriarche au sommet de la hiérarchie. Le patriarche de Constantinople, qui se désigne maintenant comme « icône vivante du Christ », est appelé à juger les litiges entre les autres patriarches orientaux. Rome n'était même plus mentionnée.

**F. La papauté grégorienne.**

1. Après les humiliations du « siècle de fer » (x<sup>e</sup> siècle), le siège romain devient l'âme de la réforme de l'Église en Occident. Le schisme de 1054 avec Constantinople tombe comme un fruit mûr entre deux mondes qui ne communiquent plus. La doctrine de la primauté stimule les papes dans leur confrontation avec la société féodale pour la reconquête de la « liberté de l'Église » dans les élections ecclésiastiques. La réforme a aussi pour objectif l'assainissement des mœurs. Comme les hiérarchies locales n'y montrent guère d'empressement, ce sont les papes qui en prennent l'initiative. Rome développe alors des organes nouveaux de contrôle et de gouvernement, en particulier les légats envoyés présider des synodes provinciaux ou pléniers. Les *dictatus papae* de Grégoire VII – qui ne sont pas des documents officiels du Magistère – révèlent une mentalité pour qui l'autorité du pape sur les évêques, les conciles, les souverains, est virtuellement illimitée.

2. Sont alors jetées les bases d'une ecclésiologie plus juridique que sacramentelle, l'attention portant sur l'origine et la dévolution des pouvoirs dans l'Église. Après les *Fausses Décrétales*, l'entreprise de Gratien et toute la constitution systématique d'un « *Corpus du droit canonique* » consolident la vision unitaire du monde chrétien, sous la conduite du pape. On peut dès lors parler de *papatus* comme système de gouvernement de l'Église latine. Même un saint Bernard contribuera à forger des expressions techniques que le droit retiendra. « Certains, écrit-il à l'intention du pape Eugène III, sont appelés à partager ta sollicitude, toi, par contre, tu es appelé à la plénitude du pouvoir / *alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis* (*De consideratione* II 16; cf. « plenitudo » : *Epistulae* 131). La *plenitudo potestatis* du pape, dit-il encore, s'exerce sur tous les évêques, qui certes, sont des pasteurs devant leurs

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

peuples, mais qui devant le pontife, sont comptés au nombre des brebis (*De consideratione* II 15-16). Les ordres mendiants au XIII<sup>e</sup> siècle fourniront à la papauté une aide inespérée dans le développement d'un gouvernement de plus en plus centralisé de la chrétienté.

3. On connaît les thèses sur les prérogatives de la papauté développées d'Innocent III à Boniface VIII, alors que se déployait le grand conflit entre « le sacerdoce et l'empire/*sacerdotium et regnum* » pour la conduite de la société chrétienne. Ces thèses subordonnent à la suprématie pontificale aussi bien les pouvoirs temporels que les pouvoirs des évêques. La formule de Léon I<sup>er</sup> reçoit maintenant un contenu juridictionnel réel. Innocent joue aussi sur l'étymologie *Kèphas-képhalè* (Céphas/Pierre-tête). Pierre est la tête de l'Église. Dans la tête réside la plénitude des sens, tandis que les membres n'ont que des fonctions circonscrites. Le pape est appelé à diriger toute l'Église ; toutes les brebis lui sont confiées. Alors que chaque pasteur n'a de responsabilité qu'envers son Église locale, le successeur de Pierre a la sollicitude de toutes les Églises. Bref, la primauté n'est limitée que par la loi de Dieu. Le grand concile de Latran IV (1215, *canon* 5) définit que « l'Église romaine détient "la primauté du pouvoir ordinaire/*ordinariae potestatis principatum*" sur toutes les autres Églises en tant que mère et maîtresse de tous les chrétiens ». À ce titre les patriarches (latins !) reçoivent du pape le *pallium* et lui promettent fidélité et obéissance.

4. On ne peut passer sous silence que la fameuse Bulle *Unam sanctam* (1302) de Boniface VIII excommuniant Philippe le Bel est entrée dans le *Corpus iuris canonici*, et que la sentence dogmatique selon laquelle « toute créature pour être sauvée doit être soumise au pontife romain », empruntée à saint Thomas (*Contre les erreurs des Grecs*, 27), sera reprise par le concile Latran V, le 19 décembre 1516.

### G. La crise conciliariste.

1. Les deux derniers siècles du Moyen Âge sont des temps de crise où la balance entre *sacerdotium* et *regnum* penche en faveur de ce dernier, témoin la reddition de la papauté à Philippe le Bel dans l'affaire des Templiers et au concile de Vienne (1311-1312), puis les déchirures de la chrétienté en deux, puis trois obédiences lors du grand schisme (1378-1417).

## THÈME \_\_\_\_\_ Roland Minnerath

Dans ce contexte de dérégulation pour la papauté, les thèses conciliaristes offrent la première alternative jamais formulée à la primauté de juridiction du pape. S'appuyant sur les conceptions corporatistes du Moyen Âge, des théologiens comme Pierre d'Ailly et Jean Gerson considèrent que le corps entier de l'Église étant dépositaire de la foi, le pape n'exerce à sa tête qu'un ministère délégué. Or le concile général étant la représentation de toute l'Église, c'est à lui qu'appartiendrait la plénitude du pouvoir dans l'Église.

2. Le concile de Constance, avec le décret *Haec sancta* (30 mars 1415) déclarera que « tout homme, quel que soit son état ou sa dignité fût-elle papale, est tenu à lui obéir ». Le pape serait l'organe exécutif du concile, qui devait se réunir régulièrement « de dix ans an dix ans à perpétuité » (décret *Frequens* du 9 octobre 1417). Les thèses conciliaristes seront encore durcies par le concile autoprolongé de Bâle avec le décret *Sacrosancta* (1439). Cette assemblée, quoique dissoute, déclare vérité de foi que le concile est supérieur au pape, alors même que le grand schisme avait été résorbé et qu'Eugène IV avait été légitimement élu. À Florence Eugène ferme la parenthèse conciliariste : « Les conciles ont toujours reçu l'autorité plénière du Siège apostolique et sans lui ils n'ont eu aucune force et aucune valeur » (Bulle *Etsi dubitemus* du 20 avril 1441).

### H. L'union manquée avec les Grecs.

1. L'évolution des mentalités d'une élite théologique en Orient a permis les rapprochements inespérés des conciles de Lyon II (1274), puis de Florence (1439), un siècle et demi plus tard. Sous la pression de l'envahisseur turc, l'Église byzantine se tournait vers le siège de Pierre. La profession de foi demandée par Clément IV à l'empereur Michel Paléologue en 1267 reposait sur la formule de Léon le Grand et d'Innocent III, à savoir que l'Église romaine possède « autorité suprême et plénière/*summum plenumque principatum* » sur toute l'Église, ainsi que la « *plenitudo potestatis*, qu'elle a reçue en la personne du bienheureux Pierre, chef ou tête des Apôtres, dont le pontife romain est le successeur ». Ce pouvoir plénier est tel qu'il « appelle les autres Églises à partager sa sollicitude/*ad partem sollicitudinis* » (Denziger 861). Sur cette base, l'union fut décrétée lors de la 4<sup>e</sup> session de Lyon II, le 6 juillet 1274. Quelques années aupa-

## La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

ravant (1263), dans son *Contre les erreurs des Grecs* (chap. 21 à 27), saint Thomas d'Aquin avait énuméré parmi les « erreurs des Grecs » celle qui consiste à nier au pape, vicaire du Christ, la *plenitudo potestatis* sur toute l'Église, car elle revient à nier au Christ le moyen de gouverner son Église et de la maintenir dans l'unité. Dans la *Somme contre les gentils* (IV 76), saint Thomas répète qu'« il est impossible de douter que le Christ n'ait voulu pour toute l'Église un chef unique... pour la gouverner à sa place... et la sauvegarder dans l'unité ».

2. La bulle d'union *Laetentur cæli* de Florence (6 juillet 1439) atteint une grande plénitude théologique. Le Christ est acclamé comme la « pierre angulaire, qui des deux n'a fait qu'un » (cf. *Éphésiens* 2,20; 2,14). L'Église catholique mère se réjouit que ses fils divisés soient revenus à l'unité. Après avoir affirmé leur foi commune en la procession du Saint-Esprit, accepté les coutumes respectives du pain eucharistique azyme ou fermenté, proclamé la même foi au sujet des peines purgatoires et de la vision béatifique de l'âme après la mort, le concile adopte une définition de la primauté qui condense les éléments mis en lumière depuis Léon le Grand, à savoir :

– « le pontife romain détient la primauté (*primatum*) dans tout l'univers » ;

– il est le « successeur de Pierre, prince des Apôtres, le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Église entière, le père et le docteur de tous les chrétiens » ;

– « à lui a été transmis dans le bienheureux Pierre le pouvoir plénier (*plenam potestatem*) de paître, de diriger et de gouverner (*pascendi, regendi et gubernandi*) l'Église universelle ».

L'ajout exigé par les Grecs (« ainsi qu'il est dit du reste dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons ») avait pour but de soumettre la définition à une interprétation restrictive. Eugène IV avait proposé que l'on parle des prérogatives du pape « telles que celles-ci sont contenues dans les Saintes Écritures et les écrits des saints ». Les Latins comprenaient l'ajout comme une référence aux définitions des conciles (occidentaux !) du passé.

## THÈME \_\_\_\_\_ Roland Minnerath

### I. De la contestation à la définition du dogme de la primauté.

1. La deuxième moitié du millénaire est marquée par les déchirements et les controverses internes à l'Église latine. Luther, en champion de la « nation allemande » (1520), se détourne de Rome, en citant papauté et conciles devant l'autorité de l'Écriture. Le concile de Trente recentre l'ecclésiologie sur la fonction primatiale. Au temps de la réforme catholique, des théologiens comme Bellarmin, Cajetan, Torquemada, Suarez imposent une vision sociétaire de l'Église dans laquelle tout pouvoir dérive de la tête. Cependant Trente n'avait pas tranché la question, débattue depuis les décrétalistes, de l'origine du pouvoir de juridiction des évêques : leur est-il donné immédiatement par le Christ ou dérive-t-il de la plénitude du pouvoir du pape ?

2. Les siècles d'absolutisme ont mis la primauté effective du pontife romain à rude épreuve. Les monarques catholiques tendaient à imiter leurs collègues anglicans et luthériens devenus chefs de leurs Églises territoriales. Les rois d'Espagne et du Portugal avaient arraché les privilèges du *padronado* qui leur permettaient de se considérer comme des vicaires du pape en Amérique latine et aux Indes. Le gallicanisme épiscopal en France, avec la *Déclaration des Quatre articles* (1682) remettait en vigueur les principes adoptés par la 4<sup>e</sup> et la 5<sup>e</sup> session du concile de Constance, à savoir la subordination du pape au concile et aux canons reçus dans le royaume de France.

3. Le gallicanisme et le fébronianisme<sup>6</sup> remettaient en vigueur des thèses épiscopalistes selon lesquelles le pape n'aurait qu'un droit subsidiaire d'inspection ponctuelle, non de juridiction universelle. Le pape aurait un pouvoir ministériel, de délégué ou d'exécuteur des décisions de l'Église entière. Pie VI, par la constitution *Auctorem fidei* (1794) condamne les thèses du synode de Pistoie, de Tamburini, en particulier, écartant une fois de plus la doctrine selon laquelle le pape dérive son pouvoir de l'Église et non du Christ.

6. Febronius était le pseudonyme de Johann Nikolaus Hontheim (1701-1790), évêque auxiliaire de Trèves, qui avait plaidé en faveur d'un retour à la grande autonomie de juridiction dont avaient bénéficié, selon lui, les évêques au cours des huit premiers siècles.

### La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole

4. Les révolutions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et celles de 1848 ont fait naître un monde nouveau dont l'Église est largement absente. Bien plus, l'Église et la papauté sont associées par beaucoup à l'ordre ancien, réputé ennemi de la liberté. De fait, la papauté semble vouée à l'effacement à la mort de Pie VI (1799). L'ère des restaurations va cependant lui faire bénéficier d'un immense courant de sympathie dans l'opinion catholique qui devient largement ultramontaine. La papauté, chez un Joseph de Maistre, doit fournir à la société, au moins autant qu'à l'Église, des certitudes et des repères.

5. En «proposant... la doctrine qu'il faut croire et tenir» sur la primauté, Vatican I (1870) n'a fait que développer les définitions de Latran IV, de la profession de foi de Michel Paléologue et de Florence, en prenant exactement le contre-pied des erreurs des derniers siècles.

– La primauté consiste en un pouvoir *plénier, suprême, ordinaire et immédiat*, de nature *épiscopale*. La doctrine de Léon I<sup>er</sup> et d'Innocent III est reprise avec une précision nouvelle. Il ne manque rien à ce pouvoir (= plénier), qui ne connaît pas d'instance supérieure à lui (= suprême), qui est lié à la fonction primatiale (= ordinaire), et qui est tenu directement du Christ et s'exerce directement sur toute l'Église, pasteurs et fidèles (= immédiat). Sont exclues par là les interprétations corporatistes et les idées de représentativité de l'époque conciliariste. Le pape n'est pas l'exécuteur des décrets de l'Église. La communauté des fidèles n'est pas le sujet du pouvoir suprême.

– La juridiction du pape sur toute l'Église est *épiscopale*, et englobe donc les tria munera du ministère apostolique, dont celui de l'enseignement infaillible, dans des conditions bien précises (*Pastor aeternus*, chap. IV). Elle n'est pas de *nature* différente de celle que le pape exerce dans son diocèse de Rome. Le pape exerce ce ministère non pas comme évêque universel, mais en vertu de la primauté pétrinienne attachée à son siège épiscopal de Rome<sup>7</sup>.

– Vatican I confirme que la primauté loin de lui faire obstacle, renforce la juridiction épiscopale ordinaire et immédiate des évêques sur leur diocèse, qui est aussi de droit divin. La réponse

7. À ce sujet, voir mon *Le Pape, évêque universel ou premier des évêques?* (Le Point théologique 30), Beauchesne, Paris, 1978.

## THÈME \_\_\_\_\_ Roland Minnerath

des évêques allemands à Bismarck approuvée par Pie IX en 1875 est claire : « Le pape est l'évêque de Rome, non l'évêque d'un autre diocèse ou d'une autre ville... Mais en sa qualité d'évêque de Rome, il est en même temps pape, c'est-à-dire le pasteur et le chef de l'Église universelle, chef de tous les évêques et de tous les fidèles » (*Denziger* 3113).

### J. L'équilibre entre primauté et épiscopat.

1. Vatican II a complété la doctrine sur la constitution de l'Église en affirmant la nature collégiale de l'ordre des évêques et la sacramentalité de l'ordination épiscopale. Tous les évêques forment un collège dont le pape fait partie en tant que sa tête. Pape et collègue reproduisent *pari ratione* le modèle du collège apostolique dont Pierre faisait partie et dont il était la tête (*Lumen Gentium* 20,3 ; 22,1).

2. Qu'il soit réuni en concile ou dispersé, le corps épiscopal ne peut en aucun cas agir sans la volonté de sa tête. *Lumen Gentium* 22 précise que le pontife peut toujours « exercer librement le pouvoir plénier, suprême et universel » qui est le sien ; et le collège des évêques ne peut exercer son pouvoir collégial qu'uni au pontife et avec son consentement.

3. Le concile tranche la question restée en suspens depuis Trente de l'origine du pouvoir de juridiction, en affirmant que l'ordination sacramentelle, « en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres » (*Lumen Gentium* 21).

4. L'accent mis sur l'ecclésiologie de communion et la redécouverte du caractère sacramentel et pleinement catholique de l'Église locale (*cf. Lumen Gentium* 23) ont conduit le Magistère à approfondir « l'intériorité mutuelle » entre Église universelle et Église particulière, l'Église universelle étant une « réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière » (*cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre sur l'Église comprise comme communion*, 28 mai 1992, n° 9). Ainsi « le ministère du successeur de Pierre est-il intérieur à toute Église particulière » (*ibid.*, n° 13).



---

### *La primauté pétrinienne, histoire d'une Parole*

On rappellera, en conclusion, que la doctrine de la primauté pétrinienne, comme tous les dogmes de la foi, appartient au mystère de la Parole incarnée et de l'Esprit de vérité, toujours à l'œuvre dans l'Église. Cette doctrine est aussi éloignée des réductions rationalisatrices que des fondamentalismes atemporels. Elle explicite la foi, qui est libre adhésion à la Parole de Dieu, en l'occurrence au projet du Christ qui est présent dans le ministère de Pierre pour construire son Église dans l'unité.

Les tentatives de ramener la primauté à un processus empirique sans fondement biblique ni traditionnel ne résistent pas à l'analyse. Si dans l'Apôtre Pierre le Christ a adressé une Parole spécifique à l'Église de tous les temps, il semble que la pleine réception de cette Parole soit le préalable à la réflexion, toujours ouverte, sur la forme d'exercice de la primauté, que souhaitait Jean-Paul II dans son Encyclique *Ut unum sint* du 25 mai 1995 (n° 95).

Roland Minnerath est prêtre du diocèse de Strasbourg. Après dix ans passés au service diplomatique du Saint-Siège, il est depuis 1989 Professeur à la faculté de Théologie catholique de Strasbourg. Ses publications sont d'ordre historique et ecclésiologique, comme *Les chrétiens et le monde (1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> s.)*, Gabalda, Paris, 1973 ; *Le Pape, Évêque universel ou Premier des évêques ?* Beauchesne, Paris, 1978 ; *Jésus et le pouvoir*, Beauchesne, Paris, 1987 ; *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Beauchesne, Paris, 1995 ; *Histoire des conciles* (« Que sais-je ? » 1149), PUF, Paris, 1996, ou de droit public comme *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Beauchesne, Paris 1982 ; *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Éd. du Cerf, Paris, 1983.

*Les temps sont durs...*

*Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à Communio. Aidez-les, aidez-nous, en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 123).*

*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Wolfgang PANNENBERG

## Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome

Réflexions protestantes

**W** PANNENBERG, de confession luthérienne, est un des plus grands théologiens contemporains. Ce numéro se devait de faire droit au point de vue d'un théologien d'une Église issue de la Réforme.

Le thème de la papauté provoque toujours un malaise chez les théologiens et chrétiens protestants, en dépit de leur adhésion au mouvement œcuménique dans la chrétienté de notre siècle. On préférerait un œcuménisme sans le pape. Cette préférence s'est notamment exprimée par de nombreuses voix protestantes, à l'occasion de la visite du pape en Allemagne de juin 1996. Mais une communion ecclésiale avec l'église catholique romaine, qui trouverait son expression dans une célébration commune de la Cène, n'est pas concevable sans qu'on cherche à comprendre la revendication de l'évêque de Rome : une autorité spécifique sur la vie de l'ensemble de la chrétienté.

### **I. La nécessité d'un ministère au service de l'unité.**

Au sein de l'Église, sur tous les plans de la vie ecclésiastique, tout débat objectif sur ce thème exige un effort pour préserver chez les chrétiens l'unité de la foi, conformément à l'Évangile apostolique de Jésus-Christ. Ce devoir est de la compétence du ministère

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Wolfhart Pannenberg**

consacré de l'Église. Il est perçu au niveau local à travers l'annonce de l'Évangile et l'administration des sacrements qui, dans l'Église ancienne, étaient du ressort de l'évêque, mais qui incombent aujourd'hui au pasteur local. Au niveau régional, les évêques d'aujourd'hui doivent préserver l'unité des communautés dans la foi de l'Évangile apostolique. Un tel ministère au service de l'unité des chrétiens dans leur foi apostolique est également fondamental au niveau de l'Église universelle, et concerne nécessairement toute la chrétienté – ce qui peut toujours apparaître comme la charge concrète d'un tel service. Les Églises orthodoxes des chrétiens d'Orient considèrent ce point comme la tâche des conciles œcuméniques de l'Église ; et ces conciles ont sans aucun doute joué dans l'histoire de l'Église, surtout du temps des Pères, un rôle important pour protéger ou rénover l'unité dans la foi, bien que dans quelques cas ils aient été l'occasion de schismes. Mais comment l'unité de toute la chrétienté dans la foi de l'Apôtre est-elle préservée et exprimée, lorsque justement il n'y a pas de concile ? Et, dans ce domaine, l'action permanente des évêques dans leur diocèse est-elle suffisante ? Dans les Églises évangéliques, il est indiscutable malgré tout que les évêques utilisent trop peu leur responsabilité d'enseignement, rôle qui pourtant leur incombe au titre de l'art. 28 de la confession d'Augsbourg. La charge de cette responsabilité d'enseignement a été exagérément transférée aux synodes, alors que ses membres ne sont que partiellement ministres ordonnés dans l'Église ; à eux seuls est confié, selon la confession luthérienne, l'enseignement officiel de l'Évangile. Mais les évêques pris séparément, en raison des limitations régionales de leur compétence, ne sont pas en mesure de traiter de thèmes plus larges qui touchent l'ensemble de la communauté des chrétiens, de manière représentative pour l'Église toute entière et avec l'autorité nécessaire. C'est pourquoi, pour l'unité de toute la chrétienté dans la foi apostolique en Jésus-Christ, un ministère continu et compétent serait intrinsèquement souhaitable, mais est encore largement insuffisant. Il est vrai que l'évolution d'un tel service vers une revendication d'autorité juridique sur l'ensemble de l'Église pourrait rendre tolérable un désistement en sa faveur, surtout lorsque les responsables actuels de cette charge laissent planer un doute sur leur propre foi en l'Évangile apostolique.

## Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome

### II. L'attitude prééminente de Rome.

La communauté de l'Église romaine et ses évêques, communauté de la capitale de l'empire romain, là où les deux grands apôtres Pierre et Paul ont succombé à leur martyre et ont trouvé leur sépulture, ont émis très tôt la revendication d'une prééminence sur le reste de la chrétienté. Cette revendication resta isolée jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, mais devint plus marquée aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, de par l'appellation « Pierre » conférée par Jésus à saint Pierre, dont les évêques romains étaient les successeurs<sup>1</sup>. Une appellation de même nature placée tardivement dans *Matthieu* 16,18, montre que les revendications des évêques romains pour étendre cette autorité au-delà de Rome et atteindre toute la chrétienté avaient d'autres origines que les arguments exégétiques ultérieurs revendiqués pour sa légitimation. Cela peut se comprendre également par le fait que dans les premiers siècles, chaque évêque pouvait se considérer comme le successeur de Pierre et de son autorité, comme le montrent également les discussions entre Cyprien de Carthage et Étienne de Rome au milieu du III<sup>e</sup> siècle.

Avec les revendications exprimées par les évêques romains d'une autorité dépassant largement les limites de Rome et s'étendant par principe à l'ensemble de la chrétienté, une « prise de conscience de la responsabilité pour l'unité des chrétiens » sur les fondements de la foi apostolique était déjà sans doute au II<sup>e</sup> siècle, dans l'esprit de Victor I<sup>er</sup>, liée au débat sur la date de Pâques<sup>2</sup>. Mais cette prise de conscience fut liée à la politique romaine de puissance, qui se heurta à une résistance croissante des autres évêques de l'Église primitive, surtout en Orient. Le principal rival de cette revendication romaine d'hégémonie fut l'évêque de la nouvelle capitale de l'empire fondée par Constantin, le Patriarche de Constantinople<sup>3</sup>. La relation entre cette conscience d'une responsabilité pour l'unité des chrétiens

1. Voir W. de Vries, « Le ministère de Pierre au premier siècle », dans *Le Ministère de Pierre, étapes historiques de la réflexion et positions actuelles*, K. Lehmann, éditeur, 1982, pp. 42-66 (en allemand).

2. W. de Vries, « L'effort de la papauté vers l'unité de l'Église », dans *Le Service de l'unité. Nature et mission du ministère de Pierre*, J. Ratzinger, éditeur, 1978, 66-80 (en allemand).

3. W. de Vries, *op. cit.* (note 1), 54.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Wolfhart Pannenberg**

et cette revendication d'autorité à caractère politico-ecclésial fut malheureusement déterminante dans le rôle historique de Rome. Elle conduisit au II<sup>e</sup> siècle à la rupture avec Constantinople et, par la suite en Occident, à un centralisme romain se renforçant de plus en plus, centralisme qui fut pour le moins co-responsable des conflits avec les puissances mondiales au Moyen Âge, et fut d'une influence décisive sur les mouvements réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle opposés à cette conception, qui aboutirent au schisme en Occident.

Les querelles de préséance entre les disciples de Jésus remontent au temps de la vie terrestre de Notre Seigneur. Jésus a dit à ce propos : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous devra être votre serviteur, et celui qui sera le premier d'entre vous devra être l'esclave de tous. » (*Marc 10, 42-44*). La prééminence de Jésus parmi ses disciples ne correspond pas à une fonction de puissance. Les expressions romaines anciennes disent qu'il faut distinguer *auctoritas* et *potestas*. L'autorité est une affaire de conviction. Sa crédibilité ne provient pas de son pouvoir ou de sa force de coercition. Les responsables de l'Église ont toujours eu la tentation de confondre les deux concepts et de parer leur pouvoir de l'éclat de la plus haute *auctoritas*. Or Jésus les a opposés l'un à l'autre : ce n'est pas sur la domination, mais sur le service qu'est fondée sa prééminence sur ses disciples. Certes l'autorité peut aussi avoir une fonction de service, mais à condition que son exercice soit régi par un autre principe, par exemple le droit, ou encore l'Évangile dans le cadre de l'autorité ecclésiastique. Il faut néanmoins reconnaître que celui qui utilise cette pratique de l'autorité peut être classé de façon différente, et ne peut sans doute pas être défini a priori de cette manière. Et justement la plus haute autorité, qui n'est plus sous le contrôle d'un autre, risque un certain retour en arrière, même de bonne foi. Le fait que les évêques de Rome acceptent d'être désignés comme *servus servorum Dei* ne veut pas dire qu'ils se soient eux-mêmes convertis à l'esprit de la parole déjà citée de Jésus, comme serviteurs de tous et en abandonnant leur revendication d'autorité. À travers la confusion sur la responsabilité de l'unité de tous les chrétiens dans la foi apostolique, pour laquelle les évêques romains se croyaient appelés à la succession de Pierre, les revendications

## *Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome*

d'autorité du Saint-Siège ont toujours provoqué dans l'histoire de l'Église d'immenses préjudices pour l'unité des chrétiens.

Tout ceci ne modifie pas vraiment cette constatation qu'à la communauté romaine et à ses évêques a été impartie une véritable prééminence dans l'histoire de l'Église, après que l'ancienne communauté de Jérusalem eut perdu son rôle d'autorité auprès de la chrétienté d'origine à la suite de l'exode des chrétiens de Jérusalem après Pella, devenu définitif à la fin des guerres d'Israël dans les années 70. Les communautés de la capitale de l'empire, qui veillaient sur les tombes des apôtres et qui avaient dans une certaine mesure à supporter les persécutions du 1<sup>er</sup> siècle, étaient restées par défaut un repère pour l'ensemble de la chrétienté, et jusque là son vrai centre. Ainsi était donnée, sans aucun doute, une réponse spécifique pour l'unité de tous les chrétiens. À ce sujet j'ai écrit il y a quelques années : « Quand un évêque chrétien se trouve dans l'obligation de parler au nom de toute la chrétienté, cela devra plutôt être du ressort de l'évêque de Rome. Malgré les abus permanents de pouvoir politique des autorités de Rome, il n'y a ici aucune autre alternative réaliste. Cela est maintenant bien admis dans le monde et dans la plus grande partie des Églises chrétiennes. La réalité de cette prééminence de la communauté romaine et de ses évêques dans la chrétienté doit être objectivement admise.<sup>4</sup> » comme cela se constate aujourd'hui dans les Églises orthodoxes de la chrétienté orientale, en dépit des douloureux conflits historiques avec Rome. Ne sont contestées que les définitions récentes de cette préséance et la question des droits y afférents.

### **III. La perspective d'une théologie réformatrice.**

Chez les Églises issues de la Réforme, la limitation des revendications de la papauté romaine est devenue au long des siècles un facteur d'identité du protestantisme, de telle sorte que celui-ci a encore plus de difficultés que les orthodoxes de l'Église orientale à évaluer de façon impartiale les données historiques de la prééminence de Rome sur les Églises chrétiennes. À cela s'ajoute le fait

4. W. Pannenberg, *Systematische Theologie III (Théologie systématique)*, 1993, 458.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Wolfhart Pannenberg**

que les communautés ecclésiastiques issues de la Réforme ont outrepassé les limites du domaine que s'était arrogé depuis le IV<sup>e</sup> siècle l'autorité locale des évêques romains, au titre de patriarches d'Occident. Ces évêques, à la différence des Églises orthodoxes mais avec leur accord, avaient exercé une autorité juridique patriarcale ; ainsi les évêques d'Alexandrie, d'Antioche de Jérusalem et de Constantinople se considéraient comme responsables de cette autorité dans leur domaine de juridiction ecclésiastique. Pour les Églises réformées actuelles, on en arrive à discuter de la papauté, non seulement à propos de l'autorité ecclésiastique absolue de Rome, mais aussi en récusant formellement le pouvoir juridictionnel des patriarches latins qu'il convient de distinguer de la responsabilité d'autorité revendiquée par les évêques romains dans l'esprit du service de Pierre pour l'unité de la chrétienté. On notera la situation plus difficile des Églises protestantes, comparée à celle des orthodoxes des Églises orientales, dans leurs rapports avec les revendications de la papauté romaine ; il est remarquable que du point de vue des protestants, non seulement l'appellation polémique du Pape comme Antéchrist avait été abandonnée<sup>5</sup>, mais aussi, du point de vue des luthériens, on avait expliqué que « la fonction du Pape comme signe visible de l'unité des chrétiens n'était pas à rejeter, pour autant qu'elle soit subordonnée à une réinterprétation théologique et à une restructuration pratique de la primauté de l'Évangile<sup>6</sup> ».

Que signifient cette réinterprétation théologique et cette restructuration pratique ? Contrairement aux anglicans qui, dans le cadre de la Commission Catholique Internationale commune anglicano-catholique romaine de 1981, se sont préoccupés dans le détail du thème de la primauté ecclésiastique absolue du Saint-Siège et de sa relation avec l'autorité des conciles œcuméniques, les luthériens ont développé la déclaration fondamentale de 1972 déjà citée au sein de la Commission officielle pour le dialogue luthériens-catholiques aux USA (1974 et 1978). Le dialogue avec les luthériens d'Europe

5. Voir le synode général de l'Église Évangélique d'Allemagne et la Conférence d'Arnoldham en Allemagne à l'automne 1994, notamment à la fin du document : « Les anathèmes sont-ils encore actuels ? » n° 4.I.4.

6. Voir déjà ce qu'on appelle le « rapport de Malte » élaboré par la Commission luthérienne-catholique en 1972 sur « L'Évangile et l'Église », n° 66. La formulation adoptée s'intitulait « Le ministère spirituel dans l'Église », 1981, n. 73.



## *Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome*

n'a pas abouti à des documents équivalents. Cela peut également être mis en relation avec les prises de position négatives de la Congrégation de la Foi de Rome<sup>7</sup> sur les thèses des anglicans, qui étaient nettement en faveur de la doctrine pontificale des deux Conciles du Vatican, même si ce n'était pas sans réticences. Un développement œcuménique ultérieur de la théologie de la primauté romaine et de son mode d'exercice dépassera nécessairement les positions des premiers conciles du Vatican. À cet effet, une révision autocritique de l'histoire du Saint-Siège et de ses conséquences serait nécessaire, révision qui ne pourrait être accomplie que par la théologie catholique romaine elle-même, et par les exégètes et historiens catholiques, mais aussi par des théologiens dogmatiques comme Walter Kasper, qui y ont déjà apporté une importante contribution.

Dans ce qui suit, je voudrais exprimer quelques points de vue sur la perspective d'une théologie réformatrice, comportant cinq points et portant sur ce que signifient « réinterprétation et restructuration pratique » à la lumière de l'Évangile pour la mission de l'évêque de Rome dans sa fonction œcuménique, au titre du primat universel au sein de l'épiscopat chrétien.

### *1. La primauté de l'Évangile*

La subordination à la primauté de l'Évangile signifie que nous devons nous interroger pour savoir si, chez chaque responsable et dans chaque institution représentative de l'Église, tous les actes et toutes les déclarations magistérielles sont conformes à l'Évangile apostolique, comme l'affirme l'Écriture Sainte. L'Église catholique romaine a déclaré, à l'occasion du concile Vatican II, que le magistère ne se situait pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais qu'il était à son service : *Magisterium non supra verbum dei est, sed eidem ministrat (Dei Verbum 10)*. Cette affirmation fut, il est vrai, commentée dans la suite de la phrase en ces termes : le magistère sert la Parole de Dieu, car il « n'enseigne rien d'autre que ce qui est transmis » (*docens nonnisi quod traditum est*). Cette formulation n'est

7. Voir dans le rapport final de la Commission internationale anglicane/catholique et son analyse par la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Kerygma und Dogma*, 29,166 173 (1983).

## THÈME \_\_\_\_\_ *Wolfhart Pannenberg*

pas absolument sans équivoque face à l'ambiguïté de la notion de Tradition. Il est indiscutable que le magistère n'est accordé que s'il est subordonné à la Parole de Dieu transmise par l'*Écriture Sainte* et par l'Évangile apostolique de Jésus-Christ. Ce fait est bien établi, et ne saurait donc soulever de contestation : ce n'est pas « uniquement des Saintes Écritures que l'Église tire » ses *certitudes* et ses déclarations à ce sujet (*non per solam sacram Scripturam hauriat, Dei verbum* 9); ainsi l'Évangile apostolique de Jésus-Christ continuera d'être annoncé dans l'Église, et cette annonce et ce témoignage vivants constituent la première source de certitude pour la foi. Mais le critère à ce sujet demeure, depuis que le Canon du Nouveau Testament a été établi, sa concordance totale avec le témoignage de l'Évangile apostolique de Jésus-Christ. C'est à son aune que l'enseignement concret de l'Église doit toujours être pratiqué. D'où le débat sur la perception de l'enseignement de l'Église par le peuple des croyants, qui restent attachés à l'Évangile biblique pour la connaissance de leur foi. La fonction d'une autorité suprême à cet égard dans l'Église actuelle ne peut être que celle qui, dans une chrétienté distraite par les modes changeantes des siècles passés, se réfère encore et toujours à l'Évangile apostolique comme fondement permanent de sa foi.

### *2. Distinction entre les pouvoirs de primauté et de juridiction*

En relation avec le développement historique de l'exercice de l'autorité ecclésiale absolue par l'évêque de Rome, il est apparu nécessaire à l'œcuménisme chrétien, pour que soit accepté l'exercice du service de Pierre, de clairement différencier cette autorité ecclésiale absolue et le pouvoir patriarcal de l'évêque de Rome. C'est aujourd'hui le différend le plus important qui existe par rapport à la doctrine de la papauté au Concile Vatican I. À ce sujet les théologiens catholiques ont déjà fait remarquer depuis de nombreuses années que le concile Vatican I, dans ses déclarations sur le pouvoir juridique du Pape, n'avait pas fait de distinction entre ce pouvoir, qui revient à l'évêque de Rome en sa qualité de patriarche de l'Église latine d'Occident d'une part, et d'autre part sa fonction de détenteur de la primauté sur les évêques de toute la chrétienté. C'est là d'ailleurs une lacune, à de nombreux points de vue, dans les remarquables exposés des documents anglicans-catholiques de 1981 sur l'autorité de l'Église, qui n'ont pas abordé cette distinction entre le pouvoir

---

### *Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome*

patriarcal de l'évêque de Rome et sa fonction de primat universel de la chrétienté. En particulier, dans le dialogue entre Rome et les Églises orthodoxes orientales, qui reconnaissent tout à fait la primauté de l'évêque de Rome sur l'ensemble de la chrétienté, mais qui protestent contre toute ingérence dans la juridiction des évêques de l'Église orientale, cette distinction entre primauté et pouvoir patriarcal de l'évêque de Rome est d'une grande importance. Mais aussi, dans les rapports avec les Églises réformées, une claire distinction entre ces deux fonctions de l'évêque de Rome pourrait faciliter un accord sur un service de Pierre pour toute l'Église, assuré par l'évêque de Rome en vue de l'unité dans la foi de toutes les Églises chrétiennes.

À cet égard, une réforme de l'exercice de la fonction patriarcale elle-même vers les principes de collégialité, de subsidiarité et de démantèlement des tendances au centralisme romain – qui se sont développées au cours de l'histoire de l'Église occidentale – serait précieuse. Déjà le concile Vatican I s'était opposé à la conception selon laquelle le pouvoir juridictionnel prééminent de l'évêque de Rome s'opposait à celui des évêques locaux dans leurs diocèses (*Denzinger* 3061). Le respect confraternel vis à vis du domaine de compétence des évêques locaux et la limitation des empiètements des primats sur leur autorité et leur arbitrage en cas de besoin conviendraient pour renforcer l'autorité sur toute l'Église des patriarches latins dans l'exercice de leur service de Pierre, et pour contrecarrer la crainte croissante de prétentions excessives de la part de Rome.

#### *3. Au service de l'unité*

Le service de Pierre pour une Église universelle doit être fondé sur la nécessité de maintenir et de renforcer l'unité des chrétiens, non seulement en chaque lieu et dans des domaines particuliers de la vie de l'Église, mais aussi au plan de l'ensemble de cette Église, et même en complément des fonctions œcuméniques des conciles. Un tel service pour l'unité de toute la chrétienté peut prendre pour exemple la figure et les fonctions de l'apôtre Pierre. La nécessité d'un tel service pour la vie de l'Église apparaît par l'image et par les actes de l'apôtre Pierre dans la vie de l'église primitive. Cependant, son lien avec les évêques de l'Église de Rome ne s'écarte pas de Pierre, ni en particulier du nom de « rocher » qui lui est donné par

## THÈME \_\_\_\_\_ *Wolfhart Pannenberg*

Jésus (*Matthieu* 16,18), car cette institution concerne non seulement Pierre, mais aussi tous ses successeurs pour leurs fonctions de direction dans l'ensemble de l'Église.

a) Les paroles sur les fondements du rôle de Pierre (*Matthieu* 16,18) ne s'adressent directement qu'à lui. Elles concernent sa personne et sa foi. Pierre, comme premier témoin de Pâques, est devenu en fait le point de départ de l'Église. Mais cela n'a été historiquement que la fonction d'un seul. On ne trouve dans *Matthieu* 16,18 aucune allusion à ses successeurs. Il y a aujourd'hui beaucoup d'autres interprétations de ces textes<sup>8</sup> proposées par les exégètes catholiques, ce qui a été mis en relief à juste titre par les anglicans dans leur dialogue avec Rome<sup>9</sup>. Le recours obstiné à une exégèse désuète de *Matthieu* 16,18 ne peut qu'être un obstacle à un accord œcuménique sur la nécessité d'un service pour l'unité des chrétiens dans son ensemble. En outre l'histoire des primats romains au cours des premiers siècles montre que la référence à *Matthieu* 16,17-19 a servi « à appuyer la légitimation ultérieure d'une revendication d'autorité » qui s'était déjà manifestée antérieurement « en raison de divers motifs et conditions historiques »<sup>10</sup>. À la lumière de cette expérience Rome a porté un nouveau regard sur le témoignage de l'Écriture concernant Pierre et son rôle dans la chrétienté primitive, en particulier eu égard au fait que Pierre a agi en dernier lieu à Rome, qu'il y a été martyrisé et enseveli.

b) Il est vrai qu'il existe tout au long des écrits du Nouveau Testament une tradition qui met en relief la place de l'apôtre Pierre

8. Voir aussi la contribution de P. Hoffmann et F. Mussner dans *Le Service de l'unité. Nature et mission du ministère de Pierre*, J. Ratzinger, éditeur, 1978, p. 9 ss., 27 ss. en particulier 22ss. et 33 (en allemand), ainsi que R. Pesch, *Fondements néotestamentaires du ministère de Pierre*, dans *Le ministère de Pierre, étapes historiques de la réflexion et positions actuelles*, K. Lehmann, éditeur, 1982, 11-41 et J. Blank, *Pierre, Rome, la Papauté*, dans V. von Aristi, *Le ministère pontifical, service ou obstacle à l'œcuménisme*, 1985, 9-41 (en allemand).

9. *L'autorité dans l'Église II*, Windsor 1981, 8.

10. W. Kasper, « Le service de l'unité et de la liberté dans l'Église : discussions actuelles sur le ministère de Pierre » dans *Le Service de l'unité. Nature et mission du ministère de Pierre*, J. Ratzinger, éditeur, 1978, 81-104, citation 64 (en allemand).

### Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome

dans l'Église primitive et parmi les autres apôtres. Cette prééminence de Pierre était également admise par Paul, à l'image de la position du frère du Seigneur, Jacques, à la tête de l'ancienne communauté de Jérusalem. Le fait que la tradition chrétienne ancienne ait conservé pour Pierre une image de cette envergure est particulièrement remarquable eu égard au fait qu'il a été rapidement remplacé par le frère du Seigneur, Jacques, dans son rôle de direction de la communauté primitive de Jérusalem. Vraisemblablement à la suite de son arrestation par Hérode Agrippa en 44, en relation avec la décollation de Jacques fils de Zébédée et de la menace qui pesait à Jérusalem sur sa propre vie (*Actes* 12, 1-17), Pierre semble alors avoir quitté la ville (*ibidem* 17), peut-être pour Antioche<sup>11</sup>. Mais, même sans fonction de direction, Pierre a manifestement conservé jusqu'à sa mort l'apparence d'une autorité particulière ; bref, il semble avéré que se soit produite après la mort de Pierre, dans la tradition ultérieure de l'ancienne chrétienté, une « revalorisation » de son image<sup>12</sup>. Après la mort de l'Apôtre, alors que se posait la question de maintenir l'Église en conformité avec son enseignement, Pierre représenta manifestement le symbole de l'unité de l'Église universelle. L'image de Pierre dans le Nouveau Testament exprime également le besoin d'un service pour cette unité de l'Église universelle, non pas dans le sens d'une fonction « *potestas* », mais dans celui de l'autorité liée à sa personne, « *auctoritas* » qui n'est pas sans rapport avec la notion de plausibilité et de persuasion.

c) On peut admettre à présent que, de facto, la communauté romaine et son évêque se sont développés au cours de l'histoire de l'Église dans l'esprit d'une succession de Pierre. En fait, la prétention de l'institution des évêques de Rome de succéder à Pierre dans ses fonctions constitue à tous les points de vue une analyse contraire à l'histoire, et ne peut se justifier sur une base exégétique par une institution de Jésus lui-même dans ses paroles de fondation sur Pierre ; la fonction symbolique de l'apôtre Pierre pour l'unité de l'Église, telle qu'elle est formulée dans le Nouveau Testament, n'est pas limitée à l'évêque de Rome. Chaque évêque chrétien peut

11. Comparer à R. Pesch, *art. cit.*

12. F. Mussner, dans *Le Service de l'unité. Nature et mission du ministère de Pierre*, J. Ratzinger, éditeur, 1978, 41 (en allemand).

## THÈME \_\_\_\_\_ *Wolfhart Pannenberg*

interpréter l'image de Pierre comme un exemple pour sa propre mission. Mais pour Rome ceci doit être évalué d'une façon particulière, eu égard à la prééminence, résultant d'autres motifs, de la communauté romaine et de ses évêques sur la chrétienté, en liaison avec la tradition spécifiquement romaine de Pierre. Dans une certaine mesure on peut légitimement parler d'une signification particulière de la succession du service de Pierre assurée par les évêques de Rome et dont témoigne le Nouveau Testament, c'est-à-dire dans le sens d'une responsabilité particulière pour l'unité de l'Église universelle qui s'expliquerait par la situation historique de Rome<sup>13</sup>. À cet égard il faut se souvenir que ce service à la manière de Pierre était lié à l'autorité propre à sa personne sur l'Église universelle, mais pas effectivement à la puissance d'une *potestas*. Le souvenir de tout ceci est particulièrement actuel, compte tenu du mauvais usage du pouvoir dans l'histoire de la papauté romaine, à cause de son penchant à confondre auctoritas et potestas. Mais aussi, cette longue histoire de l'abus par Rome de la référence à la responsabilité exercée par Pierre sur l'Église universelle n'efface pas le droit à cette référence à Pierre ni au service, symbolisé par son image, de l'unité de l'ensemble de la chrétienté. Parmi les paroles de Jésus à Pierre inscrites sur Saint Pierre de Rome, le discours du Seigneur (*Luc 22,32*) m'a toujours personnellement ému : après l'allusion à la tentation du démon à laquelle sont exposés les disciples, et la prière de Jésus lui-même pour la foi de Pierre, le Seigneur dit : « Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères ». C'est là comme une promesse qui, aujourd'hui encore, plane sur la succession de Pierre assumée par les évêques de Rome. Incontestablement la chrétienté a besoin aujourd'hui, comme dans les époques primitives de l'Église, d'être ainsi confortée dans le service pour l'unité de la foi.

13. Cette controverse, apparue au temps de la Réforme, de savoir si la primauté historique de Rome était de droit divin ou simplement humain, doit maintenant être dépassée, car, ainsi formulée, cette alternative est erronée : d'une part il ne s'agit pas d'un droit divin dans le sens de l'établissement exprès des évêques de Rome comme successeurs de Pierre par Jésus lui-même dans un ministère hiérarchique de toute l'Église. En ce sens la Réforme a rejeté la prétention de Rome à un primat *de jure divino* dans l'Église. Mais d'autre part, il ne s'agit pas d'un développement purement humain, mais d'une croissance qui, au cours de l'histoire, exprime l'action de la Providence divine. Cf. W. Kasper, « Le ministère de Pierre comme service de l'unité », dans V. von Aristi, *op. cit.*

---

## *Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome*

### *4. Vers un service de Pierre conçu comme un service pour l'unité*

On ne peut exprimer qu'à titre expérimental la forme dans laquelle peut être admis aujourd'hui un service de Pierre par l'évêque de Rome, comme défenseur de l'unité de la chrétienté, sans doute en le distinguant de l'autorité patriarcale du Pape sur l'Église d'Occident. La forme d'un tel service est déjà esquissée dans les actes des Papes du passé : leur ligne d'action est d'entreprendre partout dans le monde des rencontres avec les représentants des Églises séparées aujourd'hui de Rome. Les visites du Pape auprès des Églises chrétiennes séparées constituent déjà aujourd'hui un service pour l'unité des chrétiens, un service de rencontre qui serait naturellement modulable en fonction des visites à Rome des représentants des Églises séparées. On ne peut pas nier qu'à partir de ces consultations pourraient se développer des déclarations publiques de l'évêque de Rome sur la position de la chrétienté dans le domaine de l'œcuménisme. Ces déclarations pourraient évoquer les problèmes particuliers et les besoins de chaque Église, aborder en particulier la situation des chrétiens persécutés dans de nombreux pays, et rappeler les devoirs communs du témoignage dans le monde. L'évêque de Rome peut déjà faire tout cela aujourd'hui, ce qui n'exige aucune reconnaissance formelle d'un rôle de porte-parole de la chrétienté. Cette conception personnelle d'un service de Pierre pour l'unité des chrétiens serait certainement satisfaisante si l'évêque de Rome ne s'exprimait pas seulement sur les problèmes et les affaires internes du patriarcat latin, mais aussi, et plus que jusqu'à ce jour, sur les tensions et les problèmes de l'ensemble des chrétiens, et avant toute chose sur leurs désirs d'aborder des sujets relatifs à l'unité. Moins l'évêque de Rome apportera sur ce point de revendication d'obédience, plus efficaces pourraient être de telles déclarations. Le service de Pierre pour l'unité des chrétiens trouvera sa plus grande audience quand il évoluera vers la forme d'une prière pour la réconciliation et pour une victoire sur les contradictions avec les autres Églises.

Tout ceci est déjà possible aujourd'hui. La pratique du service de Pierre peut sans doute déjà être développée dans une certaine mesure, avant même qu'elle ait atteint le stade de la reconnaissance formelle ou de l'institutionnalisation, pour autant qu'elle s'accorde de toute façon avec l'exercice d'une autorité différente d'un pouvoir régi de manière institutionnelle. Mais il est tout à fait imaginable

## THÈME \_\_\_\_\_ *Wolfhart Pannenberg*

que, peut-être, les usages de l'ancienne Église soient révisés, pour promouvoir formellement un changement dans les fonctions de direction à haut niveau, et pour ratifier ce changement dans les rapports mutuels avec les Églises. Dans cet esprit il est utile de méditer ce que Walter Kasper disait de la situation des Églises locales et de leurs difficiles rapports politiques, à savoir que l'union de toutes les Églises (Kasper écrit : « la dépendance de Rome ») dans de telles situations serait souvent « l'ultime reliquat de l'indépendance et de la liberté au sein des Églises »<sup>14</sup>.

### 5. « Infaillibilité » du Pape et/ou de l'Église universelle ?

En ce domaine il faut également se poser la question de la relation entre l'affirmation d'un ministère de Pierre au service de la foi commune à l'Église tout entière et la préservation de la foi promise à l'Église universelle, qui est habituellement désignée par le terme ambigu d'« infaillibilité ». Il s'agit là d'une conception commune aux catholiques et aux Églises réformées d'une promesse du Seigneur, qui est adressée en premier lieu à son Église considérée dans son ensemble, à savoir que « les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle » (*Matthieu* 16,18), et qu'aucun de ceux qui croient en Jésus-Christ ne seront arrachés de sa main (*Jean* 10,28). Dans cet esprit, Luther lui-même a tenu l'Église universelle pour infaillible dans la foi. Certains de ses membres, et même des responsables et des groupes entiers de chrétiens, peuvent renier la vraie foi ; ce reniement n'entraînera jamais avec lui l'ensemble de la chrétienté, et réciproquement le fait que l'Église universelle soit unanime sur le contenu des déclarations sur la foi est le signe qu'elle est conforme à l'Évangile apostolique comme source de la foi commune. Cela ne soulève aucune contestation. Reste qu'il suffit de savoir de quelle manière les institutions statutaires de l'Église – qui revendiquent la représentation de l'Église universelle, qu'il s'agisse d'un concile œcuménique ou d'une personne, – sont associées à une fonction qui représente l'Église comme celle du Pape, (fonction de préservation de la foi promise à l'Église). Selon l'interprétation de l'Église primitive et des Églises orthodoxes actuelles, c'est bien le cas des décrets d'enseignement des conciles œcuméniques, il est vrai en fonction des modalités de leur accueil par l'Église universelle. La

14. W. Kasper, *op. cit.*



---

### *Le ministère de Pierre et l'évêque de Rome*

constitution du Concile où sont représentés les évêques de toute l'Église n'est pas encore suffisante à cet égard. À cela doit s'ajouter l'accueil et l'acceptation des conclusions du Concile par les croyants.

D'une façon analogue le concile Vatican I nous a enseigné à propos du pape de Rome que, lorsqu'il proclame « *ex cathedra* » – c'est-à-dire dans sa fonction de chef et de représentant manifeste de l'Église universelle – un dogme sur des questions de foi et d'usages à respecter par cette Église, ses proclamations de doctrine font partie de son infaillibilité sur la doctrine (*ea infallibilitate pol- lere*), que Jésus-Christ a promise à son Église (*Denzinger* 3074). Cette déclaration du Concile peut être interprétée différemment. En effet, on ne doit pas contester le fait qu'un responsable isolé de l'Église, lorsqu'il s'exprime sur des questions de foi à titre de représentant de l'Église universelle, participe à la préservation de la foi et à l'infaillibilité promise. Il doit d'autant moins être contesté que ses déclarations, lorsqu'elles sont effectivement véridiques, sont exactes en soi (*ex sese*) et ne sont pas en contradiction avec l'assentiment d'autres instances. Cela vaut pour chaque proposition valable comme pour les déclarations sur la foi. La difficulté ne réside que dans l'hypothèse, et même dans la question de savoir sous quelles conditions l'évêque de Rome peut parler à titre de représentant de toute l'Église, et si ces conditions ont été jamais exprimées à ce jour ; dans les deux cas où les Papes ont fait usage jusqu'ici de la possibilité de telles déclarations péremptoires, à savoir la proclamation en 1854 de l'Immaculée Conception de Marie et de celle en 1950 de son Assomption corporelle, les Papes ne se sont exprimés qu'à titre de représentants de l'Église catholique romaine actuelle et non de ceux de l'ensemble de la chrétienté. Aussi ces enseignements doctrinaux n'ont-ils pas été acceptés ensuite par le reste de la chrétienté. La non-acceptation de ces enseignements, qui avaient été faits au nom de l'Église toute entière, constitue un premier problème pour ce type de déclarations. Pour l'existence comme pour l'absence d'une telle acceptation, il ne s'agit pas en effet d'une ratification par une autre instance, qui aurait été rejetée par le Concile Vatican I, mais des conditions d'expression de ces déclarations, qui seraient précisément destinées à l'Église du Christ toute entière.

Le service de Pierre pour l'unité de l'ensemble de la chrétienté inclut sans aucun doute des déclarations sur la foi commune de l'Église et des enseignements qui concernent toute l'Église. Toutes

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Wolfhart Pannenberg**

les déclarations de cette sorte ne requièrent pas ce genre d'obligation. Et même s'il en est ainsi, elles restent orientées vers l'acceptation d'une connaissance de la foi liée à l'Évangile apostolique. On peut s'en assurer par une référence formelle à l'Évangile biblique et par des consultations préalables sur l'accueil que l'on peut en attendre. Mais dans tous les cas l'acceptation d'une déclaration doctrinale peut d'abord être agréée dans le concept de la foi de l'Église universelle, si la déclaration en question a réellement apporté une expression de cette foi. La simple intention d'exprimer une déclaration de cette sorte ne suffit pas à garantir une telle condition. L'expression de telles déclarations présente de ce fait un risque pour le détenteur d'une autorité représentative de l'Église toute entière. Le service de Pierre pour l'unité de toutes les Églises chrétiennes s'exerce d'une façon générale même sans ces déclarations, bien qu'il puisse conduire à des situations et à des résultats très différents, pour Jésus-Christ et contre la tentation d'apostasie. Dans de telles situations, la parole de l'évêque de Rome a sans doute un poids prépondérant pour l'extension de l'œcuménisme chrétien.

Traduit de l'allemand par Yves Ledoux.

Dr Wolfhart Pannenberg, Professeur de Théologie systématique à l'université de Munich.

*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Luca PARISOLI

## L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?

L'école franciscaine face à Jean XXII

L'HISTOIRE de l'ordre franciscain se caractérise par une fidélité granitique à la Tradition de l'Église catholique et à son chef souverain, l'évêque de Rome. Mais les hasards de l'histoire ont voulu que la hiérarchie de l'ordre, persuadée de lutter contre l'Antéchrist, ait conduit une lutte acharnée contre un pape particulier, Jean XXII (au début du XIV<sup>e</sup> siècle). L'ironie de l'histoire a donc voulu que des franciscains comme Pierre de Jean Olieu (1248 ?-1298) et Jean Duns Scot (1265 ?-1308), théoriciens du pouvoir absolu du pape, aient produit une doctrine philosophique appliquée à sauver la Chrétienté d'un pape prétendu hérétique. Francis Kelley a ainsi récemment affirmé que Guillaume d'Occam (1299 ?-1350 ?) a joué un rôle clé dans la construction politique du concept de liberté<sup>1</sup>, rejoignant ainsi, avec plus de prudence, l'enthousiasme de Georges de Lagarde<sup>2</sup>.

Les multiples interprétations de la règle franciscaine sont à l'origine de la limitation du pouvoir pontifical. Puisque la règle exprime la vérité évangélique, tant que le pape ne la viole pas, son pouvoir

1. F. E. Kelley, *Ockham : Avignon, before and after, in From Ockham to Wyclif*, éd. A. Hudson-M. Wilks, Oxford 1987, 18 : « William of Ockham must go down as an early champion of human liberty ».

2. G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris 1946, VI (« Ockham : la morale et le droit »), 71-73.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

absolu ne pose pas de problèmes ; mais dès qu'il semble la violer, il faut s'interroger sur l'étendue de son pouvoir. Deux voies s'offrent alors : la théorie développée par Olieu et Occam est une théorie constitutionnelle, du droit coutumier immuable ; elle s'oppose à la théorie du pouvoir absolu (développée par Duns Scot).

**I. Les deux modèles et leurs fondements.**

Ainsi, la notion d'infailibilité a été développée dans le cadre de réflexions sur la pauvreté franciscaine, pour répondre aux difficultés théologiques et juridiques engendrées par une doctrine de l'Église bâtie sur une théorie formelle du droit, qui s'appuyait sur la pensée juridique de Thomas d'Aquin (1225 ?-1274), soutenue par le pape juriste Jean XXII (1245 ?-1334). Cette réponse doit être considérée comme l'une des deux notions possibles d'infailibilité<sup>3</sup> : celle qu'avancait le carmélite Guido Terreni, conseiller de Jean XXII (qu'on peut considérer comme anticipant sur la notion d'infailibilité consacrée définitivement par le dogme de 1870) ; celle que défendaient les franciscains, comme borne imposée à la *plenitudo potestatis* (à la plénitude du pouvoir) du pape.

Dans un premier sens (A, partagé par Terreni et Jean XXII), l'infailibilité porte sur un sujet dont nous sommes sûrs qu'il est le pape. Nous pouvons l'identifier par la procédure de son élection, et nous sommes assurés que le pape, quand il édicte des règles, est soutenu de l'Esprit saint. C'est donc un interprète infailible, et les décisions prises en sa qualité d'acteur infailible sont nécessairement infailibles. À l'intérieur d'un pareil schéma, l'infailibilité assure à un sujet qui a reçu, par des procédures indépendantes, la qualification de pape, le pouvoir de déterminer la vérité. Le pape est ainsi le dernier juge en matière de foi et de mœurs.

Dans un second sens (B, partagé par Olieu et Occam), ce sujet reste bien le pape, car il a été élu selon des procédures établies, mais

3. Cf. mon *Volontarismo e diritto soggettivo*, Rome 1999, ch. II. Le point de départ est O. Capitani, « Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi : una riconsiderazione », *Ricerche storiche*, 13, 1983, 595.

### — L'infaillibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?

ces règles ne peuvent pas assurer définitivement sa qualité juridique et spirituelle de pape. Ce n'est plus l'interprète suprême de la Tradition de l'Église catholique. Or *c'est précisément pourquoi il faut dire que les décisions du pape sont infaillibles*: il faut les confronter à la Révélation et à la Tradition de l'Église. Si ces décisions sont conformes à la Révélation et à la Tradition, celui qui paraît pape est encore un vrai pape ; si ces décisions ne sont pas du tout conformes à la foi et aux mœurs, celui qui paraît pape n'est *pas* en réalité le pape, car le pape est infaillible. Selon ce principe, l'infaillibilité limite celui qui a reçu par élection le titre de pape. Le pape est jugé par les théologiens, et s'il est en conflit avec la foi de l'Église, *ipso facto*, sans aucun procès<sup>4</sup>, il n'est plus pape. Comme le dit Occam, « s'il est vraiment hérétique, *ipso facto*, de droit divin autant qu'humain, il est privé de son rôle de pape et destitué de toute dignité »<sup>5</sup>.

Olieu et Occam croyaient bien en l'infaillibilité pontificale. Mais, dans le second sens, c'était un moyen de limiter le pouvoir absolu du pape. Traditionnellement, depuis le *Décret* de Gratien, on croyait que le pape ne pouvait changer la foi et les mœurs de l'Église, ni les décisions des quatre premiers Conciles Œcuméniques. Cela signifie que le pape n'a pas de *iurisdictio*, ce mélange typique de pouvoir législatif et de pouvoir jurisprudentiel, sur la foi et les mœurs de l'Église : dans le cadre de la Révélation et la Tradition, il ne peut établir aucune norme *nouvelle* ; mais dans toute autre matière (comme l'enseigne aussi Duns Scot), il dispose d'un pouvoir absolu, il peut établir des actes normatifs et les interpréter lui-même de façon monolithique. Le pape, comme chaque chrétien, peut seulement *déclarer* (expliquer et proclamer) la foi et les mœurs reçus par le droit divin, positif et naturel, car ce sont des vérités immuables, présentes dans la Bible, dont l'exégèse n'est pas de la compétence spéciale du pouvoir pontifical, mais de celle des croyants, des exégètes et des théologiens. En matière de foi et de mœurs on peut bien

4. Le renvoi est à *Quaestiones de Perfectione Evangelice* 13, éd. L. Oligier, *Archivum Franciscanum Historicum* 11, 1918, 353, montre qu'il n'y a qu'un pouvoir de procédure exceptionnel chez les cardinaux, et non un rôle de juges.  
5. *Octo quaestiones*, I, 17, *Opera politica* I : de même « si papa factus haereticus gerat se pro papa, ab omni sententia... et ad omni gravamine... licet omni homini appellare, cuius interest, non tamquam a iudice, sed tanquam a non iudice nullam habentem ecclesiasticam potestatem omnino ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

déclarer, mais jamais établir une nouvelle signification, c'est-à-dire une norme nouvelle.

Un autre raisonnement pour assurer la démonstration de l'infaillibilité du pape consiste à faire une différence entre le pape comme individu et le pape comme fonction institutionnelle : le premier est un pape qui peut se tromper (selon la tradition canonique), le second est le pape infaillible, car il est défini comme tel (si le premier se trompe, il n'est plus revêtu de la fonction pontificale). On trouve la même solution chez Olieu et Occam<sup>6</sup>, contrairement à Scot, qui ne conteste jamais la *iusdictio* la plus étendue du pape<sup>7</sup>. L'infaillibilité du pape est la première sorte de liberté politique : un droit subjectif public qu'Olieu confiait aux membres de l'Église pour sauvegarder la vérité éternelle.

Plusieurs critères favorisent l'éclosion de cette théorie :

1. *Le nominalisme juridique*. – Pour nos auteurs, le droit n'est pas une réalité nouvelle. Cela favorise l'idée que le législateur ne crée pas les normes. Les normes de la Révélation et de la Tradition de l'Église sont consacrées par l'interprétation collective de l'Église entière, mieux, par tous les sujets de cette Église (le nominalisme implique une ontologie des individus) : l'infaillibilité conduit à une limitation du pouvoir du pape et du législateur. – Pour le réalisme juridique, le droit est une réalité ontologique. Cela favorise l'idée que le pape produit des réalités normatives lourdes. Son pouvoir d'interprétation est revêtu d'un caractère spécial, qui donne un être véritable à la loi instituée : l'infaillibilité est ici synonyme d'interprétation suprême, au sens du dogme de 1870.

6. Le sujet est controversé, à mon avis, par manque de précision analytique dans le langage (cf. J. J. Ryan, « Evasion and Ambiguity : Ockham and Tierney's Ockham », *Franciscan Studies* 24, 1986, 285-294 ; B. Tierney, « Ockham's Infallibility and Ryan's Infallibility », 295-300. Pour un avis contraire au mien, J. Kilcullen, « Ockham and Infallibility », *Journal of Religious History* 16, 1991, 387-409 ; pour une tentative de « banalisation » de la thèse d'Ockham, A. S. McGrade, « William of Ockham and Augustinus de Ancona on the Righteousness of Dissent », *Franciscan Studies*, 1994-1997, 143-165).

7. E. Longpré, « Le B. Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contre le gallicanisme », *La France franciscaine* 11, 1928, 137-162.

## — L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?

2. *L'eschatologie millénariste.* – L'influence de Joachim de Flore (qui attendait un règne de l'Esprit souvent identifié par les franciscains avec l'éclosion de leur ordre), favorise la peur d'un pape qui soit l'Antéchrist, et l'infailibilité (au sens B) est un moyen de se défendre contre cette possibilité. – Mais certains, comme Scot, ne voient pas la nécessité d'un outil pareil, car ils ne sont pas taraudés par la peur de l'effondrement de la chrétienté : sa fidélité au Primat de Rome, en l'absence de cette peur, le conduit plutôt à une notion d'infailibilité au sens A. D'autres, comme Occam, ont au moins une confiance absolue dans l'indéfectibilité de l'Église (*Luc* 22, 32 ; cf. le *Décret* de Gratien, C. 24, q. 1) qui les assure contre l'existence même de l'Antéchrist.

3. *L'interprétation de la puissance absolue de Dieu.* – Scot pensait que le pouvoir absolu de Dieu était un pouvoir *de facto* (de fait), une intervention réelle de Dieu dans le cours de l'histoire : étant donné que le pouvoir du législateur (ici, le pape) se modèle sur la toute-puissance divine<sup>8</sup>, l'action du législateur est directement sa propre règle. C'est l'infailibilité au sens A. – Au contraire, pour Occam, Dieu choisit à un moment donné l'ordre des lois de l'univers, et il ne peut pas revenir sur sa décision : la *potentia absoluta* est une possibilité logique, et non une possibilité ontologique. Occam borne l'action « future » de Dieu par la règle constitutionnelle qu'il a lui-même posée. Chez Scot, le législateur doit encore respecter les obligations divines, mais il est aussi autorisé à en donner la bonne interprétation. Occam est un penseur constitutionnel, car il charge le législateur de respecter une sphère normative supérieure à lui. L'interprétation suprême est le fil du rasoir où se joue la différence entre l'infailibilité comme exaltation du pouvoir pontifical (A) ou comme borne au pouvoir pontifical (B).

4. *L'interprétation de la volonté.* – Dans tous les cas de figure, le primat de Rome n'est pas contesté : la liberté morale de la Chrétienté est assurée par l'Église catholique et par son chef. Le primat de la volonté, qui est libre par nature (et non par grâce seule, ou dépendante de l'intellect comme chez Aristote) est une donnée répandue chez tous les auteurs franciscains. Il fonde une philosophie

8. Duns Scot, *Lectura, Ordinatio, Reportata*, I, d. 44.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

juridique volontariste, qui peut se résumer ainsi : la norme est un acte de volonté, et rien d'autre.

En somme, l'infaillibilité peut faire évoluer le primat de l'évêque de Rome soit dans le sens d'un pouvoir absolu, où le pape est l'interprète suprême (infaillibilité A), soit dans le sens d'un pouvoir constitutionnel, où le pape est un interprète parmi d'autres (infaillibilité B). Dans les deux cas, le primat de Rome exprime la liberté d'échapper au péché, la liberté évangélique de choisir le bien : chez Occam, seule la liberté évangélique fonde la limitation du pouvoir du pape, car elle caractérise aussi la dignité de la personne humaine.

## II. Les franciscains et le droit.

Mais le concept n'est rien sans l'histoire. À l'origine, il y avait le problème de l'interprétation de la règle. La fraternité fondée par François d'Assise offrait une alternative à la société communale d'Assise. La pauvreté évangélique devait remplacer une société post-féodale organisée autour de l'argent. Cette fraternité se caractérisait par une recherche radicale de conformité à la vie évangélique, et notamment par la pauvreté volontaire et absolue. François voulut obtenir la reconnaissance du Siège apostolique : dès 1210, la fraternité connaît une première règle, mais nous ne connaissons qu'une version de 1221, qui n'était pas approuvée formellement, appelée pour cette raison « règle *non bullata* ». Deux ans plus tard, le pape Honorius III consacre par une bulle la règle de la fraternité (d'où son nom de règle *bullata*), qui régleme le nouvel Ordre des frères mineurs : c'est le premier contact entre l'esprit franciscain et le système juridique. Il suffit de rappeler certaines données de la règle *bullata* : l'obligation de vivre en pèlerins, l'interdiction absolue de manipuler de l'argent, l'interdiction d'ester en justice, l'obéissance inconditionnée au pape. Sur son lit de mort, François d'Assise écrivit ses dernières volontés dans son Testament : entre autres choses, il interdit de recevoir des privilèges de la part de l'Église (avec la clause « je commande fermement au nom de l'obéissance ») ; il ordonne qu'aux Chapitres de l'Ordre on lise ensemble la règle et le Testament. Ici surgit une question : les dispositions du Testament ont-elles la même force de loi que celles de la règle *bullata* ?



### — *L'infaillibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?*

La réponse semble facile : la règle a été approuvée par le pape, alors que le Testament ne l'a pas été. Mais on peut aussi considérer le Testament comme clef d'interprétation de la règle : Olieu n'a jamais pensé que le Testament était du droit en vigueur, mais il estimait que le recours au Testament était le meilleur moyen d'interpréter la règle. Au contraire, d'autres frères mineurs ont préféré laisser tomber le recours à la volonté du fondateur de l'Ordre. Le véritable enjeu est là : tout le monde reconnaît que le seul droit en vigueur est déposé dans la règle, mais certains frères mineurs font appel au Testament comme moyen de l'interpréter, d'autres pas.

D'un côté, ceux qui recourent à la volonté du Saint fondateur, et se réfèrent donc au Testament comme norme interprétative (même si elle n'est pas impérative) ; de l'autre, ceux qui privilégient la validité formelle des textes, et donc qui ont tendance à ignorer (ou à contourner, ou à assouplir, etc.) le Testament qui n'est pas formellement contraignant. Les premiers sont appelés « spirituels », les seconds « membres de la Communauté ». Les spirituels, zélés et rigoureux, perçoivent dans les argumentations juridiques formelles de leurs confrères une indulgence à l'égard de l'homme charnel condamnée par saint François. Les membres de la Communauté voient dans la rigueur sans concession de leurs confrères une aspiration à une pureté qui était au-dessus des forces humaines. Les spirituels affirment que, pour vivre la pauvreté, il ne suffit pas de n'être pas formellement propriétaire des choses, si l'on reçoit en même temps donations et privilèges qui permettent de bénéficier des plaisirs de l'homme charnel ; d'autre part, les membres de la Communauté refusent l'idée que la règle pouvait obliger à avoir un comportement au contenu indéterminé<sup>9</sup>, sans oublier le problème des évêques franciscains, qui auraient dû refuser les privilèges de leur statut.

Les différentes positions reposent sur une même théorie de la volonté et de la loi. Selon Olieu, par exemple, la consécration d'un édifice en église ne change pas la nature du bâtiment, mais son statut normatif ; ce qui serait ailleurs un simple blasphème y devient une profanation. La consécration d'un lieu constitue sa qualification

9. Car ne pas respecter un vœu était considéré à l'époque comme un péché mortel. Mais comment ne pas tomber dans ce péché si le vœu contenait une exigence infinie ?

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

juridique, puisque sa nature empirique ne change pas. Cette attitude juridique exclut tout fondement naturel de la norme, mais la fonde au contraire dans la seule qualité juridique conférée par un énoncé normatif : Olieu nous rappelle le nominalisme juridique contemporain, c'est-à-dire la réduction de la qualification juridique aux conséquences prévues par la norme, en excluant toute modification dans l'ordre des choses empiriques. Il nous montre aussi que le fondement ontologique du droit est la seule volonté.

Dans la tradition franciscaine, volonté et liberté sont liées de façon analytique. Dire que la volonté est libre n'est rien d'autre que définir la volonté. Le pouvoir du législateur en découle tout naturellement. Le législateur (ici, le pape) doit établir des normes, il doit donc avoir la compétence et la légitimité pour cela (la *iurisdictio*) : Olieu a toujours proclamé sa fidélité au pape, et pas seulement par respect absolu du vœu d'obéissance tant souligné par saint François. Le pape étant dans l'Église le titulaire du pouvoir législatif, il a autorité pour constituer des normes par sa volonté nécessairement libre. Personne ne peut contester sa décision, s'il s'agit d'une décision prise dans le cadre de la compétence nécessaire (la *iurisdictio*) : un pouvoir législatif est libre (la volonté) ou il n'existe pas du tout. Évidemment, s'il ne peut pas établir une norme, parce que la compétence lui manque, c'est le contraire ; mais le problème, alors, ne vient pas des conséquences de la norme, mais du fait que le pape n'est pas autorisé à assumer une pareille décision.

Pourtant, la papauté était constamment confrontée à l'interprétation de la règle franciscaine. Par la bulle *Exiit qui seminat* (1279), Nicolas III semble manifester une approbation inconditionnée de la vie religieuse franciscaine. L'Église se charge du *dominium* (la propriété) des biens franciscains et réserve aux frères mineurs le *simplex usus facti* (le simple usage de fait), expression opposée aux différents droits réels et qui signifie donc la simple utilisation matérielle des choses. Ainsi, le Siège apostolique semblait approuver l'idée que les franciscains soient privés de tout droit sur les biens dont ils disposent réellement. Or les rapports entre l'Église et l'Ordre des frères mineurs ont une grande importance à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, parce que le nouvel Ordre de saint François avait connu une grande expansion et un succès extraordinaire auprès de la piété populaire. L'attitude du Siège apostolique n'était pas hostile, mais dans l'état d'âme des spirituels on pouvait discerner une attitude

— *L'infaillibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?*

radicalement inconciliable avec les nécessités du gouvernement ecclésiastique. Leur interprétation de la vie du saint, marquée par un souci de perfection, voit un péché dans toute concession aux nécessités du monde. Mais alors, quelle attitude avoir vis-à-vis de l'état épiscopal qui demande bien sûr l'utilisation des biens de ce monde ?

C'est le problème de l'état de perfection religieuse : il n'est donc pas surprenant que des « fraticelles » (petits frères) sensibles aux suggestions de Joachim de Flore expriment une hostilité marquée vis à vis de la hiérarchie ecclésiastique et puissent s'enthousiasmer pour l'élection d'un pauvre ermite, Pietro del Morrone, sous le nom de Célestin V. Il est bien plus remarquable qu'au-delà des exagérations des spirituels, dans un traité classique sur les états de perfection, le *De perfectione statuum*, on trouve des théories qui fondent l'attitude des fraticelles, sans la même virulence mais avec la même fermeté<sup>10</sup>.

L'état de perfection religieuse d'un frère mineur y est explicitement considéré comme le plus élevé, supérieur à celui du pape et des cardinaux : ce n'est pas une thèse sur les rapports de pouvoir de la chrétienté, mais une conception mystique de l'Église. On peut donc dire que les excès concrets de certains fraticelles s'inspirent de thèses répandues dans l'Ordre, comme si les hyperboles de la littérature mystique étaient transposées à la lettre dans le monde. Mais quand l'obligation rigoureuse de l'obéissance à Rome, prévue par la règle, consacrée par saint Bonaventure, soutenue avec force par Olieu et Scot, disparaît de la vie des fraticelles, les conséquences peuvent être désastreuses.

10. Cf. Duns Scot, *Opera omnia*, ed. Vivès t. XXVI. Je ne vois aucun argument interne qui permette d'en contester l'attribution à Duns Scot, attestée par des manuscrits tardifs, il est vrai. Pour une critique récente de la paternité de Scot, cf. R. Lambertini, *Il « De perfectione statuum » attribuito a Duns Scoto e la difesa dell' identità francescana. Osservazioni e problemi*, in « *Via Scoti* ». *Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma 1995. Sur la conformité du *De perfectione statuum* à la théorie normative de Scot, voir mon *Volontarismo e diritto soggettivo, op. cit.*, ch. 1. La *Summa astesana*, rédigée en 1317, présente la même thèse concernant l'état de perfection religieuse que le *De perfectione statuum* (l. VI, tit. XLVII, a. 1), cet ouvrage étant un recueil, il implique que le *De Perfectione statuum* est antérieur à 1317.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

Avec l'élection du deuxième pape d'Avignon, Jean XXII, la situation de rébellion endémique des spirituels va éclater au grand jour. Jean XXII connaît bien le droit romain. Par la bulle *Quorumdam exigit* (1317) il donne une nouvelle interprétation de la règle, contraire aux aspirations des spirituels : les frères mineurs doivent obéir aux supérieurs des couvents quand ceux-ci veulent stocker de la nourriture et de la boisson. Le pape rappelle que l'obéissance au pape est le bien suprême, supérieur à toute règle. La Communauté triomphe ; la répression des fraticelles est dure et féroce. Mais Jean XXII n'est pas animé seulement par des raisons d'ordre public, il l'est aussi par sa conception de la philosophie chrétienne. Partisan de la philosophie thomiste, il décide de canoniser Thomas d'Aquin (1323) : il trouve chez lui une notion objective du droit, tout à fait étrangère à l'idée de droit subjectif, et donc inconciliable avec la prétention des frères mineurs de renoncer à tout droit sur les biens qu'ils utilisent.

Les spirituels étaient frappés de façon presque définitive, mais le groupe dirigeant de l'Ordre allait être touché à son tour, au cœur de la doctrine franciscaine : la pauvreté évangélique. En mars 1322 le pape approuve la bulle *Quia nonnumquam*, qui suspend les sanctions contre ceux qui auraient rejeté le contenu de la *Exiit qui seminavit*. Le chapitre général de l'Ordre, conscient du danger imminent, se réunit à la Pentecôte suivante et lance deux appels. Le premier affirme avec solennité que la pauvreté franciscaine est inspirée de celle du Christ et des Apôtres, et qu'il n'est pas hérétique de soutenir que le Christ et les Apôtres n'avaient rien, ni en propre, ni en commun. Le second, plus bref et beaucoup moins diplomatique, déclare que la pauvreté absolue du Christ et des Apôtres, qui ne possédaient rien en propre ni en commun, est une thèse absolument catholique. Jean XXII, qui s'était appuyé sur un référendum des théologiens, n'est pas impressionné par l'appel : il est sûr de ses convictions. Sa conception du pouvoir pontifical est toute autre que celle des franciscains. Il devait connaître la définition du cardinal Hostiensis qui, dans sa *Glose [du droit canon]* (X, ad l. III, tit. 35, c. 6) concernant justement la faculté pontificale de dispenser des vœux monastiques, soutient que le pape a un pouvoir absolu, « selon lequel il peut changer la substance des choses ». Sans aucun doute, Jean XXII considérait le pouvoir absolu comme étant une de ses prérogatives. Occam lui répondra que la seule prérogative du pape est le pouvoir ordinaire.

### — *L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?*

Mais par la bulle *Ad conditorem canonum* (décembre 1322), Jean XXII proclame son pouvoir de déroger aux décisions de ses prédécesseur quand il le croit nécessaire : le pape déclare qu'il n'est pas lié par les décisions de Nicolas III et de Clément V, qu'il n'est pas important que les bulles fassent partie du *Corpus du droit canon*, et que l'interprétation franciscaine de ces textes est fautive. Pour lui, un usage séparé de toute propriété était impossible, comme dans le cas des biens de l'Ordre attribués à l'Église, surtout pour les choses consommables (par exemple, la nourriture) : l'usage des choses est soit uni à un droit d'usage, et licite, soit séparé de tout droit, et illicite. L'argumentation de Jean XXII semble exclure que cette question concerne la foi, car c'est seulement une question de réglementation juridique.

Enfin, par la bulle *Cum inter nonnullos* (1323), il considère comme hérétique quiconque affirmerait la pauvreté absolue du Christ et des Apôtres. La blessure était définitive et la querelle, du point de vue de l'orthodoxie, était conclue : si l'Ordre ne voulait pas se rendre, le pape détruisait la résistance en éliminant le fondement théologique de la position franciscaine.

### III. Les enjeux métaphysiques et politiques.

La position d'Olieu face à la pauvreté évangélique n'est pas la même que celle de Scot ou d'Occam : ces deux derniers admettent la possibilité d'un usage des choses dépourvu de tout droit, alors qu'Olieu est partisan de la théorie de l'*usus pauper* et refuse l'autre thèse en la qualifiant de laxiste. Mais les trois personnages, ainsi que beaucoup d'autres franciscains, sont unis par l'idée que le droit est issu d'un acte de la volonté individuelle (et non pas une réalité formelle). Une notion clef de la théorie juridique et politique moderne est ainsi issue, non pas de la tradition des praticiens du droit, mais de l'évolution de la pensée franciscaine, que je qualifierai de volontariste sans lui associer aucune connotation péjorative.

La théorie théologique et métaphysique franciscaine est la meilleure justification, étant donné son caractère volontariste, des théories politiques d'Olieu, Scot et Occam. Le lien entre la métaphysique et la politique peut être illusoire. Mais ici, dans le cas d'une liberté qui fonde la personne et sa dignité, qui s'exprime par

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

une volonté qui est sa propre cause, il existe un lien fort entre la théorie métaphysique et la théorie politique.

Nous sommes en face du dilemme primordial de la philosophie volontariste du droit. D'un côté, le souverain doit régir la société par son pouvoir absolu, car il est lui-même la règle de chaque acte normatif, et si sa volonté de production normative est bornée, son pouvoir n'est plus vraiment souverain, « *absolutum* » (non-lié). De l'autre, la liberté du législateur humain, qui garantit le processus de production des normes, coexiste avec la liberté des subordonnés et celle de Dieu, placée au niveau supérieur dans la hiérarchie des normes. Dans l'école franciscaine, les deux solutions principales sont celle de Scot, qui se contente de limiter le législateur absolu (le pape) par l'obligation morale de fidélité aux devoirs envers Dieu ; et celle d'Occam, qui borne l'action du pape dans un cadre à l'intérieur duquel elle reste absolue, mais en dehors duquel elle devient nulle. C'est la sphère du *ius poli*, une sphère où la liberté métaphysique de l'homme est souveraine.

Nous pouvons perdre notre liberté morale sous la contrainte extérieure et devenir esclaves des autres, nous pouvons perdre notre libre arbitre par des contraintes intérieures et ne plus être capables du bien, mais nous ne pouvons jamais perdre notre liberté métaphysique : tout être humain, croyant ou non, pécheur ou non, esclave ou non, jouit de cette liberté, car il est cette liberté même. Conséquence fondamentale : cette liberté n'est pas liée au système moral choisi par une personne : l'infidèle n'a pas de liberté morale, parce qu'il utilise mal son libre-arbitre, mais il garde intacte sa liberté métaphysique. Si l'on fonde le droit d'une société sur la liberté morale, cette conception de la politique est liée très étroitement à la vérité d'un système moral (par exemple, la doctrine catholique) ; bien plus, la validité des droits de cette société repose sur sa conformité à la morale. Au contraire, si l'on fonde les droits d'une société sur la liberté métaphysique (c'est-à-dire la dignité de la personne), la validité des droits d'une société d'incroyants et d'infidèles ne peut pas être mise en question. Les libertés politiques trouvent ainsi leur fondement non pas dans un système moral particulier (dont la vérité est toutefois décisive pour le salut), mais dans un fondement métaphysique universel, la liberté de l'homme, c'est-à-dire la dignité de la personne. Guillaume d'Occam, sous la pression des événements historiques, afin de lutter contre un pape qu'il jugeait hérétique, a élaboré la première version explicite d'un pareil projet.

### — *L'infailibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?*

Pour Occam, une fois conféré le pouvoir absolu au législateur d'une société (ici l'Église), les individus n'ont pas un contrôle direct de ce pouvoir : ils y ont renoncé, ils ne peuvent plus l'exercer. N'y a-t-il donc aucune limite au pouvoir du souverain ? Son exercice est vraiment absolu, mais il peut être borné par les libertés politiques, fondées sur la liberté même qui justifie le pouvoir absolu. La liberté politique n'est pas une modalité de l'exercice du pouvoir, elle est simplement une limite : afin de mieux comprendre cette idée, il faut se rappeler que dans l'école franciscaine, à partir de la *Summa fratris Alexandri*, on a rendu le péché originel responsable d'une rupture dans le système juridique général. L'ordre juridique avant la chute est constitué par des droits radicalement différents de ceux qui existent après la chute : avant elle il n'y avait pas de propriété, mais seulement le *dominium* naturel sur les choses. Après la chute, pour remédier à l'inclination mauvaise des hommes, la propriété individuelle a été constituée par le droit positif humain, établissant ainsi un système juridique. Ainsi, le droit naturel n'est plus la forme du droit mondain : la thèse de Thomas d'Aquin est repoussée d'avance, il n'y a pas une échelle des normes allant de la loi éternelle à la loi humaine, mais une rupture radicale. Le droit humain ne peut pas s'inspirer du droit naturel, car le droit humain est conçu pour une nature pécheresse, tandis que le droit naturel est l'état de la nature humaine avant le péché. Dans la polémique contre Jean XXII, les franciscains ont poussé l'interprétation du droit canon jusqu'à séparer explicitement le droit naturel du droit positif : les franciscains renoncent au droit positif (et à ses protections) mais se prévalent du droit naturel ; ils peuvent donc utiliser les choses sans aucun droit (positif). Jean XXII, thomiste avant la lettre, ne pouvait pas accepter une différence si rigoureuse entre le droit naturel et le droit humain. Il devait rejeter tout fondement évangélique à la thèse franciscaine dans la bulle *Cum inter nonnullos*.

Au contraire, Occam transforme la mission de l'Église en simple service pastoral, il neutralise le pouvoir coercitif, par la séparation rigide entre ses compétences spirituelles et temporelles : dans un domaine d'action aussi limité, le pape est le garant de l'unité de l'Église. L'acharnement d'Occam contre le pape « hérétique » Jean XXII et ses successeurs vient du principe qu'un pape tire nécessairement sa légitimité de son adhésion à la Révélation et à la Tradition. De plus, Occam applique ses thèses théologiques concernant le pouvoir absolu de Dieu. Il déclare : « il ne faut pas comprendre

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

qu'en Dieu il y ait réellement deux puissances, dont l'une serait ordonnée et l'autre absolue, car il y a en Dieu une seule puissance vers l'extérieur, qui est de toutes façons Dieu lui-même », parce que « Dieu ne peut rien faire de façon désordonnée ». Le pouvoir absolu de Dieu est la simple absence de contradiction, il est la possibilité de choisir d'autres ordres, mais il n'est pas la possibilité d'actions et de miracles « désordonnés ». Passant au plan des hommes, Occam affirme « le pape ne peut pas faire certaines choses selon le droit établi par lui, mais il peut les faire absolument », au sens où il aurait pu le faire s'il l'avait voulu au début de sa volonté. Une fois posée la Révélation, le pape ne peut plus agir selon le pouvoir absolu, car il s'inscrit dans un ordre qui s'impose à lui. Le pape *doit* donc être infaillible, afin de proclamer à jamais la Révélation. L'Évangile a le même rôle à l'égard du pouvoir du pape que la Constitution à l'égard du pouvoir législatif : l'Évangile est à la fois une règle et une borne insurmontable – « si la loi chrétienne était à ce point une loi de liberté, personne n'aurait le droit de se soumettre au souverain pontife ou à un mortel quelconque » (*Dialogus de imperio et pontificia potestate*, Ius III<sup>ae</sup>, l. I, c. 6).

Sa réflexion concernant les limites du pouvoir du Siège apostolique est une démonstration par l'absurde. Occam ne veut pas nier le pouvoir du pape, mais l'interprétation du pouvoir pontifical comme celui d'un dieu humain. Ainsi, nous pouvons lire dans le *Contra Benedictum* (IV, 12) : s'il détenait la *plenitudo potestatis* (la plénitude du pouvoir), il pourrait « priver de leurs royaumes tous les rois chrétiens et en faire des laboureurs », une conséquence qu'une théorie modérée du pouvoir pontifical n'accepterait jamais. Dans ce cas, la loi chrétienne deviendrait une loi d'esclavage « bien plus grand que ne l'était la loi ancienne ». Or, la loi évangélique est une loi de liberté, et elle ne peut pas être plus lourde que la loi de Moïse<sup>11</sup>. L'hypothèse initiale est donc absurde : le pape ne détient pas la *plenitudo potestatis*, mais une forme modérée de pouvoir. La vraie cible de la critique d'Occam n'est pas le pouvoir temporel du pape : c'est une cible réelle, mais secondaire. Sa vraie cible est l'Antéchrist – la possibilité que le pape détruise le patrimoine de foi et de morale de l'Église catholique : il faut bien limiter le pouvoir absolu

11. *An princeps*, c. 2, *Opera politica* I, 232.



### — L'infaillibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?

du pape afin de justifier le contrôle exercé dans une matière considérée comme immuable. Occam nie le pouvoir temporel du pape avec une argumentation destinée à borner le pouvoir spirituel du Siège apostolique ; son amour pour la cohérence le pousse à accepter les conséquences ultimes de sa construction.

Il faut souligner encore qu'il existait dans l'école franciscaine une tradition alternative : pour Duns Scot, le pouvoir absolu de Dieu est un pouvoir d'agir *contre la loi*, ce que refusait Bonaventure dans son Commentaire des *Sentences* (I, d. 42, a. 3, q. 2) pour lui Dieu n'agit pas « sans ordre » car il est pour lui-même la règle, mais seulement contre l'ordre qu'il avait déjà établi. Selon Scot, le pouvoir absolu de Dieu n'est pas une simple possibilité logique, mais un pouvoir d'intervention sur le monde actuel. Donc, le pape peut agir *par sa puissance absolue*, voire *contre la loi* (le souverain n'est pas lié par sa loi). Ainsi, chez Scot, il n'y a pas de place pour l'infaillibilité comme limite du pouvoir pontifical ; mais toujours pour l'infaillibilité comme *potentia absoluta*, ce qui exalte le pouvoir pontifical.

Plus radical encore, Occam élabore une nouvelle théorie du droit naturel, en utilisant une expression déjà connue, le *ius poli*, mais en la chargeant d'une nouvelle signification. Cessant de désigner l'opposition canonique entre obligation morale et obligation juridique, le *ius poli* devient la suprématie absolue de la *libertas evangelica* et de la sphère des droits inaliénables équivalents. Le *ius poli*, opposé au *ius fori*, implique un contraste entre les droits dont on peut se prévaloir dans un tribunal et ceux qui ne sont reconnus qu'à la conscience droite. Occam, au contraire, utilise le *ius poli* en relation au *ius utendi positivum* dans la querelle sur la pauvreté. À partir du chapitre 6 de l'*Opus nonaginta dierum*, il différencie le *ius utendi* du droit civil du simple usage des choses que les franciscains ont comme une *licita potestas utendi* : il nous donne l'exemple des invités à un dîner, qui n'acquièrent aucun droit d'usage sur la nourriture, mais tant qu'ils sont invités (la *licentia*) ont le choix licite de prendre des choses sur la table. La licence est fondée par le *ius poli*, et non par le droit positif humain, notamment dans le cas de la nécessité de se nourrir. En effet, il y a une différence fondamentale : « le *ius poli* n'est pas autre chose qu'une puissance conforme à la droite raison sans pacte. Le *ius fori* est une puissance provenant d'un pacte » ; le *ius utendi* appartient seulement au *ius fori*.

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Luca Parisoli**

Le *ius poli* n'est pas le droit naturel habituel, mais un sous-ensemble de celui-ci : la sphère des droits que même le pape ne peut toucher, et auxquels il doit seulement adhérer sous peine d'hérésie : le pape peut déroger au droit naturel, mais non au *ius poli*. Le *ius poli* est le droit divin immuable, qui peut toutefois être invoqué par chaque être humain : les frères mineurs, qui n'ont pas de droits (mondains) sur les choses, peuvent revendiquer l'usage des choses grâce au *ius poli*. Ainsi, se nourrir afin d'éviter la mort, en volant la nourriture d'autrui, n'est plus permis en vertu du droit naturel, par exception au droit positif de propriété (comme chez saint Thomas) ; c'est un droit inaliénable et originel dont chaque homme, *ex iure poli*, est titulaire et qui lui donne le pouvoir de se nourrir, soit contre, soit selon le droit mondain. « C'est pourquoi en temps d'extrême nécessité, chacun peut, par le *ius poli*, user de toute chose temporelle nécessaire pour conserver sa vie » (*Opus Nonaginta Dierum*, c. 65).

Ainsi, la stratégie d'Occam est double. D'un côté, il fait de l'Évangile la source de tout jugement dans les questions concernant l'Église ; d'un autre, il fonde le *dominium* de l'Église, par une obligation de soins pastoraux, voire par le devoir de conduire les hommes vers leur état de perfection<sup>12</sup>. Le pape est un pasteur suprême, mais il n'est pas un juge suprême<sup>13</sup> ; et le pouvoir pénal de l'Église devient assez mince, comme on peut l'établir par une interprétation tout à fait spécifique de la Parole du Christ<sup>14</sup>.

Les droits de l'ensemble du *ius poli* ressemblent à nos droits universels de l'homme. Au XIV<sup>e</sup> siècle, il faudrait peut être parler seulement des droits universels du chrétien. Du moins la théorie du droit naturel de Guillaume d'Occam, et la version différente proposée par Duns Scot, sont aujourd'hui un terrain de réflexion important pour la théorie de la loi. D'un côté, elles invitent à s'interroger sur les liens entre le droit et la théologie ; d'un autre, elles sont un

12. Occam, *Dialogus*, Ia, l. VI, c. 3.

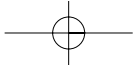
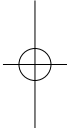
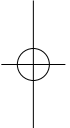
13. Occam, *Tractatus contra Benedictum*, l. IV, cc. 10-11, *Opera politica* III, 261-62.

14. Occam, *Breviloquium*, l. II, c. 19 ; *Octo quaestiones*, q. I, c. 4.

— *L'infaillibilité, borne ou exaltation du pouvoir pontifical ?*

puissant rappel de la fonction irremplaçable et de la valeur symbolique de la norme, à une époque où le positivisme juridique est une attitude théorique majoritaire. Le primat de l'évêque de Rome doit être compris non seulement par une analyse historique, mais par une analyse générale de la loi. C'est une notion beaucoup plus féconde qu'on ne pouvait l'imaginer au premier abord.

Luca Parisoli est maître de conférences à l'université de Paris X-Nanterre.



*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Cardinal Joseph RATZINGER

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

**L**E Saint Père dit dans *Redemptoris Missio*, sa grande encyclique sur la mission : « À l'intérieur de l'Église, on trouve divers types de services, de fonctions, de ministères et de formes d'animation de la vie chrétienne. Je rappelle, comme une nouveauté que nombre d'Églises ont vu naître ces derniers temps, le grand développement des "Mouvements ecclésiaux", doués d'un fort dynamisme missionnaire. Lorsqu'ils s'insèrent avec humilité dans la vie des Églises locales et qu'ils sont accueillis cordialement par les évêques et les prêtres dans les structures diocésaines et paroissiales, ces Mouvements représentent un véritable don de Dieu pour la nouvelle évangélisation et pour l'activité missionnaire proprement dite. Je recommande donc qu'on les développe et que l'on recoure à eux pour redonner de la vigueur, surtout chez les jeunes, à la vie chrétienne et à l'évangélisation, dans une vision pluraliste des formes d'association et d'expression »<sup>1</sup>.

Ce fut pour moi, personnellement, une expérience merveilleuse lorsqu'au début des années 70 j'en vins pour la première fois à fréquenter de plus près des Mouvements comme le Chemin néocatéchuménal, Communion et Libération, les Focolarini et que je fus saisi par le dynamisme et l'enthousiasme avec lesquels les membres

1. *Redemptoris Missio* 72.

**SIGNET** *Joseph Ratzinger*

de ces mouvements vivaient leur foi et pouvaient, à partir de la joie qui émanait d'elle, communiquer autour d'eux aussi ce qui leur avait été donné. C'était l'époque où Karl Rahner et d'autres parlaient de « période hivernale » de l'Église. Et de fait, après le grand événement du Concile, on semblait connaître le gel à la place du printemps espéré, un essoufflement au lieu d'une nouvelle dynamique. Celle-ci semblait se déployer alors tout à fait ailleurs, précisément là où on s'efforçait, par ses propres forces et sans tenir compte de Dieu, de façonner un avenir meilleur au monde. Qu'un monde sans Dieu ne pût être bon, à plus forte raison s'il devait s'agir d'un « monde meilleur », sautait aux yeux de quiconque savait voir. Mais où demeurait Dieu ? Après tant de débats, l'Église, contrainte à chercher de nouvelles structures, n'était-elle pas fatiguée et comme vidée de son esprit ? Le mot de Rahner était parfaitement justifié : il exprimait une expérience que tous nous faisons. Et c'est alors qu'advint soudainement quelque chose que personne n'avait planifié. En cela, l'Esprit Saint avait pour ainsi dire lui-même redemandé la parole. D'une manière nouvelle, et chez des jeunes, la foi venait de faire irruption, une foi sans « si » ni « mais », sans faux-fuyant ni porte dérobée, une foi qui dans son intégralité s'expérimentait comme un don et comme un cadeau précieux qui font vivre. Après que l'image de l'Église qu'ils s'étaient forgée eut été bousculée, beaucoup se sentirent devenir tout autres dans leurs discussions intellectuelles et les modèles qu'ils pouvaient élaborer. Comment aurait-il pu en être autrement ? L'Esprit saint, là où il fait irruption, dérange toujours les plans humains. Mais il y avait ici et là des difficultés plus sérieuses. Car ces Mouvements souffraient de maladies d'enfance. Il fallait repérer en eux la force de l'Esprit, mais d'un Esprit qui agit à travers les hommes et ne les libère pas nécessairement de toutes leurs faiblesses. Il y avait des tendances à l'exclusivisme, à l'accentuation de points de vue trop étroits, et du coup une inaptitude à s'insérer dans la vie des Églises locales. Forts de leur élan juvénile, ils étaient persuadés que les Églises locales devaient en quelque sorte adopter leur forme et se hisser à leur niveau mais il ne leur venait pas à l'esprit en revanche qu'ils dussent se laisser intégrer dans des structures à la vérité souvent quelque peu encroûtées. On en vint à des frictions où la faute était partagée de part et d'autre, encore que ce soit de façon différente. Il devint nécessaire de réfléchir à la manière dont ces deux réalités

## \_\_\_\_\_ *Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique*

pouvaient entrer dans un juste rapport, l'une qui correspondait à une nouveauté circonstanciée, l'autre qui renvoyait à la forme permanente de la vie ecclésiale, à savoir la paroisse et le diocèse. Pour être plus précis, il s'agit de questions tout à fait pratiques qu'on ne doit pas trop s'efforcer de hisser au niveau de la théorie. Mais d'un autre côté, il en va pourtant d'un phénomène périodiquement récurrent, dans ses diverses formes, de l'histoire de l'Église. Il y a, permanente, la forme fondamentale de la vie de l'Église en laquelle s'exprime la continuité de ses dispositions historiques. Et il y a les irrptions toujours neuves de l'Esprit Saint qui à chaque fois vivifient et renouvellent cette structure. Ce renouveau cependant ne s'opère jamais sans douleurs ni sans frictions. Et de ce fait, on ne peut renoncer à poser la question fondamentale : comment déterminer avec justesse le lieu théologique de ces « Mouvements » dans la continuité des institutions ecclésiales ?

### **I. Tentatives d'éclaircissement grâce à une dialectique des principes.**

#### *1 – Institution et charisme*

La dualité d'institution et d'événement, ou d'institution et de charisme, s'offre d'abord comme schéma fondamental pour la résolution de cette question. Mais si l'on essaie de tirer plus au clair l'un et l'autre concepts afin d'obtenir des règles valables pour la détermination de leur rapport, on aboutit à quelque chose d'inattendu. Le concept « institution » se désagrège dès qu'on cherche à lui donner une signification théologique précise. Car quels sont en effet dans l'Église les éléments institutionnels porteurs qui caractérisent l'ordonnement permanent de sa vie ? Il s'agit bien du ministère sacramentel pris dans ses différents échelons, épiscopal, presbytéral et diaconal : le sacrement, qui porte de manière significative le nom d'Ordre, est finalement l'unique structure permanente et obligatoire qui, pour ainsi dire, forme l'ordonnance solide de l'Église et la constitue comme « institution ». C'est seulement en notre siècle que s'est introduite, pour des raisons de convenance essentiellement d'ordre œcuménique, l'habitude de désigner le sacrement de l'Ordre simplement par le terme de « ministère », terme qui se situe totalement du point de vue de l'institution, qui apparaît comme relevant

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

de l'institutionnel. Mais ce « ministère » est un « sacrement » et du coup la compréhension sociologique ordinaire de l'institution est clairement invalidée. Le fait que l'unique élément structurant permanent de l'Église soit un sacrement signifie en même temps qu'il doit être toujours créé à nouveau par Dieu. L'Église n'en dispose pas elle-même : il n'est pas simplement là à sa disposition pour qu'elle l'organise comme bon lui semble. Le sacrement de l'Ordre ne se réalise que secondairement par un appel de l'Église, et bien premièrement par un appel de Dieu à tel homme, et donc sur un plan qui est avant tout charismatique-pneumatologique. Il en résulte qu'il peut toujours être à nouveau accueilli et vécu à partir de la nouveauté de l'appel de l'Esprit. Parce qu'il en est ainsi, parce que l'Église ne peut pas simplement instituer d'elle-même des « fonctionnaires » mais au contraire parce qu'elle ne peut compter que sur l'appel de Dieu, alors oui, et seulement à cette condition, il peut y avoir un manque de prêtres. C'est depuis le début en effet que ce ministère ne dépend pas de l'institution mais de la prière que l'on doit adresser à Dieu. C'est depuis le début en effet que retentit la parole de Jésus : « La moisson est grande mais les ouvriers sont peu nombreux. Demandez donc au maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers à sa moisson » (*Matthieu 9,37*). De là on comprend aussi que l'appel des Douze ait été le fruit d'une nuit de prière de Jésus (*Luc 6,12 sq.*).

L'Église latine a expressément souligné ce caractère fortement charismatique du service presbytéral en liant, d'après la plus antique tradition ecclésiale, le sacerdoce au célibat, celui-ci ne pouvant jamais être compris simplement comme une qualité inhérente au ministère mais bien comme un charisme personnel<sup>2</sup>. Exiger qu'ils soient désaccouplés revient à ne plus voir le caractère charismatique du sacerdoce. C'est ne voir en celui-ci que la pure fonction que

2. Le cardinal A. M. Stickler montre de manière claire et convaincante que le célibat sacerdotal n'est pas une invention du Moyen Âge mais remonte bien aux premiers temps de l'Église dans son livre *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen* (Le célibat des clercs, l'histoire de son développement et ses fondements théologiques), Abensberg Kral, 1993. Voir aussi : C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris/Namur, 1981 ; St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche* (Le célibat dans l'Église primitive), Paderborn, 1997.



## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

l'institution elle-même prévoit pour sa sûreté et ses besoins. Si on veut prendre le sacerdoce sous cet angle, celui d'une administration, avec la sûreté institutionnelle qu'elle suppose, alors l'engagement d'ordre charismatique, qui repose dans l'exigence du célibat, devient un scandale qu'il faut supprimer au plus vite. Mais alors aussi l'Église n'est plus comprise au fond que comme une simple ordonnance humaine et la sûreté ainsi visée ne réalise plus du tout ce qu'elle devait atteindre. Que l'Église ne soit pas *notre* institution mais l'irruption de quelque chose d'autre, qu'elle soit dans son essence *de droit divin*, cela a pour conséquence que nous ne pouvons jamais simplement la fabriquer de nous-mêmes. Cela signifie que nous ne devons jamais lui appliquer une critériologie purement institutionnelle; cela signifie qu'elle n'est vraiment elle-même que lorsqu'elle fait éclater les mesures et les façons de faire des institutions humaines.

Il y a naturellement dans l'Église, à côté de son ordonnance fondamentale – qui est le sacrement – des institutions de droit simplement humain, pour les multiples formes d'administration, d'organisation, de coordination qui, selon les exigences des temps, peuvent et doivent croître. Cependant on doit aussitôt ajouter : l'Église a certes besoin de telles institutions, qui lui soient propres, mais si celles-ci deviennent trop nombreuses et trop puissantes, elles mettent en danger l'ordonnance et la vitalité de son être spirituel. L'Église doit toujours à nouveau réviser sa structure institutionnelle afin qu'elle ne soit pas trop lourde, qu'elle ne durcisse pas comme une carapace qui écraserait sa propre vie spirituelle. On peut bien sûr comprendre que si des vocations spirituelles sont refusées à l'Église pendant un temps assez long, celle-ci tombe dans la tentation de se constituer pour ainsi dire un clergé de substitution de droit purement humain<sup>3</sup>. C'est qu'elle doit aussi prendre à l'occasion des mesures d'urgence, ce qu'elle a toujours été capable de faire dans les missions ou dans des situations analogues. On ne peut qu'être profondément reconnaissant à tous ceux qui, en de telles situations d'urgence, ont servi et continuent de servir comme précurseurs de l'Évangile. Mais lorsqu'à cause de cela on néglige de demander des vocations sacramentelles, lorsque l'Église, ici ou là,

3. C'est de cette question qu'il s'agit ultimement dans l'Instruction publiée en 1997 sur le service des laïcs dans l'Église.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

commence à se satisfaire de tels moyens et pour ainsi dire à se rendre indépendante du don de Dieu, alors elle se comporte un peu comme Saül qui en proie à l'oppression des Philistins attendit en vain Samuel et qui, voyant le peuple commencer à se débander, perdit patience et présenta lui-même l'holocauste. Lui qui avait pensé ne pas pouvoir agir en ce péril extrême autrement qu'en prenant en main lui-même la cause de Dieu se fit entendre dire qu'il avait tout fait échouer par sa faute : « c'est l'obéissance que je veux, pas les sacrifices » (cf. 1 Samuel 13,8-14; 15,22).

Retournons à notre question : qu'en est-il du rapport entre ordre ecclésial permanent et irruptions charismatiques répétées ? Le schéma institution-charisme ne donne à cette question aucune réponse parce que la confrontation des deux concepts décrit insuffisamment la réalité de l'Église. Du moins pouvons-nous tirer de ce qui a été dit quelques règles de base :

a) Il est important que la fonction spirituelle, à savoir le sacerdoce, soit entendue et vécue sur un mode charismatique. Le prêtre même doit être un « pneumatique », un « homme spirituel », un homme éveillé et stimulé par l'Esprit Saint. C'est la tâche de l'Église de veiller à ce que cette dimension du sacrement de l'Ordre soit perçue et accueillie. Elle ne doit pas, par zèle pour l'accroissement de ses structures, mettre le nombre au premier plan et en rabattre de l'exigence spirituelle. Sinon elle rendrait le sens même du sacerdoce inidentifiable : un service mal fait nuit plus qu'il ne sert. Il obstrue le chemin qui conduit au sacerdoce et à la foi. L'Église doit être fidèle et reconnaître le Seigneur pour son Créateur et sa Providence. Et elle doit aider par tous les moyens ceux qui sont appelés à rester fidèles par delà le premier appel, à ne pas étouffer longtemps dans la routine, mais à être vraiment et toujours plus des hommes spirituels.

b) Là où la fonction spirituelle est vécue de cette manière, c'est-à-dire sur un mode pneumatique et charismatique, il n'y a pas de durcissement institutionnel. Il existe même une ouverture intérieure au charisme, une sorte de « flair » qui repère l'Esprit Saint et son action. Et en cela le charisme peut reconnaître dans le détenteur du ministère la source propre de l'Esprit. On peut ainsi trouver les chemins d'une collaboration fructueuse dans le discernement des esprits.

c) L'Église doit prendre des mesures d'urgence dans les situations de pénurie. Mais ces mesures doivent se comprendre sur fond d'une

## \_\_\_\_\_ *Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique*

ouverture intérieure au sacrement de l'Ordre : y conduire et non lui tourner le dos. D'une manière générale, l'Église doit restreindre le plus possible l'extension des institutions administratives qu'elle se donne. Elle ne devrait pas se « surinstitutionnaliser » mais toujours rester ouverte aux appels imprévus et parfois déroutants que le Seigneur lui adresse.

### *2. Christologie et pneumatologie*

Mais maintenant se pose la question : puisque institution et charisme ne peuvent être considérés que partiellement comme vis-à-vis et que de ce fait ces deux concepts ne peuvent apporter que des réponses partielles à notre question, n'y aurait-il peut-être pas d'autres points de vue théologiques mieux adaptés ? La théologie contemporaine a clairement attiré l'attention sur une vision de l'Église qui fasse droit à la tension christologique-pneumatologique. On affirme alors que le sacrement s'insère dans la ligne christologique, marquée par l'Incarnation à laquelle s'oppose la ligne pneumatologique d'ordre charismatique. Il est juste de distinguer le Christ et l'Esprit. Mais cette distinction n'est juste que si elle nous permet de mieux comprendre leur unité à travers leur différence, du fait que les trois Personnes dans la Trinité ne doivent pas être considérées comme communion de trois dieux mais comprises comme un seul Dieu en trois Personnes relatives les unes aux autres. Si on ne peut saisir avec justesse le Christ sans prendre en compte l'Esprit, l'inverse est également vrai. « Le Seigneur, c'est l'Esprit » nous dit saint Paul (2 *Corinthiens* 3,17). Cela ne signifie pas qu'ils soient tous les deux la même chose. Cela signifie en fait que le Christ ne peut être le Seigneur parmi nous et pour nous que parce que l'Incarnation n'est pas son dernier mot. L'Incarnation s'achève par la mort sur la croix et par la Résurrection. Ce qui veut dire que le Christ ne peut venir que parce qu'il nous a précédés dans la vie nouvelle de l'Esprit et qu'il se communique par lui et en lui. La christologie pneumatologique de saint Paul ainsi que le « discours d'adieux » de l'évangile de saint Jean n'expriment pas encore suffisamment notre vision du rapport entre christologie et pneumatologie. Mais la nouvelle présence du Christ dans l'Esprit est l'hypothèse qu'il faut tenir pour qu'il y ait sacrement et présence sacramentelle du Seigneur.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

Tout ceci éclaire encore une fois la notion de fonction « spirituelle » dans l'Église et son lieu théologique propre que la Tradition a cristallisé sous le nom de « succession apostolique ». La succession apostolique ne signifie pas d'abord, comme on pourrait le croire, que nous soyons spirituellement indépendants à travers la chaîne ininterrompue de la succession. Le rattachement à la ligne de la succession signifie exactement le contraire, à savoir que la fonction sacramentelle comme telle n'est jamais à notre disposition mais qu'elle ne doit jamais cesser de nous être donnée. En tant qu'il est Esprit, nous ne pouvons pas de nous mêmes créer le sacrement ou l'instituer. La compétence comme telle pour la fonction ne suffit pas, le don de Dieu est nécessaire. Dans cette action représentée par des signes qu'est le sacrement, le Seigneur s'est réservé pour lui-même l'institution permanente du service sacerdotal. Le lien absolument spécifique entre le « une fois pour toutes » et le « toujours » qui vaut pour le mystère du Christ est ici montré de manière très belle. Le « toujours » du sacrement, la présence, assurée par l'Esprit, de l'origine historique au sein de chacun des temps de l'Église suppose la liaison au « une fois pour toutes », à l'événement historique originel. Le lien à l'origine est quelque chose d'inaliénable : c'est le piquet planté en terre qui rattache à l'événement unique et non réitérable. Nous ne pourrions jamais nous réfugier dans une pneumatologie qui plane à l'air libre, nous ne pourrions jamais laisser derrière nous le sol ferme de l'Incarnation, de l'agir historique de Dieu. . Mais à l'inverse, cette unicité se répand grâce au don de l'Esprit Saint qui est l'Esprit du Christ ressuscité. Cette unicité ne sombre pas dans le passé, dans la définitivité de ce qui ne sera jamais plus ; elle porte au contraire en elle une présence agissante parce que le Christ a traversé « le voile de la chair » (*Hébreux* 10,20) et a libéré dans ce qu'il y a d'unique ce qu'il y a de perpétuel. L'Incarnation ne se limite pas au Jésus historique, à sa *chair* (*2 Corinthiens* 5,16). Le « Jésus historique » demeure toujours signifiant du fait que sa « chair » a été transformée par la résurrection et qu'ainsi, par la puissance du Saint Esprit, il est désormais présent en tous lieux et en tous temps comme le montre magnifiquement le discours d'adieu en saint Jean (*cf.* en particulier *Jean* 14,28 : « je pars et je viens à vous »). On doit attendre de cette synthèse christologico-pneumatologique qu'un approfondissement du concept de « succession apostolique » soit réellement utile à la résolution de notre problème.

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

### 3. Hiérarchie et prophétie.

Avant d'approfondir plus avant ces réflexions, il faut mentionner brièvement une troisième clef de compréhension concernant le rapport entre structure permanente de l'Église et irruptions de l'Esprit : en se rattachant à la signification que donne Luther de l'Écriture dans la dialectique de la Loi et de l'Évangile, on oppose volontiers aujourd'hui dans l'histoire du salut la ligne culturelle-sacerdotale et la ligne prophétique. On devrait compléter en ajoutant les mouvements au sein de la ligne prophétique. Comme tout ce qui a été rapporté avant, ce n'est pas faux, mais encore une fois extrêmement imprécis et de ce fait inutilisable. Le problème que cela pose est trop important pour pouvoir être traité ici en détail. Il faudrait dire d'abord que la Loi elle-même a un caractère de promesse. Et c'est seulement à cause de cela qu'elle peut être accomplie dans le Christ en même temps qu'*abolie*. Les prophètes scripturaires n'ont jamais voulu mettre la Thora hors service mais bien au contraire rappeler sa véritable signification contre tout emploi abusif. Et finalement il est important que la mission prophétique ait été adressée à des individus et ne se soit pas fixée en un « état ». Aussi longtemps qu'elle demeurera un « état » (et ce fut le cas), elle ne sera pas moins durement critiquée par les prophètes canoniques que l'« état » sacerdotal de l'Ancienne Alliance<sup>4</sup>. Rien ne nous autorise dans l'Écriture à couper en deux l'Église, à mettre d'un côté l'état prophétique des vœux ainsi que les mouvements, et de l'autre la hiérarchie. Il en va tout à fait du contraire. L'Église n'est pas construite dialectiquement mais organiquement. Ce qui est juste, c'est qu'il y a en elle différentes fonctions et que Dieu est toujours en mesure d'éveiller des vocations prophétiques, qu'il s'agisse de laïcs ou de religieux, mais aussi d'évêques ou de prêtres, capables de lui rappeler avec vigueur la vérité, ce que l'« institution », quand elle poursuit son cours normal, n'a pas la force de faire. Je pense qu'il est tout à fait clair qu'on ne peut traiter de la nature et de la tâche des mouvements à partir de là. Ils ne se comprennent eux-mêmes d'ailleurs nullement ainsi.

4. L'opposition classique entre le prophète envoyé par Dieu et les prophètes institués se trouve en *Amos* 7,10-17. Une situation semblable se rencontre en 1 *Rois* 22 dans le face à face de Michée et des 400 prophètes ; de nouveau en *Jérémie*, par exemple Jr 37,19. Voir aussi J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie* (nature et tâche de la théologie), Einsiedeln, 1993, pp. 105 sq.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

Le résultat des réflexions que nous avons faites peut sembler mince pour notre question ; il est cependant important. On ne parvient pas au but lorsqu'on choisit comme prémices une dialectique des principes. Au lieu de recourir à une telle dialectique, on doit, selon moi, choisir un point de départ historique, ce qui correspond à la nature historique de la foi et de l'Église.

## **II. Les perspectives de l'histoire : succession apostolique et mouvements apostoliques.**

### *1. Fonctions universelles et fonctions locales*

Demandons-nous donc comment se présente ce principe. Qui-conque n'a qu'une médiocre connaissance des discussions concernant la formation de l'Église – que toutes les confessions chrétiennes cherchent à justifier à partir de leur forme actuelle – estimera impossible de parvenir à un résultat avec un tel point de départ, orienté par l'histoire. Si j'ose pourtant tâtonner vers une solution en partant de là, c'est que je m'appuie sur la vision catholique de l'Église et de son origine qui, d'un côté, nous offre un cadre ferme mais, de l'autre, laisse ouverts de vastes espaces pour la pensée, espaces qui ne sont en aucune manière encore épuisés. Plus aucun doute ne subsiste sur le fait que les Douze, très vite connus aussi sous le nom d'apôtres, sont dès la Pentecôte les porteurs de la mission du Christ. Ils sont chargés de répandre le message du Christ « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes* 1,8), d'aller à tous les peuples et de faire de tous les hommes ses disciples (*Matthieu* 28,19). L'espace qui leur est assigné est le monde entier. Sans être limités par des lieux, ils œuvrent à l'édification de l'unique Corps du Christ, de l'unique Peuple de Dieu, de l'unique Église du Christ. Les apôtres n'étaient pas évêques de telle Église locale déterminée mais justement « apôtres » (c'est-à-dire envoyés, ndt) et, comme tels, ordonnés au monde entier et à l'Église qu'ils avaient à y édifier : l'Église universelle précède les Églises locales, celles-ci provenant de celle-là comme autant de ses réalisations concrètes<sup>5</sup>. Pour le dire encore

5. Voir Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lettre *Communio notio*, Libreria Editrice Vaticana, 1994, n° 9, pp. 29 sq ; *Ibidem* mon introduction

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

plus clairement et sans laisser le moindre doute, Saint Paul n'a jamais été évêque d'un quelconque endroit et n'a jamais voulu l'être. En *Galates* 2,9 il se fait l'écho de l'unique partition qui existe dans l'Église naissante : Nous – Barnabé et moi – pour les païens, eux – Pierre, Jacques et Jean – pour les juifs. Cette division originelle n'a d'ailleurs pas duré longtemps. Pierre et Jean, eux aussi, se savaient envoyés aux païens et ils franchirent dès que possible les frontières d'Israël. Jacques, le frère du Seigneur, qui était une sorte de primat de l'Église issue du judaïsme, ne peut absolument pas être compté au rang des apôtres.

Aussi, sans entrer davantage dans des discussions de détails, nous pouvons dire que la fonction apostolique est une fonction universelle, ordonnée à l'humanité en son entier et donc à l'unique Église, prise elle aussi en son entier. Grâce à l'activité missionnaire des apôtres sont nées les Églises locales qui alors ont eu besoin de dirigeants qui les prennent en charge. Il incombait à ceux-ci de garantir l'unité de la foi avec la grande Église, de former les Églises locales à la vie intérieure et de garder les communautés ouvertes de sorte qu'elles continuent à croître et qu'elles puissent transmettre à ceux qui ne croyaient pas encore le don de l'Évangile. Cette fonction propre à l'Église locale apparaît dès le début sous de multiples dénominations et atteint peu à peu une forme définie et unitaire. Ainsi coexistent très clairement dans l'Église en formation deux ordres entre lesquels il y a eu certainement des passages mais qu'on peut cependant clairement distinguer : d'un côté les ministres locaux qui se sont lentement orientés vers des formes définies, de l'autre la fonction apostolique qui très vite n'a pas été réservée simplement aux seuls Douze. Chez saint Paul, on peut clairement distinguer deux catégories d'« apôtres ». D'un côté en effet, saint Paul

pp. 8 sq. J'ai présenté ces enchaînements de manière plus détaillée dans mon livre *Zur Gemeinschaft gerufen* (Appelés à la communion), Herder, 1991, surtout pp. 40 sq et 70-97. De fait, on trouve à ce point dans l'Écriture et les Pères la préexistence de l'Église unique, de l'unique Épouse du Christ qui, dans l'héritage du peuple d'Israël, perpétue Sion, « Fille » et « Épouse » face à la constitution empirique du Peuple de Dieu dans les Églises locales, qu'il m'est difficile de comprendre qu'on ne cesse de contester ce fait. Qu'on relise donc *Catholicisme* (1938) ou *Méditations sur l'Église* (1954<sup>3</sup>) de Henri de Lubac ou encore les magnifiques textes que Hugo Rahner a rassemblés dans son livre *Mater Ecclesiae* (1944).

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

met très fermement en évidence la singularité de son apostolat qui repose sur une rencontre avec le Ressuscité et qui le met sur le même pied que les Douze. De l'autre, par exemple en 1 *Corinthiens* 12,28, il entend par « apôtre » une fonction allant bien au-delà de ce cercle. C'est dans le cadre de ce concept élargi qu'il range Andronicus et Junias lorsqu'il les qualifie d'« apôtres » en *Romains* 16,7. Nous trouvons une terminologie semblable en *Éphésiens* 2,20 : le discours sur les prophètes et les apôtres ne se rapporte certainement pas qu'aux seuls Douze. Les prophètes dont parle également la Didachè, au début du II<sup>e</sup> siècle, sont très clairement compris comme exerçant une fonction missionnaire qui n'est pas d'ordre local. C'est d'autant plus intéressant qu'il est dit d'eux : « Ils sont vos grands prêtres » (13,3).

On peut en inférer que la coexistence des deux types de fonction, le ministère universel et le ministère local, a continué encore longtemps tout au long du II<sup>e</sup> siècle. Se posait alors encore tout à fait sérieusement la question de savoir qui était porteur de la succession apostolique. Différents textes nous apprennent que la coexistence des deux organisations ne s'est pas poursuivie sans conflit. La 3<sup>e</sup> lettre de saint Jean nous fait apparaître très clairement une telle situation de conflit. Il est vrai que plus on atteignait aux « confins de la terre » alors accessibles, plus difficile était-il de reconnaître aux « itinérants » une place significative. Des abus commis dans l'exercice de leur fonction ont pu favoriser ensuite leur disparition progressive. Il revenait alors aux communautés locales et à leurs dirigeants, qui avaient entre temps reçu un profil pleinement significatif dans la triadité évêque-prêtre-diacre, de répandre la foi dans le ressort de leurs Églises locales respectives. Le fait qu'à l'époque de Constantin les chrétiens représentaient 8 % de la population de l'Empire et qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ils n'étaient encore qu'une minorité montre l'importance de cette tâche. Les chefs des Églises locales, c'est-à-dire les évêques, devaient alors prendre conscience, dans cette situation, qu'ils étaient devenus les seuls successeurs des apôtres, que la charge apostolique reposait entièrement sur leurs épaules. Cette prise de conscience a trouvé chez saint Irénée de Lyon, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, sa forme précise. Cette spécification de la fonction épiscopale porte avec elle deux éléments importants :

a) La succession apostolique signifie d'abord – ce qui nous est familier – la garantie de la continuité et de l'unité de la foi, dans une continuité que nous appelons sacramentelle.



## *Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique*

b) À cela il faut ajouter aussi une tâche concrète qui dépasse l'administration des Églises locales. Les évêques doivent se soucier de ce que la mission confiée par Jésus soit poursuivie, à savoir faire de tous les peuples des disciples et porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Ils sont responsables – saint Irénée le met fermement en évidence – de ce que l'Église n'est pas une sorte de fédération d'Églises locales qui comme telles existeraient les unes à côté des autres mais une réalité universelle et une. Ils doivent prolonger la dynamique d'universalité que porte avec elle la fonction apostolique<sup>6</sup>.

Nous avons parlé au début d'un premier danger : comprendre finalement la fonction sacerdotale d'une manière purement institutionnelle et bureaucratique et ainsi oublier la dimension charismatique. On voit maintenant apparaître un second danger : laisser dégénérer la succession apostolique en un simple service des Églises locales perdant de vue et de cœur l'universalité attachée à la charge du Christ. L'inquiétude qui nous étire de porter à d'autres le don du Christ peut déperir dans l'immobilité d'une Église strictement établie. Je voudrais le dire de manière énergique : la notion de succession apostolique dépasse la simple notion d'Église locale. Elle ne peut jamais s'y laisser réduire. L'universel, l'élément qui dépasse l'administration des Églises locales, demeure une nécessité.

### *2. Les Mouvements apostoliques dans l'histoire de l'Église*

Nous devons maintenant approfondir quelque peu cette thèse qui anticipe sur mon résultat final et l'étudier plus précisément sur le plan historique. Elle nous mène directement en effet au lieu d'ancre ecclésial des Mouvements. Je disais qu'au II<sup>e</sup> siècle, à cause de raisons tout à fait diverses, les charges universelles disparaissent progressivement de l'Église au profit du ministère épiscopal qui assume leurs fonctions. À bien des égards, c'était une évolution non seulement historiquement inéluctable mais aussi théologiquement nécessaire à travers laquelle apparaissait l'unité du sacrement et l'unité du service apostolique. Mais c'était aussi, comme nous l'avons dit, une évolution non dénuée de dangers. C'est pourquoi il

6. Voir encore une fois pour cette section J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen* (appelés à la communion), pp. 80 sq.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

était logique que dès le III<sup>e</sup> siècle apparût un nouvel élément de la vie de l'Église que l'on doit sereinement qualifier de « Mouvement » : le monachisme. On peut objecter que le monachisme primitif n'avait aucun caractère apostolique et missionnaire, qu'il a été au contraire une fuite du monde, un refuge dans des îlots de sainteté. L'absence de dimension apostolique, de tendance à vouloir répandre la foi de par le monde, est sans aucun doute patente aux commencements. L'impulsion déterminante chez saint Antoine, qui est pour nous la figure historique significativement repérable des débuts du monachisme, est le retour à la *vita evangelica*, la volonté de vivre l'Évangile dans toute sa radicalité<sup>7</sup>. L'histoire de sa conversion manifeste une étonnante similitude avec celle de saint François d'Assise. Ce sont les mêmes motifs que nous rencontrons : prendre sérieusement l'Évangile à la lettre, se mettre à la suite du Christ dans une pauvreté radicale et laisser façonner sa vie par lui. La retraite au désert est un dégagement hors de l'organisation solidement structurée des Églises locales, c'est une fuite hors d'une chrétienté progressivement de mieux en mieux adaptée aux besoins de la vie séculière : il s'agit de suivre le Christ de manière inconditionnelle. Ainsi apparaît une nouvelle paternité spirituelle qui, à vrai dire, n'a aucun caractère directement missionnaire mais qui complète par une vie purement et simplement pneumatique la paternité qu'exercent évêques et prêtres<sup>8</sup>.

Chez saint Basile, qui a donné au monachisme oriental sa physionomie durable, nous voyons très exactement la problématique à laquelle sont exposés aujourd'hui beaucoup de Mouvements. Il ne voulait en aucune manière créer à côté de l'Église normale une institution propre. La première et authentique règle qu'il a écrite ne voulait pas, comme Balthasar le souligne, être une règle d'Ordre

7. Voir S. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. G. Bartelink, Sources Chrétiennes n° 400, Paris, 1994 ; Dans l'introduction voir particulièrement la section : l'exemple de la vie évangélique et apostolique, pp. 52 sq.

8. Sur ce thème de la paternité spirituelle, je voudrais renvoyer au suggestif petit livre de G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evangelios Pontikos* (Paternité spirituelle, gnose chrétienne chez Evagre le Pontique), Regensburg, 1988.

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

mais une règle d'Église, le « manuel du chrétien décidé »<sup>9</sup>. La même chose se produit d'ailleurs au commencement de presque tous les Mouvements, précisément aussi en notre siècle. On ne recherche pas une communauté spéciale, on recherche le christianisme intégral, une Église obéissant à l'Évangile et vivant de lui. Saint Basile, qui avait d'abord été moine, a assumé la fonction épiscopale et a ainsi fait ressortir avec insistance dans sa propre vie le caractère charismatique de cette fonction, l'unité intérieure de l'Église. Il en allait de saint Basile comme des Mouvements actuels : il devait se résoudre à accepter que le mouvement de la *sequela* radicale ne s'identifie pas totalement à l'Église locale. Dans un second essai de règle, que Gribomont appelle le « petit *asketikon* », son idée de mouvement apparaît comme « une forme de transition entre un groupe de chrétiens décidés ouvert à l'Église normale et un ordre monastique qui s'organise et s'institutionnalise »<sup>10</sup>. Le même Gribomont voit dans la communauté monastique fondée par saint Basile un « petit groupe destiné à en stimuler un grand » et ne craint pas de faire de saint Basile « non seulement le patron des Ordres enseignants et hospitaliers mais aussi des communautés nouvelles sans vœux »<sup>11</sup>.

Cela devient clair : le mouvement monastique crée un nouveau centre de vie qui ne supprime pas la structure locale de l'Église sub-apostolique mais qui ne se confond pas non plus avec elle. Il s'agit d'une force qui la stimule de l'intérieur en même temps que d'un réservoir d'où pourront sortir des hommes d'Église vraiment spirituels en qui institution et charisme pourront toujours à nouveau s'identifier. De manière symptomatique, c'est parmi les moines que les Églises d'Orient prennent leurs évêques de sorte que la fonction épiscopale y est définie de manière charismatique, pour ainsi dire comme un continuel renouvellement à partir de l'apostolicité.

9. H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln* (les règles des grands ordres religieux), Einsiedeln, 1994<sup>7</sup>, p. 47.

10. J. Gribomont, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, in Aland-Criss, *Studia Patristica II*, 1957, pp. 416-426 ; H. U. von Balthasar, *ibid.*, p. 48.

11. Gribomont, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, in *Vie spirituelle, supplément n° 21*, 1952, pp. 192-215 ; H. U. von Balthasar, *ibid.*, p. 57.

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

Si l'on regarde l'histoire de l'Église dans son ensemble, on s'aperçoit d'un côté qu'à partir de la fonction épiscopale, l'Église locale comme forme déterminée est la poutre maîtresse, la charpente qui traverse les âges. Mais elle est sans cesse parcourue de vagues nouvelles de Mouvements qui rappellent l'aspect universel de la mission apostolique et la radicalité de l'Évangile, se mettant ainsi au service de la vitalité spirituelle et de la vérité des Églises locales. Je voudrais brièvement mentionner, à la suite du monachisme de l'Église primitive, cinq de ces vagues en lesquelles se manifeste toujours plus clairement l'être spirituel de ce que nous pouvons appeler « Mouvements » et l'explicitation de leur lieu théologique.

1) Je voudrais mentionner, comme première vague, le monachisme missionnaire qui connut sa plus grande floraison de Grégoire le Grand (590-604) à Grégoire II (715-731) et Grégoire III (731-741). Le pape saint Grégoire le Grand reconnut le potentiel missionnaire que recelait le monachisme et l'utilisa en envoyant saint Augustin – le futur archevêque de Canterbury –, avec ses compagnons, aux Angles encore païens des îles britanniques. La mission irlandaise de saint Patrick l'avait précédé, elle aussi spirituellement enracinée dans le monachisme. Le monachisme devint ainsi le grand mouvement missionnaire qui conduisit les peuples germaniques à l'Église catholique et édifia de la sorte la nouvelle Europe chrétienne. Les deux frères Cyrille et Méthode, l'un et l'autre moines, introduisirent au IX<sup>e</sup> siècle la foi chrétienne indivise de l'Occident et de l'Orient dans le monde slave. Ces missions font apparaître de manière caractéristique deux éléments constitutifs des « Mouvement » :

a) La papauté n'a pas créé les Mouvements mais elle les a ancrés en substance dans la structure de l'Église, elle leur a donné leur assise ecclésiale. C'est peut-être ainsi que se manifeste le sens le plus profond et la nature véritable de la fonction pétrinienne : l'évêque de Rome n'est pas seulement évêque d'une Église locale ; sa fonction est toujours reliée à l'Église universelle. Dans cette mesure, elle revêt, dans un sens spécifique, un caractère apostolique. Elle doit maintenir vivante la dynamique de la mission, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur. Dans l'Église d'Orient, l'Empereur avait d'abord revendiqué pour lui-même une sorte de fonction d'unité et d'universalité : ce n'est pas par hasard que Constantin fut appelé « évêque de l'extérieur » et « quasi-apôtre ». Mais cela ne pouvait être tout au plus qu'une fonction de suppléance, liée à

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

l'époque, et dont le danger était patent. Ce n'est pas un hasard si depuis le milieu du II<sup>e</sup> siècle, avec la fin de l'antique ministère universel, émergea toujours plus nettement la prétention des papes de s'attribuer de manière particulière ces composantes de la mission apostolique. Les Mouvements, qui transcendent eux aussi les limites et les structures des Églises locales, et la papauté n'avancèrent donc pas fortuitement la main dans la main.

b) Le thème de la vie évangélique, qui déjà se rencontre chez saint Antoine d'Égypte aux origines du mouvement monastique, demeure déterminant. Mais il apparaît alors que la *vita evangelica* inclut dans son propos la tâche de l'évangélisation : la pauvreté et la liberté de la vie évangélique sont les conditions d'un service de l'Évangile qui franchit les limites du pays natal et de la communauté. Et ce service devient alors le but et la raison interne de la vie évangélique comme nous allons bientôt le voir de manière plus précise.

2) Je ne renverrai que brièvement au mouvement de réforme entrepris au X<sup>e</sup> siècle sous l'égide de Cluny qui réalisa, en s'appuyant à nouveau sur la papauté, l'émancipation de la *vita religiosa* jusqu'alors soumise au système féodal et en particulier à la suzeraineté des évêques. À travers l'association des monastères isolés en congrégations naquit un vaste mouvement de renouveau et de piété au sein duquel se forgea la conscience européenne<sup>12</sup>. De la puissance réformatrice de Cluny provint au XI<sup>e</sup> siècle la réforme grégorienne<sup>13</sup> qui sauva la papauté du naufrage – en l'arrachant aux conflits de la noblesse romaine et à la conversion au monde qui en

12. Sur le lien entre la réforme de Cluny et la formation de la pensée européenne voir : B. Senger, *Lexikon für Theologie und Kirche II*, p. 1239, qui a aussi mis en évidence la signification de « l'indépendance juridique et de l'assistance des papes ».

13. Même si P. Engelbert, *L. Th. .K. II<sup>3</sup>*, p. 1240, peut dire avec raison « qu'on ne peut reconnaître une influence directe de la réforme clunisienne sur la réforme grégorienne », la remarque de B. Senger, *L. Th. .K. II*, p. 1240, n'en demeure pas moins fondée : la réforme clunisienne a constitué un climat favorable à l'éclosion de la réforme grégorienne.

14. Pour comprendre saint François, il faut se reporter à l'édition exemplaire des *Fonti francescane* (sources franciscaines) par le Mouvement franciscain, Assise, 1978, où l'on trouvera d'utiles introductions et indications bibliographiques. La contribution de A. Jotischky, *Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession* (quelques vues des Mendiants sur la profession

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

résultait – et lutta pour la liberté de l'Église afin que soit assumée la mission spirituelle qui était la sienne, même si à la longue cette lutte dégénéra en conflit pour la suprématie entre le Pape et l'Empereur.

3) La puissance spirituelle du mouvement évangélique, qui a débuté au XIII<sup>e</sup> siècle avec saint François d'Assise et saint Dominique, continue d'agir jusqu'à nos jours. En ce qui concerne saint François, il est très clair qu'il n'a pas voulu fonder un nouvel Ordre, une communauté séparée. Il voulait simplement appeler l'Église à revenir à l'intégralité de l'Évangile, rassembler un « nouveau peuple », renouveler l'Église par l'Évangile. Les deux significations de l'expression « vie évangélique » sont inséparablement liées : celui qui vit l'Évangile dans la pauvreté du renoncement à l'avoir et à la descendance, celui-là est en même temps en mesure de pouvoir l'annoncer. Il y avait alors une soif de l'Évangile et François considéra justement comme sa tâche essentielle d'annoncer aux hommes, avec ses frères, le cœur tout simple du message du Christ. Lui et les siens voulaient être évangélistes. Et il en résulta logiquement aussi que les frontières de la chrétienté furent franchies et l'Évangile porté jusqu'aux extrémités de la terre <sup>14</sup>.

Saint Thomas d'Aquin, dans sa lutte avec les prêtres séculiers de l'Université de Paris, qui, comme représentants d'une structure d'Église locale mesquinement fermée sur elle-même, combattaient le mouvement d'évangélisation, insista sur la nouveauté en même temps que sur le caractère traditionnel des deux Ordres mendiants en présentant la vie religieuse qu'ils avaient façonnée <sup>15</sup>. Saint Thomas se sait l'héritier des renaissances répétées de la vie monastique qui, toutes, en appellent à la *vita apostolica* <sup>16</sup>. Mais dans son exposition de la vie apostolique, du fait de son expérience des Ordres mendiants, il a fait un important progrès qui, à vrai dire, était

monastique) in *Cristianesimo nella storia*, XIX/1, février. 1998, pp. 31-49, est très instructive pour saisir la compréhension qu'ont les Ordres mendiants d'eux-mêmes. L'auteur montre que les écrivains mendiants se rapportent à l'Église primitive, et en particulier aux Pères du désert, pour présenter leur origine et leur signification dans l'Église.

15. *Somme de théologie*, III, q. 40, a. 1 ad 2. Voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Fribourg, 1993 ; on se reportera en particulier au chapitre 5, pp. 109-131, où est présentée de manière claire et convaincante la position de saint Thomas dans la controverse avec les séculiers.

16. Voir Torrell, *op. cit.*, p. 130.

## Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

pratiqué dans la tradition monastique antécédente mais avait encore peu fait l'objet d'une réflexion. Tous, en effet, s'étaient réclamés de l'Église primitive pour justifier la vie apostolique. Saint Augustin, par exemple, a, tout compte fait, entièrement tiré sa règle de cette parole de *Actes* 4,32 : ils étaient un seul cœur et une seule âme<sup>17</sup>. À ce modèle capital, saint Thomas ajoute alors le discours d'envoi en mission des apôtres en *Matthieu* 10,5-15 : la vie apostolique authentique est celle qui observe les enseignements d'*Actes* 4 et de *Matthieu* 10 : « La vie apostolique fut telle qu'après avoir tout abandonné ils allèrent par le monde pour évangéliser et prêcher, comme on le voit en *Matthieu* 10 où cela leur est imposé comme une règle »<sup>18</sup>. *Matthieu* 10 apparaît dès lors comme une règle, ou mieux : La règle de vie et de mission que le Seigneur a donnée aux apôtres est en elle-même la règle permanente de la vie apostolique dont l'Église a toujours besoin. Le mouvement nouveau d'évangélisation se justifie par référence à cette règle.

La controverse parisienne entre le clergé séculier et les représentants des nouveaux mouvements, de laquelle ces textes proviennent, est de signification durable. Une conception rétrécie et appauvrie de l'Église qui posait comme absolue la structure d'Église locale ne pouvait souffrir cette situation nouvelle de prêcheurs qui, de leur côté, trouvaient dans le détenteur d'une charge ecclésiale universelle, le pape, le garant de l'envoi missionnaire et de l'édification d'une Église une. Il était donc logique que vint de là, des Ordres mendiants, la nouvelle grande poussée vers le développement de la primauté pontificale, elle-même conçue à partir de leurs racines apostoliques communes, et quelles que soient par ailleurs les formes qu'elle revêtirait au cours des temps<sup>19</sup>.

17. Voir A. Zumkeller in H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln* (les règles des grands ordres religieux), pp. 150-157. Pour la place de la règle dans la vie et l'œuvre de saint Augustin, voir : G. Vigni, *Agostino d'Ipbona, l'avventura della grazia e della carità* (Augustin d'Hippone, l'aventure de la grâce et de la charité), Cinisello Balsamo, 1988, pp. 91-109.

18. Saint Thomas d'Aquin, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (contre ceux qui combattent le culte de Dieu et les Ordres religieux) n° 4, cité d'après Torrell, *op. cit.*, p. 131.

19. J'avais présenté le lien entre la controverse des Ordres mendiants et la primauté dans une étude parue dans les *Mélanges Schmaus, Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Théologie dans l'histoire et le présent), 1957. Je l'ai

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

4) Dans la mesure où il ne s'agit pas tant d'histoire de l'Église que de compréhension de ses formes de vie, je dois me contenter de mentionner brièvement les nouveaux mouvements d'évangélisation du XVI<sup>e</sup> siècle. Parmi eux se détachent les jésuites qui alors s'engagèrent dans une mission à l'échelle planétaire dans les territoires nouvellement découverts d'Amérique, d'Afrique et d'Asie, où dominicains et franciscains, stimulés par leur exemple, ne tardèrent pas à les rejoindre.

5) La nouvelle poussée qui vit le jour au XIX<sup>e</sup> siècle nous est à tous bien connue. C'est alors que se constituèrent des congrégations strictement missionnaires qui, de prime abord, n'introduisirent pas un grand renouvellement de l'intérieur par leurs missions dans des continents fort peu marqués par le christianisme. On y évita dans une large mesure un choc avec les structures des Église locales, et il en résulta un fructueux travail commun, duquel même les Églises locales historiques reçurent directement un supplément de force, parce que l'impulsion donnée pour la diffusion de l'Évangile et pour le service de la charité les vivifia de l'intérieur. Apparut alors, avec une force singulière, un élément qui, certes, n'avait jusqu'à présent jamais fait défaut dans les Mouvements, mais qui n'avait pourtant pas été pris suffisamment en considération : le mouvement apostolique du XIX<sup>e</sup> siècle a été surtout aussi un mouvement féminin, qui a mis un fort accent sur la charité, la sollicitude envers ceux qui souffrent, le soin des pauvres : nous savons ce qu'ont signifié et ce que signifient encore les nouvelles communautés féminines pour les hôpitaux et le service des nécessiteux. Mais il en fut aussi de même des écoles et de l'éducation, si bien qu'avec l'enseignement, l'éducation et la charité, c'est tout le spectre des œuvres évangéliques qui était rendu présent. Si l'on porte un regard rétrospectif sur le XIX<sup>e</sup> siècle, on voit que les femmes ont toujours constitué un élément à part entière et essentiel dans les mouvements apostoliques. Que l'on pense à ces femmes audacieuses du XVI<sup>e</sup> siècle comme

alors reprise avec de menus compléments dans mon livre *Das neue Volk Gottes* (le nouveau Peuple de Dieu), Düsseldorf, 1969, pp. 49-71. Y. Congar s'est inspiré de mon travail plus développé sur saint Bonaventure et ses interlocuteurs et l'a prolongé dans le domaine plus général des sources relatives au sujet : *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle*, AHD 28, 1961, pp. 35-151.



### *Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique*

Marie Ward ou dans un autre style sainte Thérèse d'Avila, à ces figures féminines du Moyen Âge comme sainte Hildegarde de Bingen et sainte Catherine de Sienne, aux femmes de l'entourage de saint Boniface, aux sœurs des Pères de l'Église, et finalement aux femmes dans les lettres de saint Paul et dans l'entourage de Jésus. Les femmes n'étaient certes pas évêques ou prêtres, mais bien cependant protagonistes, avec les hommes, de la vie apostolique et de sa charge universelle.

#### *3. L'étendue du concept de succession apostolique*

Après ce parcours à travers les grands mouvements apostoliques de l'histoire de l'Église, nous revenons à la thèse que j'avais déjà formulée par anticipation après une courte analyse de son fondement biblique : le concept de succession apostolique doit être élargi et approfondi si nous voulons faire droit à toute son ampleur. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout d'abord qu'il faut tenir ferme comme noyau de ce concept la structure sacramentelle de l'Église en laquelle est accueilli, de manière toujours nouvelle, l'héritage des apôtres, l'héritage du Christ. À travers le sacrement, en lequel le Christ agit par l'Esprit Saint, elle se distingue de toutes les autres institutions. Le sacrement signifie qu'elle vit et est constamment créée par le Seigneur comme « créature du Saint Esprit ». C'est en cela que l'on peut garder présents à l'esprit les deux composants corrélatifs du sacrement dont nous avons déjà parlé : l'élément christologique d'incarnation tout d'abord, c'est-à-dire le fait pour l'Église d'être rattachée à la singularité de l'Incarnation et de l'événement de Pâques, le lien à l'agir de Dieu dans l'histoire. Mais c'est aussi en même temps l'actualisation de cet événement dans la puissance de l'Esprit Saint, autrement dit la composante christologico-pneumatique qui de même garantit la nouveauté et la continuité de l'Église vivante.

On peut ainsi résumer ce qui a toujours été enseigné dans l'Église au sujet de la succession apostolique, c'est-à-dire au sujet du noyau original du concept sacramentel de l'Église. Mais ce noyau est appauvri, il s'étirole, si on ne pense alors qu'aux Églises locales et à leur structure. La fonction propre à la succession pétrinienne fait éclater la simple structure d'Église locale ; le successeur de Saint Pierre n'est pas seulement l'évêque de Rome mais évêque pour toute l'Église et évêque dans toute l'Église. Il incarne de la sorte

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

tout un pan de la charge apostolique qui ne doit jamais manquer dans l'Église. Mais, à nouveau, le ministère de Pierre ne serait pas justement compris, il serait même travesti en une monstrueuse figure d'exception, si l'on chargeait son seul détenteur de la réalisation de la dimension universelle de la succession des apôtres<sup>20</sup>. Il doit toujours y avoir dans l'Église des organes et des vocations qui ne sont pas de nature purement locale mais qui sont au service du tout et de la diffusion de l'Évangile. Le pape renvoie à ces organes et ceux-ci se réfèrent à lui de sorte que dans la coopération de ces deux types de vocations se réalise la symphonie de la vie ecclésiale. L'époque apostolique, dans sa normativité, montre très clairement à tous qu'il est impossible de renoncer à ces composantes nécessaires à la vie de l'Église. Le sacrement de l'Ordre, le sacrement de la succession (et en même temps de la *sequela*, ndt), est nécessairement au cœur de cette structure mais, plus encore que dans les Églises locales, il est entouré d'une multitude de services, et c'est là qu'il faut souligner la part des femmes à l'apostolat de l'Église. Pour résumer, nous pourrions dire carrément que le primat du successeur de Pierre est là pour garantir la présence de ces composantes essentielles de la vie de l'Église et pour les mettre en relation de façon harmonieuse avec les structures des Églises locales.

Pour éviter les malentendus, je dois dire ici très clairement que les mouvements apostoliques apparaissent toujours dans l'histoire sous de nouvelles formes, et cela nécessairement, parce qu'ils sont la réponse de l'Esprit Saint aux situations changeantes dans lesquelles l'Église vit. Et de même que les vocations au sacerdoce ne peuvent être produites de l'extérieur ni commandées administrativement, les Mouvements ne peuvent faire l'objet d'une planification ou être introduits par autorité. Ils doivent être offerts, et de fait, ils sont offerts. Nous devons simplement être attentifs, les accueillir avec le don du discernement, apprendre à éliminer ce qu'il

20. L'aversion contre la primauté romaine et la disparition du sens de l'Église universelle vont ainsi toujours de pair dans la mesure où l'on rattache la notion d'Église universelle à la seule papauté qui, isolée, sans le complément vivant de réalités appartenant à toute l'Église, apparaît comme un scandaleux monolithe qui dérange l'image que l'on se fait d'une Église composée seulement d'Églises locales juxtaposées. Ce n'est pas non plus comme cela que l'on retrouvera la réalité de l'Église primitive.

## *Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique*

y a d'inutilisable. Un regard rétrospectif sur l'histoire de l'Église serait le bienvenu pour montrer que, malgré toutes les difficultés, on a toujours réussi à créer de l'espace dans l'Église pour ces nouveaux grands départs. Il montrerait aussi toute une kyrielle de mouvements qui ont échoué ou qui ont conduit à des schismes durables : montanistes, cathares, vaudois, hussites et réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle. Et dans la mesure où ces schismes perdurent, on peut parler à bon droit de faute mutuelle.

### **III. Distinctions et normes.**

La recherche de critères de distinction est la dernière et inévitable tâche qui s'impose à notre exposé. Pour pouvoir y satisfaire, il faut avant toute chose préciser un peu plus la notion de « Mouvement », peut-être même tenter d'en donner une typologie. On ne peut évidemment pas le faire ici. On devrait aussi se garder de recourir à une définition trop stricte, car l'Esprit Saint tient toujours prêtes de nouvelles surprises et ce n'est que rétrospectivement que nous pouvons dégager, d'une grande diversité de cas, une figure à peu près commune. Mais je voudrais pourtant, comme introduction à cette clarification, délimiter très brièvement trois types différents que l'on peut repérer à chaque fois dans l'histoire récente. Je voudrais les désigner par les termes mouvement, courant et action. Le Mouvement liturgique de la première moitié de ce siècle, comme aussi le Mouvement marial qui n'a cessé de se renforcer depuis le XIX<sup>e</sup> siècle dans l'Église, ne me paraissent pas être tant des mouvements que des courants, qui peuvent ensuite s'épaissir en mouvements concrets, comme les congrégations mariales ou les mouvements de jeunesse catholique, mais qui les dépassent. Les pétitions qui circulent en vue d'obtenir une définition dogmatique ou, aujourd'hui comme c'est plus fréquent, des changements dans l'Église, ne sont pas non plus des mouvements mais des actions. Ce qu'est un mouvement, c'est encore l'apparition des franciscains au XIII<sup>e</sup> siècle qui nous le montre le mieux : les mouvements proviennent le plus souvent d'une personnalité dirigeante charismatique, ils trouvent leur forme dans des communautés concrètes qui, à partir de cette origine, vivent d'une manière nouvelle l'Évangile dans son intégralité, et qui

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

reconnaissent sans hésitation l'Église comme le terreau nourricier sans lequel elles ne peuvent se maintenir<sup>21</sup>.

Avec cette ébauche, certainement très insuffisante pour parvenir à une sorte de définition, nous nous sommes quand même rapprochés des critères qui, pour ainsi dire, en tiennent lieu. Le critère essentiel a en effet déjà émergé : c'est l'enracinement dans la foi de l'Église. Quiconque ne partage pas la foi apostolique ne peut élever de prétention au labeur apostolique. Du fait qu'il n'y a qu'une seule foi pour toute l'Église, l'unité de celle-ci est agissante. La volonté d'unité est nécessairement liée à la foi apostolique pour se tenir en une communion vivante avec toute l'Église. Très concrètement : pour être en communion avec les successeurs des apôtres et avec le successeur de Pierre qui porte la responsabilité de la coopération des Églises locales et de l'Église universelle comme unique peuple de Dieu. Si la dimension « apostolique » constitue le lieu d'enracinement des Mouvements dans l'Église, alors cela signifie que la *vita apostolica* est l'élément déterminant de la vie de celle-ci, et en tous temps. Le renoncement à la propriété, à la postérité, au triomphe de sa propre image de l'Église, autrement dit l'obéissance à la suite du Christ, ont toujours été considérés comme les éléments essentiels de la vie apostolique. Même si, évidemment, ils ne peuvent être vécus de la même manière par tous les participants d'un mouvement, ils n'en demeurent pas moins pour tous des repères qui permettent d'orienter sa propre vie, encore que de façon différenciée. Encore une fois, la vie apostolique n'est pas un but en soi, mais elle crée de la liberté pour le service. La vie apostolique appelle à l'action apostolique : au premier plan se trouve – là encore selon des formes distinctes – l'annonce de l'Évangile comme élément missionnaire. À la suite du Christ, l'évangélisation consiste toujours en premier lieu à « évangéliser les pauvres ». Mais cela ne se produit jamais par des paroles seules. Il faut que soit vécu l'amour, la charité, qui forme tout à la fois son centre intime et le milieu où se manifestent la vérité et l'agir de l'évangélisation ; l'amour est ainsi prédication.

21. On se reportera utilement, pour la détermination de la nature des Mouvements, à : A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali : aspetti ecclesiologicali* (les mouvements ecclésiaux, aspects ecclésiologiques) in *Annales Theologici*, n° 11, 1997, pp. 401-427, en particulier pp. 406-409.

### Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

Il en est de même du service social qui, d'une manière ou d'une autre, est toujours lié à l'évangélisation. Tout ceci présuppose une profonde rencontre personnelle avec le Christ, la plupart du temps sous l'influence de la force incandescente du charisme originel. Devenir communion et construire la communion n'exclut pas l'élément personnel mais au contraire l'exige. C'est seulement parce que la personne a été touchée dans sa profondeur la plus intime et comme arrachée à elle-même que l'autre peut lui aussi être touché en profondeur, que la réconciliation dans l'Esprit Saint peut se produire, que la vraie communion peut grandir. À l'intérieur de cette structure fondamentale, à la fois christologico-pneumatique et existentielle, il peut y avoir des accentuations et des équilibres très différents en lesquels se renouvellent sans cesse la nouveauté du christianisme et l'Esprit de l'Église, « comme un aigle renouvelle la jeunesse » (*Psaume 103,5*).

À partir de là apparaissent tout autant les dangers qui peuvent affecter les Mouvements que les voies de salut. Une insistance exagérée sur la tâche spécifique qu'une période ou un charisme met en relief peut conduire à des simplifications unilatérales. Si le renouveau spirituel ne peut être vécu comme une forme de l'existence chrétienne mais bien comme la caractéristique toute simple du message dans son intégralité, il risque cependant de conduire à l'absolutisation du Mouvement qui risque de se comprendre, à l'instar de l'Église elle-même, comme l'unique chemin que tous doivent emprunter alors qu'il n'en est qu'un parmi d'autres. La vigueur et le caractère entier du renouveau qu'exprime un mouvement peuvent ainsi conduire, presque invinciblement, à des frictions avec les communautés locales, frictions provoquées de part et d'autre sur une base spirituelle et dont les uns comme les autres se rendent coupables. Les Églises locales peuvent s'être résignées à un certain conformisme avec le monde, le sel a pu s'affadir comme Kierkegaard l'a montré avec une acuité mordante dans sa critique de la chrétienté. Même là où l'éloignement par rapport à la radicalité de l'Évangile n'a pas atteint le point stigmatisé par Kierkegaard, l'irruption de la nouveauté est toujours plus ou moins vécue comme dérangeante, surtout lorsqu'elle apporte avec elle un certain nombre de maladies d'enfance et de postulats erronés, comme il n'est pas rare que cela se produise.

Des deux côtés, on doit se laisser instruire par l'Esprit Saint en même temps que s'en remettre à l'autorité ecclésiastique, ainsi

**SIGNET** \_\_\_\_\_ **Joseph Ratzinger**

qu'apprendre l'abandon spirituel, sans lequel il n'est pas possible d'adhérer intérieurement au pluralisme des formes qui caractérise la foi vécue. Chacun doit apprendre de l'autre, se laisser purifier, supporter l'autre et trouver les attitudes dont saint Paul parle dans l'hymne à la charité (1 *Corinthiens* 13,4 sq). Il faut rappeler aux Mouvements, même s'ils ont le sentiment d'avoir trouvé et transmis dans leur cheminement la foi dans son intégralité, qu'ils sont un cadeau de Dieu fait à l'Église prise en sa totalité et qu'ils doivent se soumettre aux exigences de cette totalité pour rester fidèles à leur propre nature<sup>22</sup>. Mais on doit rappeler vigoureusement aux Églises locales, ainsi qu'aux évêques, le danger de ne faire fond que de plans et de réalisations pastorales qui conduisent à l'uniformité. On ne peut considérer les plans pastoraux comme la mesure de ce qu'il est permis à l'Esprit Saint de réaliser : de grandioses planifications risquent de rendre les Églises imperméables à l'Esprit de Dieu, à la force même de laquelle elles tirent pourtant leur vie<sup>23</sup>. Tous ne peuvent prendre place dans un organisme unique : il vaut mieux moins d'organisation et plus d'Esprit ! Éviter systématiquement le conflit sous prétexte de communion ne constitue pas nécessairement la plus haute valeur pastorale. La foi demeure aussi un glaive, et des conflits peuvent surgir à cause de son engagement en faveur de la vérité et de la charité (cf. *Matthieu* 10,34). Une conception de l'unité de l'Église qui exclurait à tout prix le conflit et les tensions qui en découlent, qui chercherait à acheter la tranquillité en renonçant à l'intégralité du message, une telle conception se révélerait bientôt trompeuse. Il faut veiller à ce que ne s'établisse pas une sorte d'esthétisme blasé qui tienne la ferveur de l'émotion provoquée par l'action de l'Esprit Saint et la foi ingénue en la Parole de Dieu qui en découle pour du fondamentalisme, et qui n'autorise la foi que dans la mesure où elle accorde plus d'importance aux objections qu'à la substance même de ce qui doit être cru. Finalement, tous doivent se laisser mesurer à l'aune de leur amour de l'unité de cette unique Église qui se manifeste dans les Églises locales et resplendit dans les mouvements apostoliques. Églises locales et mouvements apostoliques doivent toujours être reconnus et accueillis de sorte

22. Voir Cattaneo, *op. cit.*, pp. 423-425.

23. Voir l'analyse pénétrante de Cattaneo, *op. cit.*, pp. 413 sq et p. 417.

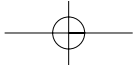
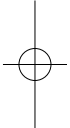
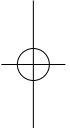
### Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique

que vaille toujours le double axiome : *ubi Petrus, ibi ecclesia – ubi episcopus, ibi ecclesia*. Primauté et épiscopat, mouvements apostoliques et Églises locales, sont complémentaires : le primat ne peut vivre que par et avec un épiscopat vivant ; l'épiscopat ne peut conserver son unité dynamique et apostolique que dans son ordination au primat. Si l'un des deux vient à être affaibli, c'est l'Église tout entière qui souffre.

Au terme de ces réflexions que demeurent par dessus tout gratitude et joie. Gratitude, de ce que l'Esprit Saint est toujours aussi visiblement actif aujourd'hui dans l'Église qu'il ne cesse d'enrichir de nouveaux dons par lesquels il renouvelle la joie de sa jeunesse (*Psaume 42,4 Vulg.*). Gratitude envers tous ceux, jeunes et vieux, qui s'engagent à l'appel de l'Esprit et se mettent sans sourciller au service de l'Évangile. Gratitude encore à l'égard des évêques qui s'ouvrent aux nouveaux chemins, qui leur créent de l'espace dans leurs Églises locales, luttent patiemment avec eux pour les aider à se débarrasser de leurs étroitures et leur permettre de parvenir à une figure spirituelle juste. Nous voudrions enfin et surtout, en ce lieu et à cette heure, dire notre gratitude au Pape Jean-Paul II qui nous précède tous par son enthousiasme, la force de cette jeunesse qui provient de la foi, le discernement des esprits, dans un combat humble et courageux, avec tous les évêques du monde unis à lui, pour que soit accompli en plénitude le service de l'Évangile. Gratitude donc à celui qui nous conduit tous vers le Christ. Le Christ est vivant et il envoie d'auprès du Père l'Esprit Saint : C'est l'expérience joyeuse et stimulante qui nous est justement offerte dans la rencontre avec les mouvements ecclésiaux de notre temps.

Traduit par Éric Iborra.

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982, préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.





*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Olivier CHALINE

## Quel avenir pour nos paroisses ?

LE samedi 6 février dernier fut tenue, à l'initiative de *Communio*, une réunion de travail sur cette question délicate dont chacun peut désormais mesurer l'acuité. Une première partie de l'après-midi fut consacrée à faire le point sur les « restructurations » actuelles grâce aux interventions de deux géographes, les professeurs J. R. Bertrand (Université du Mans) et J. B. Humeau (Université d'Angers). Le point de vue des géographes n'ayant guère plus été écouté que celui des historiens, il était très important de bénéficier de l'éclairage apporté par deux spécialistes, auteurs, avec d'autres collègues, sous le pseudonyme collectif de Paul Mercator, chez DDB en 1997, de *La fin des paroisses ? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*. L'effacement, avec le code de droit canon de 1983, d'une définition de la paroisse comme territoire au profit d'une autre en termes de communauté, était un événement de nature à susciter la réflexion des géographes bientôt étonnés par certaines des démarches épiscopales de la décennie suivante, une fois venue l'heure des restructurations.

Plusieurs modèles peuvent être dégagés, à partir de l'examen de ce qui a été réalisé dans la France de l'Ouest. Il existe d'abord une démarche hiérarchique semi-autoritaire qu'on a vue mise en œuvre à Mayenne ou à Sées, le conseil de l'évêque et des groupes de laïcs réputés compétents réfléchissant à la reconstruction des espaces pastoraux du diocèse. L'intervention des techniciens est suivie

**ACTUALITÉ** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

d'une consultation des populations, voire d'une démarche synodale, puis les conseils décident et l'évêque promulgue. Il en résulte une recomposition drastique qui a surpris les géographes et entraîné un certain sentiment de déclassement chez d'anciens curés redevenus vicaires dans les nouvelles paroisses. Une autre démarche, plus atypique mais davantage « communautaire », est celle adoptée dans le diocèse du Mans : proposer aux paroissiens, ou pour être exact à la base engagée, de choisir avec qui ils veulent être rassemblés. Il en est résulté des constructions très disparates, sans correspondance avec les territoires civils.

On peut dégager plusieurs séries de problèmes méritant réflexion :

– l'accent dans la recomposition est-il mis sur la communauté ou bien sur la paroisse envisagée de manière plus normative ?

– s'il est clair qu'on ne peut raisonner de la même façon pour la ville et pour la campagne, comment effectuer en ville les regroupements nécessaires ? faut-il insister sur le morcellement du tissu urbain ? Quelle prise en compte des zones périurbaines, là où des populations d'origine urbaine se trouvent au contact de prêtres habitués à des ruraux âgés ?

– comment ne pas s'en tenir à de simples ajustements fonctionnels et conserver ce qui fait la force de la vie paroissiale, des relations ?

– comment la paroisse, lieu stable par définition, peut-elle toucher des populations plus mobiles ?

– quelle sera la durée des adaptations actuelles ?

Y. M. Hilaire a ensuite montré que le choc des restructurations tenait à la fois au rôle fondamental de la paroisse dans l'existence même de la communauté rurale et à des bouleversements violents opérés en ville. L'idée que le changement s'impose dans tous les domaines n'a rien arrangé. Il est urgent de réhabiliter la fonction de curé, d'utiliser le diacre dans ses fonctions ministérielles (par exemple pour les cérémonies des quatre temps) et d'opérer une véritable répartition des tâches avec les laïcs.

La seconde partie de l'après-midi fut consacrée à la mise en œuvre des moyens disponibles et au type de paroisse recherché. La première intervention fut celle du P. Philippe Maheut, vicaire à la paroisse des Sapins à Rouen et aumônier d'étudiants. Il fut un des rédacteurs d'un article paru au courrier des lecteurs de *La Croix*, en juillet 1998 et dont il a bien voulu reprendre les thèses critiques envers des restructurations accompagnées d'une absence quasi générale de réactions.

## *Quel avenir pour nos paroisses ?*

Les justifications apportées d'ordinaire soulèvent bien des interrogations. L'argument par les effectifs, la baisse du nombre de prêtres, pose un net problème ecclésiologique : est-ce le curé qui fait la paroisse ? Qu'en est-il alors de la communauté précise de fidèles ? L'argument sociologique, les champs de relations s'élargissent, n'est guère plus recevable : ce n'est pas parce que les gens se déplacent davantage pour le travail et les courses qu'ils bougeront le dimanche pour la messe. Le supermarché ne forme pas une communauté et bien des gens sont actifs pour maintenir ou établir une vie agréable dans leur quartier ou leur village. On l'a vu l'an dernier à Rouen avec la mobilisation de tout un quartier pour sauver l'église Saint-Jean Eudes menacée de destruction.

Les restructurations sont de nature à susciter bien des craintes :

- si la paroisse est trop grande, l'Église risque de s'éloigner des gens les moins convaincus (et de leurs enfants) pour ne plus se soucier que d'une élite de militants ;

- les paroisses nouvelles comprennent des parties riches, d'autres pauvres. Le risque est parfois sérieux de voir désertées ces dernières et le prêtre happé par les premières ;

- la prise de responsabilité des laïcs est plus difficile dans les grands regroupements. Quelle vitalité à la base si toutes les décisions sont prises en haut ?

- le curé n'est-il pas voué à devenir un « super manager » gérant conflits et mécontentements ? Comment fera-t-il pour éduquer les jeunes, édifier les adultes, mener à bien la mission ? Qui sera candidat à pareille tâche ? Ceux qui ne seront pas des gestionnaires seront-ils dépourvus de la vocation au sacerdoce ?

Des suggestions sont avancées :

- partir de ce qui existe afin de poursuivre la mission, éviter les regroupements mais faire en sorte que les communautés puissent se choisir un responsable (bénévole, salarié ?) sous la responsabilité du prêtre. Les questions d'argent peuvent être partiellement résolues par l'offre du logement et d'avantages en nature : mieux vaut garder un presbytère ouvert qu'entretenir une église fermée.

Mettre en œuvre des réformes significatives : libérer du temps pour le prêtre en le dégageant de bien des célébrations, y compris du mariage des laïcs (suggestion qui provoqua quelques réactions dans le public), afin de lui permettre de s'occuper davantage de la pastorale des jeunes. On ne retire rien au ministère du prêtre qui est de présider la communauté et de célébrer l'eucharistie. Le diacre peut

**ACTUALITÉ** \_\_\_\_\_ **Olivier Chaline**

prendre une place plus effective, sans que le curé cesse d'être le pasteur propre de sa paroisse.

Après cette intervention de portée générale, le P. Damp, vicaire général de Dijon, a présenté ce qui a été choisi et réalisé dans le diocèse de Dijon. On trouvera le texte de son propos dans les pages suivantes. *Communio* tient à remercier particulièrement Mgr Coloni, évêque de Dijon, qui a manifesté la plus grande bienveillance à notre projet de réunion et nous a permis d'accueillir le P. Damp et M. Robert Mathieu, chef des compagnons bâtisseurs d'Église. Car le diocèse de Dijon bâtit de nouvelles églises. C'est la tâche de ces Compagnons bâtisseurs créés le 1er novembre 1993 par Mgr Coloni et soutenus par un millier de donateurs. Les célèbres Chantiers du cardinal établis à Paris en 1931 et qui ont permis l'édification de tant d'églises dans la banlieue de la capitale, ont inspiré ce projet. En quelques années, dix constructions ont manifesté la réussite de cette initiative qui montre clairement que l'heure n'est pas au découragement. La première fut une chapelle à Grancey-le-Château, suivie de maisons paroissiales et d'un gros chantier, celui de l'église de la Visitation à Dijon. Le financement est assuré par la paroisse si elle en a les moyens ainsi que par les dons et l'apport des secteurs mieux pourvus du diocèse. L'objectif est de permettre aux chrétiens de se rencontrer dans des bâtiments accueillants. C'est pourquoi il a paru important de compléter l'équipement urbain en églises, afin que chacun des nouveaux quartiers dispose de la sienne propre. Il est enfin d'autant plus facile d'être au courant de l'activité des Compagnons bâtisseurs d'Église qu'ils ont leur chronique propre sur RCF Parabole : « Une Église, S.V.P. », deux fois par semaine.

Enfin un témoignage différent fut apporté par un jeune diacre, père de famille et vétérinaire, M. Jean-Michel Mainguené, qui a accepté de priver les siens un moment de sa présence pour nous expliquer quel était son rôle de diacre dans le diocèse de Montauban. Comme diacre, il n'est pas lié à une paroisse.

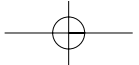
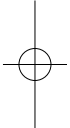
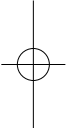
Des débats nourris ont marqué cet après-midi de travail. Il est, par exemple, apparu que la paroisse, loin d'intéresser les théologiens – il resterait à prouver qu'elle est un objet théologique – a surtout été l'affaire, et depuis 1983 surtout, des canonistes. Réfléchir sur la place de la paroisse dans la vie de chaque chrétien comme au rapport entre chacun de nous et le paganisme ambiant s'avère utile. Quelle est la priorité ? transmettre la foi aux nouvelles générations

---

### *Quel avenir pour nos paroisses ?*

ou aux gens qui, maintenant, ne viennent pas à l'église ? Quelle est la viabilité des différentes solutions mises en œuvre ? Quelle durée peuvent avoir les regroupements opérés ? Quel modèle sacerdotal veut-on ? Les restructurations et le type de paroisse «regroupée» avec les contraintes qu'il impose est-il de nature à conforter les vocations ? Au moment où se profilent des restructurations dans la géographie diocésaine, la réflexion sur la paroisse, à la fois territoire – l'espace est là et il ne peut être nié – et communauté, ne fait que commencer.

Olivier Chaline, né en 1964, membre du Comité de rédaction de *Communio*.



*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Gérard DAMPT

## **Une restructuration des ensembles paroissiaux dans le diocèse de Dijon**

### **I. Description succincte du diocèse.**

Le diocèse de Dijon recouvre exactement le département de la Côte-d'Or, 8 763 km<sup>2</sup>, densité 56 habitants/km<sup>2</sup>. En tout, en 1990, 493 866 habitants. Cette densité de population déjà faible est mal répartie. 375 000 habitants sont répartis sur l'axe Dijon-Beaune. L'Ouest et le Nord du département regroupent des cantons très peu peuplés : entre 6 et 10 habitants au km<sup>2</sup>. La Côte-d'Or participe à ce qui est appelé la « diagonale du vide ».

Sur 707 communes 179 ont de 200 à 499 habitants  
198 ont de 100 à 199 habitants  
142 ont de 50 à 99 habitants  
56 ont moins de 50 habitants

ce qui donne 576 communes de moins de 500 habitants dont 198 ont moins de 100 habitants.

Toutes ces communes, sauf 46, sont des paroisses, ont souvent de très belles églises classées, restaurées et entretenues.

**ACTUALITÉ** \_\_\_\_\_ **Gérard Dampt****II. Raisons nécessitant le regroupement des paroisses en ensembles paroissiaux.**

Elles viennent :

1. *De la définition de la paroisse (Canon 515)* : « La paroisse est la communauté des fidèles constituée de manière stable », etc.

– Or, il est difficile de dire qu'un village de 13 habitants (Menesble), avec 10 % de pratiquants peut constituer une communauté.

– De si petites paroisses, au fur et à mesure des décès des curés desservants, sont ensuite réparties au gré des besoins et confiées aux curés voisins. Les liens créés sont sans cesse distendus. Le curé « pasteur propre » de la communauté est tantôt l'un, tantôt l'autre.

2. *Des droits et devoirs des fidèles du Christ (Canon 204 § 1)* :

« Ces fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde ».

Le Père Albert Decourtray, alors évêque de Dijon, avait traduit la triple fonction du chrétien par CÉLÉBRER, ANNONCER, SERVIR.

Comment célébrer des eucharisties communautaires et attirantes avec trois paroissiens ?

Comment préparer et célébrer de façon signifiante (pléonasme) des sacrements ?

Comment aider à la prière le seul enfant du village ?

Comment rassembler des jeunes pour les catéchismes, des rencontres, des célébrations quand il n'y a pas 1 000 habitants dans un canton de 170 km<sup>2</sup> ?

Le but de l'opération est bien de dynamiser des gens trop isolés pour agir et des paroisses qui baissent les bras parce que les fidèles sont trop peu nombreux, manquent de moyens spirituels, humains, matériels et financiers.

3. *Des droits et des devoirs de la communauté paroissiale* :

– La communauté, avant d'évangéliser, doit d'abord se convertir. Elle a donc droit à la Parole de Dieu qui ouvre à la louange et à l'action de grâce. Rôle de la liturgie et des sacrements.



## *Une restructuration des ensembles paroissiaux*

– La communauté appelle à évangéliser, donc promeut toutes les vocations et formes d’apostolat des laïcs.

– La communauté a droit à un pasteur propre qui doit veiller à ce qu’elle devienne une communauté nourrie par la Parole de Dieu, poussée par l’Esprit.

– La communauté doit donner son avis sur la vie de l’Église car elle en est aussi responsable.

Alors, comment faire prendre conscience de cette mission à un peuple si dispersé que le terme « communauté » n’a quasiment plus de visibilité ni de manifestation concrète ?

### *4. De la nécessité d’une Église visible :*

À force de chercher des églises ouvertes, un presbytère habité, un secrétariat accueillant dans des déserts où personne n’est visible dans la rue dès la nuit tombée, le chercheur de Dieu se décourage et finit par prier seul ou par ne plus chercher. Or, assurer un accueil visible dans des paroisses de moins de 100 habitants n’est guère possible.

### *5. De la nécessité d’une Église accueillante :*

Si la paroisse ne peut pas tout faire, elle se doit d’être accueillante car elle est faite pour tous et doit proposer tout l’essentiel (célébrer, annoncer, servir). Ce qui suppose un ensemble de fidèles engagés dans l’accueil, la préparation des sacrements, des obsèques, le souci de tous de la naissance à la mort, les liens avec le diocèse et l’Église entière, la gestion, etc.

Il faut une certaine taille et un certain nombre de fidèles.

### *6. De la nécessité de manifester la vie :*

Arrêtons-nous de faire du dissuasif : des processions avec trois pèlerins, des baptêmes avec la maman et la marraine, des obsèques avec le seul cercueil, etc.

*7. De la nécessité de redonner courage au curé, en le remettant en phase avec une vraie communauté, responsable avec lui :*

- un conseil économique ;
- un comité paroissial, avec les responsables de toutes les équipes de tâches ;

## ACTUALITÉ Gérard Dampt

– un lien avec le conseil pastoral de doyenné (en gros, trois cantons ou un pays, par exemple : l'Auxois-Morvan, l'Auxois-Nord, la Côte vineuse).

### *8. De la nécessité de confier à des prêtres une responsabilité*

qui leur donne une assise sociale suffisante pour être considérés, non pas comme des « notables », mais comme des facteurs essentiels de la vie en société. Un curé de 300 habitants en 5 villages, élevant des abeilles ou des lapins, n'existe plus aujourd'hui.

### **III. Histoire de la démarche.**

En 1987, l'évêque de Dijon, Monseigneur Jean Balland, décide d'étudier la possibilité de regrouper les paroisses trop petites, trop isolées. Il charge alors le vicaire général, François Garnier, de lancer une enquête générale concernant les 707 communes.

Les trois questions posées à toutes les paroisses sont les suivantes :

1. *Première question* : Pour remplir la mission de l'Église (célébrer, annoncer, servir), que faites-vous bien chez vous ?

Cette question est importante. Elle permet de souligner le sens de la mission dans n'importe quelle communauté, si petite soit-elle et d'encourager à ne rien détruire.

2. *Deuxième question* : Ce que vous ne faites pas parce que vous ne pouvez pas le faire, avec qui souhaitez-vous le faire ?

L'insistance est toujours mise sur la mission de l'Église qui est impérative : « Allez... de toute nation faites des disciples. »

Dans les faits, la géographie qui détermine connaissances et proximités a été déterminante. Les souhaits exprimés et les découpages réalisés ont corrigé souvent les décisions républicaines. Certains ensembles paroissiaux n'ont pas respecté les implantations cantonales ou les décisions épiscopales antérieures.

Une équipe a visité, pendant trois ans, la plupart des villages. Les maires, par canton, ont été consultés. Chaque village a rempli sa fiche portant sur :

- les modifications apportées ;
- les raisons objectives d'existence durable ;
- les alternatives possibles.

## *Une restructuration des ensembles paroissiaux*

3. *Troisième question* : À quel échelon faut-il réfléchir à la mission de l'Église ? Autrement dit : à quel niveau créer un conseil pastoral ?

Cette question nous a été nécessaire pour élargir le champ de vision des ensembles paroissiaux et faire en sorte que l'évangélisation d'un pays tout entier soit prise en compte avec toutes ses composantes.

La réponse a été : Il faut un conseil pastoral pour un doyenné, c'est-à-dire 3 ou 4 ensembles paroissiaux recouvrant en gros 3 ou 4 cantons ruraux.

En ville, il faut un conseil pastoral d'agglomération.

### **IV. Création d'un consensus.**

En 1990, Monseigneur Michel Coloni estime que le travail doit porter ses fruits et qu'il faut clore la phase de rencontre et passer aux actes.

Une équipe est formée avec des délégués de chaque région du diocèse.

*Il est décidé :*

- de composer une assemblée synodale, uniquement centrée sur le regroupement des paroisses et intitulée « Réussir l'avenir des ensembles paroissiaux » ;

- de réunir l'assemblée de 450 membres, en novembre 1991 ;

- de voter la carte des nouveaux ensembles paroissiaux, la mise en place dans chaque ensemble des structures nécessaires à la vie, entre autres, comité paroissial, conseil économique et, à un autre échelon, conseils pastoraux ;

- de publier, pendant un an, selon les besoins rencontrés, tous les documents d'information nécessaires à une bonne compréhension de la démarche et les argumentaires et vocabulaires précisant la nécessité d'employer un langage commun et de mettre les mêmes réalités sous les mêmes termes.

*Et les 23-24 novembre 1991, l'Assemblée synodale se réunit. Les délégués s'expriment et finalement les nouveaux ensembles paroissiaux sont entérinés, leur mise en place programmée, le rôle des différents acteurs précisé, les moyens à mettre en œuvre répertoriés.*

**ACTUALITÉ** \_\_\_\_\_ **Gérard Dampt**

Quelque temps après, paraissaient les statuts synodaux promulgués par l'Évêque et les textes d'application.

Depuis, tout s'est mis en place, sans heurt ni secousse notoires.

Le but annoncé par le Père Jean Balland était « d'assurer la vie, le dynamisme et l'avenir des communautés paroissiales ».

S'il y a de nouvelles structures, ce ne peut être que pour la Mission.

**V. Remarques supplémentaires.**

1) L'Évêque s'est engagé à respecter les ensembles paroissiaux, tels qu'ils ont été décrétés.

2) C'est la Mission de l'Église qui prime et non le nombre de prêtres. À ce sujet, sur 65 ensembles paroissiaux, 5 n'ont plus de prêtres résidents. Les 5 ont opté pour rester « ensemble paroissial » avec équipe d'animation paroissiale, en lien avec un curé non résident.

Équipe d'animation paroissiale, c'est-à-dire chrétiens responsables du « célébrer, annoncer, servir », s'entourant des équipes nécessaires, en référant à un laïc rassembleur, en lien avec un prêtre, curé non résident.

Ce n'est pas tout à fait le Canon 517 § 2 qui crée deux charges qui peuvent devenir antagonistes : celle de l'équipe animatrice et celle du modérateur.

C'est un essai de collaboration entre prêtre et communauté chrétienne dont jusqu'alors nous ne pouvons que nous réjouir.

3. À Dijon, aucune paroisse n'a souhaité se regrouper avec une autre paroisse, mais l'insistance a été mise sur la nécessité de coordonner les actions sur toute la ville avec un conseil pastoral de Ville.

Voilà une expérience qui n'a pas la prétention d'être exemplaire, mais qui a fortement dynamisé les paroisses et mouvements du diocèse.

Gérard Dampt est vicaire général du diocèse de Dijon.

*Communio, n° XXIV, 4 – juillet-août 1999*

Errata de l'article  
de Georges Chantraine

*L'actualité de l'œuvre du cardinal Henri de Lubac  
Pour annoncer la publication  
de ses Œuvres complètes  
(Communio, n° XXIV, 2 – mars-avril 1999)*

- P. 113, 1.1 : la revue *Communio*.
- P. 113, 1. 4 : des *Œuvres complètes* du Cardinal.
- P. 113, n. 1 : 1. *Henri de Lubac. Le théologien à l'œuvre, Communio* 17-5 (1992), 142 p.
- P. 113, n. 2 : 2. Publié sous la direction scientifique de Georges Chantraine s.j. et Michel Sales s.j. assistés de Fabienne Clinquant, Paris, Éd. du Cerf, 1998, 448 p., 185 F. Les volumes à paraître en 1999 sont : *Paradoxes* (Paradoxes + Nouveaux Paradoxes + Autres Paradoxes + 4 articles + 1 inédit) ; présentation de Georges Chantraine s.j. et Michel Sales s.j. ; *Le Mystère du surnaturel* : présentation de Michaël Figura ; *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* ; présentation de Jean-Noël Robert ; *Méditation sur l'Église* (+ 4 articles + 1 inédit) ; présentation du cardinal Jean-Marie Lustiger ; *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin* ; présentation de Michel Sales s.j. ; *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique* (+ 4 articles) ; présentation de Georges Chantraine s.j. ; *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (+ 5 articles) ; présentation de Jean Stern m.s. Hors série : *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*. Actes du colloque tenu à l'Institut de France le 12 octobre 1996.
- P. 114, 1.5 : considérable ? <sup>5bis</sup> Quelle est l'actualité.
- P. 114, entre les n. 5 et 6 : n. 5bis. L'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac concourt gracieusement à l'édition de ces ouvrages. Elle souhaite être soutenue par des dons qu'elle recevra avec gratitude sur son numéro de CCP indiqué à la note 3. Les donateurs belges peuvent

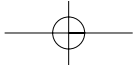
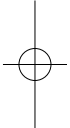
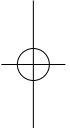
**ERRATA** \_\_\_\_\_ **Georges Chantraine**

- faire leur versement à la section belge de l'Association, rue Grafé, 4/1, B-5000 Namur, SGB 250-072889-30.
- P. 114, n. 6 : Pour cette partie biographique, nous renvoyons aux articles de M. Sales, « Les richesses de la Révélation », dans *France catholique*, 13/09/91, et de J. de Larosière, « Éloge du cardinal de Lubac », dans *Communio* 19-4 (1994), 172-184, dont nous nous sommes inspiré.
- P. 115, 1. 15 : *Catholicisme, Les aspects sociaux*.
- P. 115, 1. 30 : va s'ouvrir, dans la vie du P. de Lubac.
- P. 115, n. 7, 1. 1-2 : H. de Lubac, « Un inédit : Mémoire sur mes vingt premières années (I) (édité et annoté par Georges Chantraine et Fabienne Clinquart) ».
- P. 116, 1. 10 : du Concile au point de vue.
- P. 116, 1. 17 : *Exégèse médiévale. Les quatre sens*.
- P. 117, 1. 13, sous-titre : L'actualité de la pensée du P. de Lubac.
- P. 117, n. 8, 1 ; 1 : Henri DE LUBAC.
- P. 117, n. 9, 1. 1 : Henri DE LUBAC.
- P. 118, 1. 11 : *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*.
- P. 118, 1. 20 : le collège des évêques.
- P. 118, 1. 35 : Dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*.
- P. 118, n. 10 : Le P. H. de Lubac esquisse ce dernier livre dans « Petite catéchèse sur la "nature" et la "grâce" », *Communio* 2-4 (1977), 11-23.
- P. 119, n. 11 : Le P. de Lubac ne fit pas partie de groupes de résistants, gaullistes ou autres. Il fit lui-même remarquer que son opposition ne fut pas politique : « ... je ne saurais accepter ce qu'a écrit récemment mon ami le Père Congar, dans le livre d'interview qu'il a donné à Jean Puyo (Centurion, 1975, p. 92) : "Mon réflexe antinazi était d'essence patriotique ; il était alimenté également par mes convictions chrétiennes ; mais il ne débouchait pas, je le reconnais, sur un engagement politique, comme le firent, en France, des amis comme les PP. Chaillet, de Lubac, Chenu, Maydiou." Il est d'ailleurs tout naturel que le Père Congar, alors prisonnier de guerre en Allemagne, n'ait pu saisir exactement la nature de notre engagement. » (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (n. 8), 235).
- P. 119, n. 12 : Le premier chapitre des *Affrontements mystiques* (Paris, Éd. du Témoignage chrétien, 1950) s'intitule : « La recherche d'un homme nouveau ». Il fut d'abord publié sous le titre de « L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau », dans *Études* 255 (1947), 3-25 et 145-169.

---

**Errata de l'article**

- P. 120, 1. 13-14 : (*Images de l'abbé Monchanin*, Aubier-Montaigne, 1967).
- P. 120, 1. 30 : Au xiii<sup>e</sup> siècle.
- P. 120, 1. 35 : une intelligence qui risquait.
- P. 121, 1. 2-3 : H. de Lubac a critiqué cette pente rationaliste.
- P. 121, 1. 5 : Il y a visé moins la pensée.
- P. 121, n. 14, 1. 2-3 : Fleurus-Mame, Éd. du Cerf.
- P. 122, 1. 14 : La vie n'a plus de prix : c'est le vide.
- P. 122, 1. 17 : une idée chrétienne de l'homme affronté à la réalité.
- P. 122, 1. 22 : « Comme Claudel et Teilhard.
- P. 122, 1. 23 : le P. de Lubac.
- P. 122, 1. 24 : l'unité. »<sup>15</sup>.
- P. 122, n. 15 : X. Tilliette, « Le legs du théologien », dans *Communio* 17-5 (1992), 21.
- P. 122, n. 16 : V. Carraud, « Une œuvre nécessairement immense », dans *Communio* 17-5 (1992), 11.
- P. 123, 1. 1 : la fécondité actuelle. »<sup>17</sup>.
- P. 123, n. 17 : Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (n. 8), 147.





**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en :**

**ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Maximilian Greiner, Communio, Friesenstrasse 50, D 5000, Köln 1.

**AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio**

Responsable : Stratford Caldecott, Communio, PO Box 4468, Washington DC, 20017.

**BRÉSILIEN : Revista Internacional catolica de cultura Communio**

Responsable : Estevao Bettencourt, Communio, Rua Benjamin-Constant, 23, C.P. 1362, 20001, Rio de Janeiro.

**CROATE : Svesci Communio**

Responsable : Zvonimir Herman, Communio, Langova, 18, HR 41430, Samobor.

**ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio**

Responsable : Alphonso Pérez de Laborda, Communio, Ediciones Encuentro, Cedaceros, 3-2, 28014, Madrid.

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Revista catolica internacional Communio de lengua hispana para America latina**

Responsable : Alberto Espezel, Communio, Posadas, 1370, 1011 Buenos Aires.

**HONGROIS : Nemzetközi katolikus Folyóirat Communio**

Responsable : Bolberitz Pal, Communio, Alapitvány, Papnövelde, 7, 1053, Budapest.

**ITALIEN : Revista internazionale di teologia e cultura Communio**

Responsable : Elio Guerriero, Communio, via Gioberti, 7, I-20123, Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable pour les Pays-Bas : G. Wilkens, Communio, Heijendahlaan, 82, Kerkrade, NL 6464.

Responsable pour la Belgique : Stefan van Calster, Communio, Burgenneesterstraat, 59-6, B-3000, Leuven.

**POLONAIS : Miedzynarodowy przeglad theologiczny Communio**

Responsable : Lucjan Balter, Communio, UL Kilinskiego, 20, PL 05-850, Ozarov Maz.

**PORTUGAIS : Revista internacional catolica Communio**

Responsable : Henrique de Noronha-Galvao, Communio, 3, Palma de Cima, 1600, Lisboa.

**SLOVÈNE : Communio kristjanova obzorja**

Responsable : Anton Strukelj, Mednarodna Katoliška Revija, Communio Dolničarjeva 4, SLO 1000.

**TCHÈQUE : Communio**

Responsable : František Halas, via Giuseppe Pecci, 4, 00165 Roma.

**UKRAINIEN : Communio**

Responsable : László Puskás, zakarpatska 18, Uzhorod.

La coordination internationale est assurée par Mgr Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

# COMMUNIO

## REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Isabelle LEDOUX. Rédacteur en chef-adjoint : Corinne MARION. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

### **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

### **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS**

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

**Vente au numéro :** Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.



## Prochain numéro : septembre-décembre 1999

### La Trinité

## Titres parus

### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)  
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
 La passion (1980/1)  
 « Descendu aux enfers » (1981/1)  
 « Il est ressuscité » (1982/1)  
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)  
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
 « Le jugement dernier (1985/1)  
 L'Esprit Saint (1986/1)  
 L'Église (1987/1)  
 La communion des saints (1988/1)  
 La rémission des péchés (1989/1)  
 La résurrection de la chair (1990/1)  
 La vie éternelle (1991/1)  
 Le Christ (1997/2-3)  
 L'Esprit saint (1998/1-2)  
 Le Père (1998/6-1999/1)

### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
 L'eucharistie (1977/5)  
 La pénitence (1978/5)  
 Laïcs ou baptisés (1979/2)  
 Le mariage (1979/5)  
 Les prêtres (1981/6)  
 La confirmation (1982/5)  
 La réconciliation (1983/5)  
 Le sacrement des malades (1984/5)  
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)

### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)  
 Les cœurs purs (1988/5)  
 Les affligés (1991/4)  
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)  
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

### POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)  
 La violence et l'esprit (1980/2)  
 Le pluralisme (1983/2)  
 Quelle crise ? (1983/6)  
 Le pouvoir (1984/3)  
 Les immigrés (1986/3)  
 Le royaume (1986/3)  
 L'Europe (1990/3-4)  
 Les nations (1994/2)  
 Médias, démocratie, Église (1994/5)  
 Dieu et César (1995/4)

### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
 Les communautés dans l'Église (1977/2)  
 La loi dans l'Église (1978/3)  
 L'autorité de l'évêque (1990/5)  
 Former des prêtres (1990/5)  
 L'Église, une secte ? (1991/2)  
 La papauté (1991/3)  
 L'avenir du monde (1985/5-6)  
 Les Églises orientales (1992/6)  
 Baptême et ordre (1996/5)  
 La paroisse (1998/4)

### LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)  
 Les religions orientales (1988/4)  
 L'islam (1991/5-6)  
 Le judaïsme (1995/3)  
 Les religions et le salut (1996/2)

### L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)  
 La fidélité (1976/3)  
 L'expérience religieuse (1976/6)  
 Guérir et sauver (1977/3)  
 La prière et la présence (1977/6)  
 La liturgie (1978/8)  
 Miettes théologiques (1981/3)  
 Les conseils évangéliques (1981/4)  
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)  
 Le dimanche (1982/7)  
 Le catéchisme (1983/1)  
 L'enfance (1985/2)  
 La prière chrétienne (1985/4)  
 Lire l'Écriture (1986/4)  
 La foi (1988/2)  
 L'acte liturgique (1993/4)  
 La spiritualité (1994/3)  
 La charité (1994/6)  
 La vie de foi (1994/5)  
 Vivre dans l'espérance (1996/5)  
 Le pèlerinage (1997/4)  
 La prudence (1997/6)  
 La force (1998/5)

### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
 Au fond de la morale (1997/3)  
 La cause de Dieu (1978/4)  
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
 Après la mort (1980/3)  
 Le corps (1980/6)  
 Le plaisir (1982/2)  
 La femme (1982/4)

L'espérance (1984/4)  
 L'âme (1987/3)  
 La vérité (1987/4)  
 La souffrance (1988/6)  
 Sauver la raison (1992/2-3)  
 Homme et femme il les créa (1993/2)

### SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)  
 Sciences, culture et foi (1983/4)  
 Biologie et morale (1984/6)  
 Foi et communication (1987/6)  
 Cosmos et création (1988/3)  
 Les miracles (1989/5)  
 L'écologie (1993/3)  
 La tentation de la gnose (1999/2)

### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
 La Révolution (1989/3-4)  
 La modernité – et après ? (1990/2)  
 Le Nouveau Monde (1992/4)  
 Henri de Lubac (1992/5)  
 Baptême de Clovis (1996/3)  
 Le Pèlerinage (1997/4)

### SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)  
 L'éducation chrétienne (1979/4)  
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
 Le travail (1984/2)  
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
 Foi et communication (1987/6)  
 La famille (1986/6)  
 L'église dans la ville (1990/5)  
 Conscience et consensus ? (1993/5)  
 La guerre (1994/4)  
 La sépulture (1995/2)  
 L'Église et la jeunesse (1995/6)  
 L'argent (1996/4)  
 La maladie (1997/5)

### ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)  
 L'imagination (1989/6)

### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
 Le nom de Dieu (1993/1)  
 Le respect du sabbat (1994/1)  
 Père et mère honoreras (1995/1)  
 Tu ne tueras pas (1996/1)  
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)  
 Tu ne voleras pas (1998/3)  
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)

*Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.*

# COMMUNIO

## REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

### AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère  
13, rue Portalis

**AMIENS :** Brandicourt  
13, rue de Noyon

**ANGERS :** Richer  
6, rue Chaperonnière

**ANGOULÊME :** Auvin  
38, avenue Gambetta

**BEAUVAIS :** Prévot  
20, rue Saint-Pierre

**BESANÇON :** Chevassu  
119, Grande-Rue

**BORDEAUX :**  
Les Bons Livres  
35, rue Fondaudège

**BREST :** La Procure  
2, rue Boussingault

**BRUXELLES :** U.O.P.C.  
Chaussée de Wavre, 216

**CHANTILLY :** Les Fontaines  
B.P. 205

**CHOLET :**  
Librairie Jeanne-d'Arc  
29, rue du Commerce

**CLERMONT-FERRAND :**  
– Vidal-Morel  
3, rue du Terrail  
– Librairie Religieuse  
1, place de la Treille

**FRIBOURG (Suisse) :**  
– Librairie Saint-Augustin  
rue de Lausanne, 88  
– Librairie Saint-Paul  
Pérolles, 38

**GAP :** Librairie Alpine  
13, rue Carnot

**GENÈVE :** Labor et Fides  
rue de Carouge, 53

**GRENOBLE :**  
Librairie Notre-Dame  
2, rue Lafayette

**LA ROCHELLE :**  
Le Puits-de-Jacob  
32, rue Albert-1<sup>er</sup>

**LE PUY :** Cazes-Bonneton  
21, bd Mal-Fayolle

**LILLE :** Tirloy  
62, rue Esquemoise

**LIMOGES :**  
Librairie Catholique  
6, rue de la Courtine

**LYON :** Decitre  
6, place Bellecour  
– Éditions Ouvrières  
9, rue Henri-IV  
– Librairie Saint-Paul  
8, place Bellecour

**MARSEILLE 1<sup>er</sup> :** Le Mistral  
11, impasse Flammariou

**MARSEILLE 6<sup>e</sup> :**  
Librairie Saint-Paul  
47, bd Paul-Peytral

**MONTPELLIER :** Logos  
29, bd du Jeu-de-Paume

**NANCY :** Le Vent  
30, rue Gambetta

**NANTES :** Lanoë  
2, rue de Verdun

**NEUILLY-SUR-SEINE :**  
Kiosque Saint-Jacques  
167, bd Bineau

**NICE :** La Procure  
10, rue de Suisse

**NÎMES :** Biblica  
23, bd Amiral-Courbet

**PARAY-LE-MONIAL :**  
Apostolat des Éditions  
16, rue de la Visitation

**PARIS 1<sup>er</sup> :** Librairie Delamain  
155, rue Saint-Honoré

**PARIS 4<sup>e</sup> :** École-Cathédrale  
8, rue Massillon

**PARIS 5<sup>e</sup> :** PUF  
49, bd Saint-Michel  
– Saint-Jacques-du-Haut-Pas  
252, rue Saint-Jacques

**PARIS 6<sup>e</sup> :**  
– Apostolat des Éditions  
46-18, rue du Four  
– La Procure  
3, rue de Mézières  
– Librairie Saint-Paul  
6, rue Cassette

**PARIS 7<sup>e</sup> :**  
– Basilique Sainte-Clothilde  
23 bis, rue Las-Cases  
– Saint-François-Xavier  
12, pl. Président Mithouard  
– Librairie du Cerf  
29, bd Latour-Maubourg  
– Stella Maris  
132, rue du Bac

**PARIS 9<sup>e</sup> :** Saint-Louis-d'Antin  
63, rue Caumartin

**PARIS 12<sup>e</sup> :** Paroisse du Saint-  
Esprit  
1, rue Canebière

### PARIS 16<sup>e</sup> :

– Lavocat  
101, avenue Mozart  
– Notre-Dame-d'Auteuil  
2, place d'Auteuil  
– Pavillet  
50, avenue Victor-Hugo

**PARIS 17<sup>e</sup> :** Chanel  
26, rue d'Armaillé

**PARIS 18<sup>e</sup> :**  
Librairie de la Basilique  
35, rue du Chevalier-  
de-la-Barre

**PAU :** Duval  
1, place de la Libération

**POITIERS :** Librairie Catholique  
64, rue de la Cathédrale

**QUIMPER :** La Procure  
9, rue du Frouit

**REIMS :** Largeton  
23, rue Carnot

**RENNES :**  
– Béon Saint-Germain  
6, rue Nationale  
– Matinales  
9, rue de Bertrand

**ROUEN :** La Procure  
24, rue de la République

**SAINT-BRIEUC :** SOFEC  
13, rue Saint-François

**SAINT-DIÉ :** Le Neuf  
15, place d'Alsace

**SAINT-ÉTIENNE :**  
Culture et foi  
20, rue Berthelot

**STRASBOURG :**  
Librairie du Dôme  
29, place de la Cathédrale

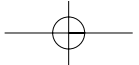
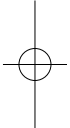
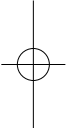
**TOULON :**  
Librairie Catholique Saint-Louis  
6, rue Anatole-France

**TOULOUSE :**  
– Église de Gesu  
22, rue des Fleurs  
– Jouanaud  
19, rue de la Trinité  
– Sistic Maffre  
33, rue Croix-Baragnon

**VALENCE :** Le Peuple Libre  
2, rue Émile-Augier

**VERSAILLES :**  
– Arts et Commerces  
1, place Saint-Louis

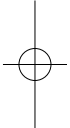
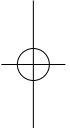
**VINCENNES :** Notre-Dame  
82, rue Raymond-du-Temple  
Comités de presses paroissiaux



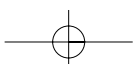
## **Collection COMMUNIO**

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE** (Fayard)
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST** (Fayard)
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI** (Fayard)
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION** (Fayard)
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE** (Fayard)
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,  
réédition revue et augmentée (Fayard)
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE** (Fayard)
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINT DE REPÈRE** (Fayard)
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION** (Desclée)
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE** (Fayard)
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE** (PUF)
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES  
LA RÉDEMPTION** (Fayard)
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA** (Fayard)
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM** (Fayard)
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE** (Fayard)
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE** (Fayard)
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE  
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE** (Fayard)
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE** (Fayard)
19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,  
UN NOUVEL ART DE VIVRE** (PUF)

**Chez votre libraire**



Dépôt légal : mai 1999 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-76-1 –  
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :  
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :  
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 3606.





---

*Le service de l'unité*