

Comité de rédaction en français :

La Revue catholique internationale COMMUNIO est publiée six fois par an en français par « Communio », o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, association déclarée à but non lucratif (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Ldic Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

La Revue catholique internationale COMMUNIO est publiée six fois par an en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Ldic Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

En collaboration avec :

Librairies et autres points de vente où Communio est disponible : voir page 13.

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, Communio Verlag (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) – Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gbrres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Ham Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

Conditions d'abonnement : voir page 95; bulletin d'abonnement en page 96.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio (Gmzaga University, Spokane, Wash. 99256, U.S.A.) – Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., Clifford G. Kosse, s.j., Thomas Langan, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : Svesci Communio (Krcscanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb pp 434, Marulicev trg 14, Yougoslavie) – Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Brunic, o.f.m. cap. Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio (Ediciones Encuentro, Urumea B, Madrid 2, Espagne) – Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia-Morion, Juan-Maria Laboa, José Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio (Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Carlo Caffarra, Gianfranco Dalmaso, Adriano Dell'Astra, Elio Guerriero, Massimo Guidetti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somavilla.

NÉERLANDAIS : International katholiek Tijdschrift Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) – Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NU), Georges De Sthrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwae (NU), Klara Rogiers (B), Jacques Sdrepens (B), Peter Schmidt (B), Alexander EM. van der Does de Willebois (NU), Herman P. Vonhogen (NLI), Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NU).

En préparation : éditions arabe, sud-américaines (en espagnol et en portugais), polonaise.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.
Charles PÉGUY, L'Argent, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

**TOME V (1980 — n° 5 (septembre-octobre)
L'AUTORITÉ DE L'ÉVÊQUE**

Jésus-Christ a établi l'autorité des évêques sur le peuple qu'ils 'est acquis. C'est le ministère de vie et de grâce qui est le don d'en-haut... Quelle est donc cette idée profane suivant laquelle on représente l'Église comme une société politique qui use naturellement de ses droits dans toutes choses où des lois positives ne l'ont point restreinte ? Ses lois qu'elle a reçues de Jésus-Christ ne sont pas comme les lois civiles qui viennent berner après coup la liberté naturelle des citoyens ; ce sont des lois... sans lesquelles nous n'avons ni liberté ni ombre de droit dans le Royaume de Jésus-Christ; des lois qui n'ont pas trouvé l'Église déjà formée et déjà libre, mais qui ont formé l'Église même, et de qui elle tient tout ce qu'elle a de liberté et de vie dans cet ordre surnaturel.

François de Solignac de LA MOTHE-FÉNELON, Archevêque-Duc de Cambrai, Traité du ministère des pasteurs, chapitre II.

Georges CHANTRAINE, s.j.

page 2..... Disgrâces ou grâce de l'autorité épiscopale ?

Problématique

Jean DUCHESNE

page 4 Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

page 14 Qui est évêque ?
(Forme et déformations du ministère épiscopal)

Antonio M. SICARI, o.c.d.

page 28 Les évêques obéissent à l'Esprit

Claude DAGENS

page 38 Hiérarchie et communion
(Les principes d'autorité à l'origine de l'Église)

Juan-Miguel GARRIGUES

page 48 L'Église locale comme communauté eucharistique

Intégration

Jan H. WALGRAVE, o.p.

page 63 Obéissance et liberté dans l'Église-société d'après Newman

Attestations

Glenn W. OLSEN

page 71 Les théologiens et le magistère
(L'arrière-plan antique et médiéval d'une controverse contemporaine)

Hermann GIGUÈRE

page 81 Un saint évêque : le bienheureux François de Laval

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

page 90 Lettre aux prêtres du diocèse d'Orléans

Signet

Louis BOUYER

page 93 Une renaissance spirituelle ? (à propos de livres récents)

Georges CHANTRAINE

Disgrâces ou grâce de l'autorité épiscopale ?

SI on l'enferme dans la sphère de l'autorité, l'évêque catholique est le plus disgracié des hommes. Même élu par son peuple, il ne tient pas de lui son pouvoir, mais du Père de Notre Seigneur Jésus-Christ. Il n'est ni le délégué du peuple, ni son représentant. Il est dans son Église le Christ visible, et ainsi, en sa personne, le peuple de Dieu se trouve représenté. C'est au Christ seul qu'il rend compte de sa gestion. Il peut, comme il convient, s'entourer de conseils, privés ou institués, mais il ne tient qu'à lui de suivre des avis qui ne sauraient lier sa décision. Il n'a d'autre norme — du reste souveraine — que l'unité de la foi et de la charité, dont il est le *serviteur et le témoin*. Comment à un tel chef accorder l'aval démocratique ? Et inversement, comment, en le recevant, pourrait-il rester lui-même en exerçant le pouvoir qui lui est confié ?

A cette première disgrâce s'en ajoute aussitôt une seconde. Son Église s'inscrit certes sur un territoire déterminé, appelé diocèse. Avec d'autres, elle peut être regroupée dans un ensemble appartenant à une nation, à une culture, à un état. Elle peut et même *doit* y pousser des racines et, mêlant aux sucs du terroir la sève de la grâce divine, acquérir un visage propre, différent de celui des Églises sœurs et en outre diversifié selon les groupes de fidèles qui la composent. Et cependant son Église n'est ni nationale ni étatique. Pour une double raison : elle est composée non de tous les nationaux ou de tous les citoyens, mais de ceux-là seuls qui, croyant au Dieu un et trine, *y reçoivent le baptême* ; et — seconde raison — elle est en tel lieu l'Église de Dieu en communion avec les autres Églises particulières.

Pas plus qu'elle n'est nationale ou étatique, elle n'est une organisation visant à jouer dans la société un rôle de pression en vue de sa fin, l'avènement du Royaume de Dieu. Dans l'assemblée eucharistique qui la constitue, l'évêque et ses prêtres unissent dans une même offrande, là où ils habitent, tous les fidèles, qu'ils se sentent bien ensemble ou restent dans l'anonymat, qu'ils soient tièdes ou fervents, « sociologiques » ou « engagés », pauvres ou riches, politiquement unis ou désunis, sans distinction de race, de classe, de rang ou de langue. Parce qu'elle célèbre l'offrande faite par le Seigneur de lui-même à son Père pour le salut de

tous les hommes, l'Église ne pense pas que la division ou l'opposition entre groupes entraînent nécessairement le progrès. Elle sait au contraire que la Croix refait seule l'unité des hommes déchirés par la convoitise et la haine et elle annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (*I Corinthiens* 11, 26). Étant à la tête d'une telle Église, l'évêque multiplie les disgrâces d'ordre politique : il n'est ni un chef nationaliste, ni un chef d'état, ni un leader de groupes militants, ni le rival d'aucun d'eux.

C E n'est pas tout. On dirait que le sort s'acharne sur lui. Comme un monarque, il appartient à une lignée. Toutefois, ce n'est pas la naissance, mais la consécration qui l'y agrège. Et ainsi, par la suite de ses prédécesseurs, il se rattache aux apôtres. Et il a la mission d'annoncer l'Évangile de Jésus-Christ qu'ils ont proclamé les premiers, avec la force du même Esprit, et de garder son Église sur le fondement des Apôtres. Enfin, si l'Église locale qu'il gouverne peut disparaître (comme les Églises anciennes d'Asie mineure ou d'Afrique du Nord), l'Église catholique qui vit en elle possède les promesses de la vie éternelle. On chercherait en vain un chef qui se trouverait ainsi situé dans l'histoire. Or cette situation unique peut lui être source de disgrâce au regard d'une organisation politique dont l'efficacité est à plus court terme, et elle constitue un obstacle sur le chemin de l'unité aux yeux de confessions protestantes.

Voici la dernière des disgrâces — la plus déconcertante et la plus irrémédiable. Seul maître après Dieu de son Église, il ne gouverne pas cependant une Église qui pourrait revendiquer la souveraineté et l'indépendance, comme le fait légitimement un état. Il n'est pas le chef d'une Église autocéphale. Parce que l'Église catholique subsiste en la sienne, il est uni à tous ses frères par les liens d'une collégialité qui est elle-même une notion et une réalité propres, et parce que, conformément à la volonté du Christ, l'unité a son centre en Pierre, il entre par sa consécration dans une communion hiérarchique avec le successeur de Pierre, qui comme lui est évêque et n'est donc nullement comparable à quelque président d'une fédération mondiale et d'une organisation internationale.

Ainsi rien, dans le pouvoir de l'évêque, ne se conforme à la raison politique. C'est qu'il ne lui doit rien : il doit tout à la grâce qui lui vient de la consécration.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932 à Namur. Entre dans la Compagnie de *Jésus* en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et en lettres (Louvain), ainsi qu'en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *Philosophie* » du *Christ selon Érasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971. A paraître : *Érasme et Luther (Libre et serf arbitre)*. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

Jean DUCHESNE

Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit

L'autorité dans l'Eglise se sclérose en tyrannie ou en anarchie mortelles si elle méconnaît sa source trinitaire en se réclamant plus spécialement d'une seulement des trois personnes divines. Mais l'ordre trinitaire est celui de la circulation de la vie divine où les personnes se distinguent par leurs relations. De manière semblable, au niveau humain, la communication de la vie divine (en quoi consiste l'autorité ecclésiale) ordonne des personnes en leur imprimant un « caractère » propre.

SURTOUT quand il s'agit de l'Église, l'autorité nous inspire des sentiments contradictoires. D'un côté, on la voudrait aussi discrète que possible. Elle apparaît comme un mal nécessaire, un peu au même titre que la police, dont on sait bien qu'on ne pourra malheureusement pas se passer jusqu'à l'hypothétique avènement d'une société unanime et parfaite. Et la communauté des croyants ne devrait-elle pas n'être gouvernée que par l'amour libérateur de l'Évangile ? En un mot, l'autorité semble toujours menacer de tuer ce qu'elle est censée promouvoir.

Mais d'un autre côté, le besoin demeure qu'une instance institutionnelle vienne authentifier, légitimer, bénir (et financer !) tout — même les initiatives qui équivalent à nier par principe toute espèce de norme ou de rationalité. C'est que nous voulons être aimés. Et comme nous nous savons au fond peu aimables, il faut qu'une puissance « supérieure » nous valorise sans nous écraser. En ce sens, l'autorité est ce qui permet de vivre, d'être aimé et libre de retourner cet amour.

Le modèle trinitaire

Comme nous ne savons plus très bien si l'autorité tue ou fait vivre, c'est avec autant d'espoir que de méfiance que nous demandons à quiconque

élève la voix : au nom de qui ou de quoi parles-tu ? Ni la pesanteur de l'institution, ni l'accumulation des diplômes universitaires, ni la masse de l'orgueil, ni le poids de la personnalité, ni même la défense du bien commun ne constituent évidemment des réponses satisfaisantes. Et se réclamer directement de la transcendance divine n'allège guère la pression ressentie sur terre.

Or ce n'est aucun de ces arguments qui fonde l'autorité dans l'Église. Car ceux qui l'exercent ne parlent et n'agissent ni en leur nom propre, ni en raison de leur « science », ni pour maintenir à tout prix des traditions déclarées immuables, mais « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (*Matthieu 28, 18-20*). Ceci revient à dire que l'autorité dans l'Église n'a pas d'autre modèle ou structure que la vie trinitaire qui en est à chaque instant la source. Et peut-être pourrait-on discerner, derrière la plupart des perversions actuellement repérables de l'autorité chrétienne, une image faussée, voire une occultation de la Trinité, donc de Dieu même en ce qu'il « est amour » (*1 Jean 4, 8*), et donc finalement de la vie organique de son Peuple.

L'autorité dans l'Église est à coup sûr dénaturée si, de manière implicite ou explicite, elle méconnaît le Dieu unique en trois personnes, ou si elle prétend se fonder davantage, voire exclusivement, sur l'une des trois personnes divines. Bien entendu, chaque personne indûment privilégiée de la sorte par rapport aux autres est fatalement caricaturée. Et l'image idolâtrique qui en est formée ne peut produire ou venir excuser qu'un ordre fort différent de celui de l'amour, parce que celui-ci suppose des relations sans inégalité.

L'autorité du Père

1• LA FIGURE paternelle est celle qui semble devoir le plus naturellement engendrer l'autorité, précisément dans la mesure où cette dernière consiste essentiellement à donner et transmettre la vie. Mais on sait depuis longtemps quelle violence autoritaire le paternalisme peut recouvrir sous des dehors paternels et doux. Et peut-être n'a-t-on pas toujours attendu Freud pour se libérer par le meurtre du père. Dans l'Église, la conception d'un Dieu-Père hautainement protecteur, patriarche barbu, jaloux de ses prérogatives et dont le Fils en mourant doit apaiser le prétendu courroux, débouche sur un conservatisme étroit et figé. Les « bons pères » encadrent une piétaille présumée infantile ; les fils prodiges sont jugés irrévocablement indignes et mis au coin, voire au pilori, etc.

Mais dans une telle gérontocratie, qui semble n'avoir pour but que de se perpétuer elle-même, et dont la souveraineté exige une soumission aveugle, il n'est plus guère question de liberté et l'amour devient prétexte à chantage. On est à coup sûr bien loin de l'image que Jésus donne de son Père des cieux, avec qui lui-même ne fait qu'un et qui a tout remis

entre ses mains (1). Le Fils n'est pas inférieur au Père qui l'engendre, crée en lui, l'envoie, le livre et le ressuscite pour l'unique et suffisante raison que son amour est fécond et ne se propage que pour être partagé.

Ce que l'autorité dans l'Église a d'incontestablement paternel, puisqu'il demeure que « tout vient du Père », ne doit pas se concevoir sur le modèle ambigu de la paternité humaine. Mais c'est bien plutôt toute espèce d'autorité, y compris la paternité humaine, et aussi et surtout la paternité dans la foi, qui doit être pensée à partir du Père dont l'amour est créateur et sauveur. Il ne faut jamais perdre de vue que le Père n'est tel que parce qu'il a un Fils qu'il aime sans réserve et en qui les hommes sont appelés à devenir des frères, en participant à la vie divine où l'amour a certes ses exigences, mais n'impose point de contrainte.

Serviteur de qui ?

2. CEPENDANT, si le Fils est le Sauveur, et si tout pouvoir lui a été remis par le Père, l'autorité chrétienne (au sens premier du terme : celle du Christ et celle reçue de lui) revêt un caractère filial. On trouve là un aspect fréquemment mis en valeur, voire surexploité : l'autorité christique et filiale est un service, et plus spécialement service des hommes. La figure du Serviteur souffrant d'Isaïe et le lavement des pieds du Jeudi saint confirment indiscutablement cette manière paradoxale de concevoir à rebours le « pouvoir » dans l'Église. Jésus lui-même l'impose à ses disciples (2), et il est indéniable que l'autorité chrétienne n'a pas d'autre raison d'être que de transmettre aux hommes la vie divine.

Reste toutefois à bien comprendre comment cette autorité peut paradoxalement s'exercer sans domination ni violence. Sans doute y a-t-il un danger (ou une naïveté peut-être feinte) à considérer unilatéralement que le ministre est à la disposition de la communauté, dont les désirs immédiats risquent de devenir une norme exclusive et changeante. On voit trop bien à quelle démission équivaldrait une autorité systématiquement et impartialement complaisante à des modes inconciliables.

Or c'est à son Père, et non pas aux hommes, que Jésus est obéissant. Il est « homme pour les autres », mais non leur « homme à tout faire ». Le Fils prend la condition d'esclave et se fait le serviteur des hommes non pour se plier à leurs trente-six volontés, mais pour accomplir celle de son Père, où s'origine la vraie vie, et donc le salut des hommes. La communauté humaine ne peut se sauver à elle seule. Et ce n'est même pas en exploitant et en laissant périr son serviteur qu'elle peut assurer le minimum de sa survie. Comment deviendrait-elle fraternelle (parce que *filiale*)

en sacrifiant froidement celui qui, en son sein, se comporte déjà en fils ? C'est le calcul politique et faux de Caïphe. Pour que cette erreur aussi suicidaire que meurtrière se transforme en une involontaire prophétie (*Jean* 11, 50 s.), il faut que le Père ressuscite le Crucifié. En lui et par lui, qui donne sa vie sans que nul ne la prenne (*Jean* 10, 18), le dessein de l'amour rédempteur est non seulement révélé, mais encore réalisé et offert aux hommes.

Esclave et Seigneur

L'hymne de l'Épître aux Philippiens (2, 6-11) souligne bien le paradoxe de l'autorité filiale, de l'esclave libre : justement parce qu'il s'est abaissé de manière inimaginable, le Fils est Seigneur. Et tout au ciel, sur terre et dans les enfers est appelé à s'agenouiller au seul nom de Jésus — qui lui-même se déclare Roi, Maître et Seigneur précisément au moment où il sait qu'il va donner sa vie reçue du Père (3) : c'est alors qu'il affirme le plus son autorité. L'abnégation du Fils, l'humilité et la mort honteuse du Serviteur souffrant ne sauraient dissimuler la majesté du Ressuscité, chef de l'Église, assis à la droite du Père.

Que l'autorité du Christ (et celle qu'il délègue) soit servante et souffrante ne signifie pas qu'elle doive se muer en servilité souffreteuse et s'annihiler. Car alors, tout accès à la vie divine serait définitivement enfoui dans la mort. Le paradoxe d'une autorité assujettie à ceux qui doivent en bénéficier verse dans une absurdité mortelle. La Résurrection même ne semble plus alors manifester qu'un arbitraire bienveillant de la part d'un Père tellement incompréhensible que les hommes ne peuvent être qu'indifférents à la vie qu'il donne.

Mais par sa mort, le Christ a vaincu la mort (cf. *Hébreux* 2, 14-15). Et là réside le paradoxe, qui n'est pas absurde, mais fécond, parce que révélateur du mystère de la vie divine. L'anéantissement du Fils de Dieu fait homme s'avère, contre toute attente humaine, erg parfaite continuité avec la gloire du Fils éternel, qui sait ne rien avoir qu'il n'ait reçu de son Père, s'abandonne constamment à lui et ne « change » pas en s'incarnant ni même en mourant (4). Sur la Croix, le Fils n'abdique pas. C'est au contraire le chemin déroutant de son triomphe sur les puissances de ce monde (cf. *Colossiens* 2, 14-15) qui usurpent l'autorité de Dieu.

L'autorité chrétienne, celle qui consiste à communiquer la vie divine, ne peut se résumer en une pure passivité, ni dans le seul fait qu'elle exclut tout autoritarisme brutal ou triomphalisme odieux. Mais la dépendance filiale du Christ (et des apôtres qu'il envoie) est ce qui permet de recevoir,

(3) Jean 12,13-15 et parallèles ; 13,15 ; Matthieu 27,11 et parallèles ; cf. aussi Luc 24, 26.

(4) Voir l'article de Rémi Brague, « Pour un sens chrétien de la mort », dans *Communio*, t. I, n° 2, p. 9-21, spécialement le paragraphe 6 : « La mort chrétienne comme imitation de l'amour trinitaire », p. 17-18. Cf. aussi Cardinal Joseph Ratzinger, *Le Dieu de Jésus-Christ*, coll. *Communio*, Fayard, Paris, 1977, p. 118: « Le mystère trinitaire se traduit dans le monde en un mystère de la Croix p.

(1) Cf. *Jean* 3, 35 ; 5, 19-47 ; 10, 25-30 ; 14, 9-15 ; 16, 15 ; etc. Cf. aussi *Matthieu* 11, 27.

(2) *Isaïe* 42, 1-9 ; 49 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53 (notons qu'il est question du Serviteur de Yahvé et non des hommes) ; *Jean* 13, 1-20 ; *Matthieu* 20, 25-28 ; *Marc* 10, 45 ; *Luc* 14, 11 ; etc.

partager et transmettre l'autorité du Père et d'être ainsi efficacement (sans obséquieuse faiblesse ni lâche compromission) au service des hommes.

L'Esprit n'est pas anarchiste

3. ASSEZ logiquement, l'effacement imposé à l'autorité filiale (et par ricochet à l'autorité paternelle) conduit à invoquer l'Esprit Saint, que Jésus lui-même a laissé à ses disciples en les quittant (5). L'Esprit a fréquemment servi à condamner l'Église, jugée trop lourdement terrestre, légaliste et pécheresse, déclarée pas assez spirituelle, sainte et « libérée ». De Mani et Montan jusqu'aux héritiers modernes et contemporains de Joachim de Flore (le plus souvent inconscients de leur ascendance) (6), la liste est longue (et n'est sans doute pas close) de ceux qui, au nom de l'Esprit divin, ont voulu une Église idéale, sans autorité visible ni structurée.

Cette conception libertaire et spiritualiste a produit des systèmes bien disparates. Entre l'élitisme ésotérique des pentecôtismes parfois fanatiques (7), et les spéculations ambitieuses qui prophétisent un avenir plus ou moins « sécularisé » à l'humanité entière, qu'y a-t-il de commun ? Rien d'autre peut-être, malgré de belles théories, qu'un penchant sinistre à la tyrannie et au terrorisme, en contradiction flagrante avec l'amour et la liberté qu'engendre l'Esprit. Au mieux, le recours à l'Esprit préalablement isolé ne peut justifier que la coexistence anarchique (et guère pacifique) de tendances centrifuges. Le résultat n'est pas moins mortel.

Car l'Esprit qui unit et fait vivre ne peut être séparé ni du Père ni du Fils, et ne saurait être substitué à eux (8). C'est en donnant sa vie reçue du Père, en manifestant donc l'autorité même du Père, que Jésus communique l'Esprit. Plus exactement, en s'abandonnant au Père sur la Croix, le Fils *lui* rend l'Esprit, et c'est par là qu'il le donne aux hommes, afin qu'ils puissent reconnaître Jésus comme Seigneur et son Père comme le leur (9). « Échange admirable », de toute éternité au sein de la Trinité, et désormais entre Dieu et les hommes, mais ici encore sans que rien ne « change » par là dans la vie et les relations des trois personnes divines.

L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte correspond bien à l'instauration d'un ordre nouveau. Pourtant, cet ordre n'est pas différent ni distinct de

celui de l'autorité paternelle et filiale. La nouveauté consiste seulement en ce que le mystère de la vie divine est maintenant révélé dans sa dimension trinitaire et devient accessible. Encore faut-il remarquer que ce sont les apôtres qui reçoivent d'abord l'Esprit (et non la foule). Et c'est Pierre qui passe au premier plan et parle « avec assurance » (*Actes* 2, 29). Il n'annonce pas l'avènement de l'Esprit (qui remplacerait le Fils, lequel aurait succédé au Père), mais que le Père a exalté le Fils et envoyé l'Esprit (10). L'Église des apôtres fonde ainsi son autorité sur celle de la Trinité sainte.

Les autorités de remplacement

4. D'AUTRES conceptions de l'autorité, sans aucune référence explicite à la Trinité, apparaissent pourtant chez ceux qui se disent chrétiens. Il faut les mentionner, en soulignant qu'elles n'envisagent généralement qu'un pouvoir tout humain, reconnu fragile et limité, en tout cas inapte à éveiller la vie, répandre l'amour ou libérer vraiment.

Dans le modèle politique, tout est conçu en termes de lutte pour la prépondérance et de rapports de forces. Le conflit « dialectique » entre camps adverses supplée alors le dynamisme trinitaire — en récusant tout amour. Bien qu'elle soit admise comme provisoire (à moins qu'un « dogme » idéologique n'assigne par avance à tel ou tel groupe ethnique ou social une mission apocalyptique), la conquête du pouvoir est considérée comme une fin en soi. Peu importe alors de savoir s'il s'agit du christianisme ou de n'importe quelle autre religion : ce qui met pourtant la foi en jeu est traité selon des critères totalement extérieurs, en fonction de couples ennemis supposés éternels : droite-gauche, progressiste-conservateur, bon-méchant, etc.

Une attitude similaire se retrouve dans la prétention à gouverner l'Église (ou du moins à influencer ses « dirigeants ») en vertu de compétences « scientifiques ». Sociologues, historiens, physiciens et métaphysiciens, exégètes, théologiens, experts et spécialistes de tous rames et plumages, forts des conclusions irréfutables de leurs patientes « recherches », confortés dans certains cas par leur célébrité, réclament çà et là d'être non seulement écoutés mais encore obéis. Cependant, l'autorité « scientifique », pour indiscutable qu'elle soit, ne se fonde que sur son terrain propre et restreint, pour s'imposer d'abord aux initiés, et ensuite (dans l'hypothèse la plus favorable) à un public de plus en plus vaste et de moins en moins connaisseur. Les exigences propres aux moyens actuels de communication sociale sélectionnent finalement ceux qui

(5) *Jean* 14, 16-17. 26 ; 15. 26 ; 16, 7. 13-15 ; 20, 22 ; *Matthieu* 10, 20 ; 28, 19 et parallèles ; *Actes* 1, 8.

(6) Cf. Cardinal Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 111 s. ; Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I : « L'expérience de l'Esprit », Cerf, Paris, 1979, p. 175 s. ; et surtout Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. I : de Joachim à Schelling (t. II à paraître), coll. « Le Sycamore », Lethielleux, Paris, 1979.

(7) On aura compris que le mouvement charismatique actuel n'est aucunement visé ici.

(8) Cf. Cardinal Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 115-122 ; et surtout Louis Bouyer, *Le Consolateur: Esprit Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris, 1980.

(9) On rapproche ici *Jean* 19, 29 ; *I Corinthiens* 12, 3 ; et *Galates* 4, 3-6.

(10) *Actes* 2, 32-33. 36. 38-39 ; 3, 13. 15. Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II : « Il est Seigneur et B donne la vie », Cerf, Paris, 1979 ; p. 18 : « L'Église... est la fécondité, hors de Dieu, des Processions trinitaires s. Le dernier texte publié par le « groupe des Dombes » (*Documentation catholique*, n° 1785, p. 421-436), sous le titre « L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements », souligne bien le rôle de l'Esprit depuis les origines et jusque dans la vie sacramentelle (cf. notes 25, 26, 27), sans toutefois envisager directement la perspective trinitaire.

auront le plus souvent droit non pas tant à la parole qu'à ce qu'on parle d'eux. Là encore, au départ comme au terme du processus, le fait qu'il soit question du Dieu trois fois saint est très accessoire, tout comme la sainteté du « savant ». Les disputes dans les cercles universitaires et leur vulgarisation dans les *mass media* n'ont plus grand chose à voir avec les relations trinitaires, où le vedettariat n'a pas sa place.

Le savoir-faire anonyme

Il est également indifférent qu'il s'agisse de faire partager la vie divine quand des impératifs concrets et « techniques » ont la priorité. Technocrates et bureaucrates rendent certes d'éminents services, car il serait hypocrite et ruineux de prôner un angélisme désincarné. Et le sérieux de la gestion se justifie aisément dans l'importance reconnue par Jésus lui-même à l'intendance (11). Mais il ne faut pas que la matière ou la lettre tuent l'esprit, sous la pression de difficultés (ou de succès) prosaïques, ou encore sous l'accumulation de rapports, enquêtes et prévisions statistiques, déclarations et autres documents officiels de circonstance, préparés par des « professionnels » qualifiés.

Le savoir-faire s'avère alors déterminant. Mais il est faillible et se périmite vite. Si les problèmes quotidiens sont inévitables, leur solution ne règle rien définitivement, et leur aggravation (faute d'une réaction opportune) ne compromet rien irrévocablement. En un mot, la compétence technique ne peut pas plus tenir lieu d'autorité dans l'Église que le médecin ne peut se substituer à Dieu pour créer la vie et vaincre la mort.

Que le fossé reste impossible à combler entre le savoir-faire et l'autorité qui communique la vie divine se vérifie en ce que le premier reste toujours plus ou moins impersonnel. La personnalité propre du « technicien » est finalement secondaire ; d'autres ont la même qualification que lui, et il importe peu à la limite qu'il ait ou non la foi. L'anonymat collectif des bureaux, secrétariats et commissions *ad hoc* n'a de fait rien à voir avec la collégialité épiscopale, qui unit et suscite en même temps des personnes, les transformant dans leur être le plus profond, à raison des relations qu'elles ont entre elles en participant à l'autorité commune des trois personnes divines et en communiquant aux autres cette vie relationnelle. C'est ici qu'il faut évidemment revenir au modèle trinitaire.

Une autorité personnelle

5. LES ÉVÊQUES qui, dans la succession des siècles depuis Jésus, poursuivent dans toutes les nations la mission des apôtres, n'ont bien sûr pas à se réclamer plus particulièrement de telle ou telle des trois

(11) Cf. *Matthieu* 24, 45-51 et 25,14-31 ; *Luc* 12, 42-46 et 16,1-13.

personnes divines. Mais leur autorité, qui vient du Dieu unique, les distingue en même temps en tant que personnes. Il faut bien saisir en effet ce qui constitue chaque personne au sein de la Trinité : ce sont ses relations avec les deux autres (12). Le mouvement d'échange libre et d'amour, qui est la vie même du Dieu unique, « caractérise » les personnes divines sans qu'on puisse les opposer ni les confondre.

De manière non pas identique mais semblable (comme l'homme est « à l'image de Dieu »), l'extension de la vie divine aux hommes distingue les personnes qui y participent nommément et explicitement. Elles reçoivent dans leur être même un « caractère » propre et nouveau (13). Ce qui rend donc « différent » celui qui exerce l'autorité dans l'Église, ce qui le fait « autre » est cela même qui le transforme en « homme pour les autres » : seule *une personne* peut partager l'autorité divine et transmettre sa vie, parce que cette médiation suppose un ensemble de relations qui institue en quelque sorte la personne.

L'autorité personnelle de l'évêque n'est donc ni un pouvoir discrétionnaire dont se serait investi un individu privilégié, ni un mandat reçu du peuple. Mais c'est parce qu'elle s'origine dans l'amour trinitaire dont elle prolonge la vie relationnelle que cette autorité est personnelle. Il y aurait à coup sûr un danger grave à ce que l'épiscopat devienne anonyme, et à ce que chaque prêtre (et chaque baptisé) ne se sente plus personnellement uni à son évêque (14).

L'ordre

De la source trinitaire jaillit en tout cas une vie dont la communication par l'autorité personnelle des évêques ne peut être pétrifiée dans un schéma vertical et descendant. Pas question non plus d'un horizontalisme où cette autorité se sacrifierait en « s'écrasant » (comme on dit vulgairement). Et une « anti-autorité » qui disqualifierait tout ordre est encore plus exclue. La Trinité permet au contraire d'entrevoir ce qu'implique le sacrement de l'Ordre.

L'ordre trinitaire ne peut d'abord pas être statique. Il s'agit plutôt d'un dynamisme, d'un mouvement, d'un échange, d'une vie. Cet ordre forme et fonde des personnes libres et capables de transmettre gratuitement ce qu'elles ont reçu sans l'avoir mérité ni demandé. Exercer l'autorité n'est au

(12) « Les noms des personnes expriment des relations... Le Père est Père, non par rapport à *lui-même*, mais par rapport au Fils. Le Fils est Fils, non par rapport à lui-même, mais par rapport au Père. De même, le Saint-Esprit ne se réfère pas à lui-même, mais au Père et au Fils, parce qu'il est appelé l'Esprit du Père et du Fils » (Symbole de Tolède en 675, dans Gervais Dumeige, *La foi catholique*, éd. de l'Orante, Paris, 1975, n° 14-15 ; cf. 224, 231).

(13) Cf. Gervais Dumeige, *op. cit.*, n° 661 (concile de Florence) et 895 (concile de Trente) : le baptême, la confirmation et l'ordre impriment un caractère indélébile.

(14) Ceci ne va pas sans poser quelques problèmes pratiques, par exemple quand l'évêque est un personnage lointain, qui ne connaît pas tous les prêtres de son diocèse (cf. Louis Bouyer, « L'évêque dans l'Église », *Commentaire*, n° 9, printemps 1980, p. 14-20).

bout du compte rien d'autre qu'assurer et prolonger la circulation de la vie divine (15).

Mais cela ne se fait pas naturellement ni à force de volonté (de puissance ou d'impeccabilité). Car l'ordre trinitaire signifie aussi que tout s'origine dans le Père et se réalise dans et par le Fils, et que rien n'est possible sans l'Esprit. Au niveau humain et ecclésial, il s'ensuit que les personnes qui sont ordonnées reçoivent un « caractère » propre du fait des relations qu'elles sont appelées à entretenir et qui les distinguent. A l'image de ce qui se passe dans la Trinité, la distinction n'entraîne aucune inégalité. Les simples baptisés ne sont pas plus « inférieurs » aux évêques et aux prêtres que le Fils au Père et l'Esprit au Fils et au Père. Mais semblablement, toute confusion ou substitution est impossible. Nul ne peut acquérir l'autorité. Comme la vie qu'elle a pour mission de transmettre, l'autorité ne peut être que reçue, et reçue personnellement. L'homme y est entièrement remodelé. Et ce qu'il peut (et doit) transmettre n'est alors plus ce qu'il a seulement, mais ce qu'il est.

Parce que sa raison d'être est de communiquer la vie nouvelle qui lui est donnée, celui qui exerce l'autorité dans l'Église peut être dit « serviteur » de Dieu et des hommes. L'évêque (et avec lui le prêtre) n'est pas auto-suffisant. Il ressemble en cela aux personnes divines - *et aux trois*, parce que c'est la vie commune aux trois que son autorité lui fait communiquer. En donnant sa vie reçue du Père, il la transmet et participe à l'autorité même du Père ; il devient « père ». Son rôle de médiateur, à la fois serviteur et chef de la communauté, l'identifie au Fils (16). Et rien de tout ceci n'est compréhensible ni possible si l'Esprit n'intervient pas dans la communication de la vie divine et donc dans l'exercice même de l'autorité, pour empêcher que la vie trinitaire ne se fige dans l'imitation forcément ratée d'une seulement des personnes divines, et pour permettre aux baptisés de recevoir (et de communiquer à leur tour) le don qui leur est fait.

TOUT ceci pourra paraître bien spéculativement abstrait. Chercher des applications concrètes à l'économie trinitaire peut en effet n'être qu'un exercice vain. Mais on ne peut se passer de méditer le mystère trinitaire (17). L'impasse sur la Trinité n'a effectivement pas d'issue. Le secret de la vie divine, parce qu'il ne peut être qu'entrevu, ne résout sans doute pas comme par magie toutes les difficultés. Mais il les éclaire en perçant des cheminées dans les tunnels du quotidien, en permettant à chacun de

(15) Cf. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Cerf, Paris, 1969, p. 496. Cette origine trinitaire de l'autorité de l'évêque, un disciple français de saint Charles Borromée l'avait bien saisie, en recommandant au moment de mourir son Ernie A la Trinité Sainte (cf. Raymond Darricau, Alain de Solminihac, *évêque de Cahors, C.L.D.*, Chambray-les-Tours, 1980, p. 52).

(16) Le Fils s'est fait homme. C'est pourquoi, dans les sacrements, l'homme ordonné peut agir en disant « je » et être identifié au Christ.

(17) Jean-Luc Marion a déjà pris la Trinité comme référence et critère, dans son article publié dans l'édition allemande de *Communio* : « Intimität durch Abstand : Grundgesetz christlichen Betens », *Internationale katholische Zeitschrift*, 1975, 3, p. 218-227.

se situer et d'agir conformément à ce que le baptême, la confirmation et, pour certains, l'ordre font de lui, au lieu de réagir sous la seule pression extérieure des événements.

La question de savoir si l'autorité tue ou fait vivre n'est nullement méprisable. La fidélité au modèle trinitaire, sans identification abusive à l'une seulement des personnes divines, ne va pas de soi. L'intimité dans la prière avec le mystère insondable de la vie en Dieu n'en est que plus indispensable - et pas exclusivement pour les évêques et les prêtres.

Jean DUCIESNE

Jean Duchesne, né en 1944. École Normale Supérieure de Saint-Cloud, 1966 ; agrégation d'anglais, 1970. Professeur de lycée à Paris. Marié, quatre enfants. Publications : *Jésus révolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972, et de nombreux articles. Directeur de la publication de *Communio* en français.

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

Qu'est-ce qu'un évêque ?

Forme et déformations du ministère épiscopal

Le dernier Concile a placé l'évêque au centre de sa doctrine de l'Eglise. Il faut donc mieux prendre conscience de ce qu'il est et doit être, et purifier le ministère épiscopal de toutes les insuffisances et les excroissances qui le défigurent.

L'ÉGLISE vit dans le *souvenir* impérissable de la parole vivante de Jésus, proférée tous les vents et à tous les hommes de Palestine ; elle subsiste dans *l'amour* contemplatif de la personne vivante et vivificatrice de ce Jésus, établi par l'action de l'Esprit Christ et Seigneur à sa Résurrection d'entre les morts. L'Eglise demeure aussi dans *l'espérance* que ce Jésus, établi Christ et Seigneur une fois pour toutes, revienne une fois pour toutes avec l'efficacité définitive de son royaume, consomme l'histoire, et fasse toutes choses nouvelles, nous rendant, nous les hommes, participant de sa « gloire », c'est-à-dire de cette forme nouvelle d'existence dont les êtres finis bénéficieront par une participation inouïe au mystère insondable de Dieu.

Seul le temps permet aux hommes de découvrir peu à peu qui ils sont et quel est leur véritable destin dans le monde. De même, c'est le temps qui aide l'Église à parvenir à une connaissance plus profonde de son propre mystère comme sacrement de l'amour et du don que Dieu fait aux hommes, pour demeurer avec eux au milieu de la visibilité, de la temporalité et de la fragilité des médiations et des institutions de ce monde.

Mais le temps est principe de fécondation *et* de dégradation. En lui croît la vie, mais aussi la mort. Le temps est une possibilité perpétuellement ouverte à la liberté humaine de former ou de déformer. Et dans l'Eglise comme dans la vie humaine, c'est ce temps qui peut nous conduire à la plénitude sous l'impulsion de l'Esprit, ou qui, dans l'oubli de l'origine et la résistance aux impulsions intérieures, peut nous faire oublier notre être et notre mission. C'est pourquoi il est toujours nécessaire de revenir au souvenir fidèle, à l'amour contemplatif et à l'espérance active, pour reconnaître quelle est la forme originale et normative de notre existence chrétienne, de notre communauté ecclésiale, et de nos ministères respectifs à l'intérieur de celle-ci. Mais il n'est pas moins nécessaire de détecter avec lucidité les perversions du message originel et les déformations qu'a

subies notre mission, soit par trahison des impératifs manifestes de toujours, soit par non-reconnaissance ou non-réponse par rapport aux impératifs nouveaux. Parce que le temps et la liberté humaine peuvent tout faire ou défaire, il faut se demander, à l'intérieur de l'Église, dans quelle mesure les institutions demeurent vivantes et conformes à leur signification originelle et à leur sens permanent, ou dans quelle mesure elles ont succombé aux forces négatives de l'histoire : l'égoïsme, l'impureté, l'avarice, la haine, l'indifférence (1).

Contextes historiques

L'Église qui est de Dieu, parce qu'il se l'est acquise par le sang de son Fils, est constituée par les hommes que nous sommes. Nous tous qui avons été convoqués pour demeurer en elle, vivre en elle et par elle d'une façon réelle et définitive, nous sommes l'Église. Il n'y a pas de différence constitutive entre nous puisque l'essentiel de cette Église, c'est la présence sanctificatrice de Dieu même, qui se donne aux hommes, les purifie, les pardonne, les associe à sa vie et à son amour. Comme frères du Fils premier-né, nous formons l'Église et nous remplissons tous une fonction ; mais les fonctions sont diverses par leur contenu, leur forme et leur caractère plus ou moins normatif.

Une des fonctions essentielles dans cette Église est *le ministère épiscopal*. Si, une fois reconnue l'égalité fondamentale de tous les croyants, on devait dire de quelqu'un qu'il est, qu'il rend présent et constitue de façon définitive l'Église, sous l'autorité du Christ, c'est bien l'évêque, comme symbole authentique et présence personnelle du Christ dans le monde. « *En la personne des évêques, assistés par les prêtres, le Seigneur Jésus-Christ, pontife suprême, est présent au milieu des fidèles* » (2).

C'est pourquoi, dans des moments historiques critiques pour la vie de l'Église, l'action ministérielle et la vie personnelle des évêques, ont été décisives. La conscience de la foi dans le peuple et le magistère épiscopal ont été comme les deux pôles qui ont soutenu la vérité de l'Évangile. Foi populaire et expression théologique, *sensus fidelium* et interprétation du magistère, conscience des gens simples et décisions de leurs pasteurs ont soutenu comme des colonnes solides l'intégrité de la foi léguée par les apôtres. Les grands moments conciliaires et post conciliaires nous ont offert l'expression concrète de cette interaction entre le peuple croyant et ses maîtres dans la foi. Qu'il suffise de rappeler ce que fut le phénomène de l'arianisme aux premiers temps de l'Église, et ce qu'a supposé la réforme protestante aux temps modernes.

1. Le phénomène de la *réforme luthérienne* comme la réaction qui a suivi de la part de l'Église romaine sont incompréhensibles sans référence à la signification des évêques dans cette Église. Ce qui a sans doute en partie déchaîné l'action de Luther, c'est de se trouver devant des formes historiques du ministère épiscopal qui, au lieu de révéler la présence réconciliatrice, pardonnante et justificatrice du Christ mort pour nos péchés et accepté par Dieu, voilaient plutôt ce visage de la miséricorde de Dieu. Ce qui apparaissait comme visage de Dieu était le reflet d'une autorité humaine, d'une exigence humaine et d'une justification humaine,

(1) Nous ne sommes pas pour autant tenus de lire l'histoire comme une décadence à partir d'une plénitude initiale. L'Esprit Saint est aussi essentiel à l'Église que le Jésus de l'histoire. Celui-ci l'institue, celui-là la constitue. Sa présence intérieure fait que l'histoire de l'Église, malgré erreurs et péchés, est une pénétration toujours plus profonde dans le mystère de Dieu et une approche toujours plus intense de la vérité complète.

(2) *Lumen Gentium* 21.

qui justement étaient en contradiction avec la justice, l'exigence et l'autorité de Dieu.

2. Et en même temps, les décennies qui ont suivi le **Concile de Trente**, avec toute l'intensité de leur vie religieuse, ne sont compréhensibles qu'à la lumière de ces grandes figures d'évêques qui, avant comme après le Concile, tentèrent de vivre radicalement l'exemple et la vie de Jésus comme pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, sans faire du service apostolique un piédestal pour leur propre gloire.

Cette renaissance épiscopale centrée sur le service et sur une réforme pastorale des diocèses avec une exigence de sainteté de vie pour les évêques, les prêtres et les religieuses, permit à la foi catholique de demeurer intacte dans de larges régions d'Europe. La perspective dans laquelle a été vécue une telle restructuration du ministère épiscopal, fut surtout de nature morale et spirituelle, plus que théologique. Il s'agissait avant tout de reconverter les évêques, de grands seigneurs de ce monde qu'ils étaient, en serviteurs de l'Évangile, de grands prélats de cour ou de chasse en évangélisateurs de leurs diocèses et en visiteurs de leurs paroisses, de lointains prébendiers qui régissaient leurs biens à distance et touchaient leurs rentes en déléguant leur fonction à d'autres, en de vrais « évêques » résidants, c'est-à-dire des « surveillants » et des « intendants » de la vie spirituelle des habitants de leurs diocèse. C'est ce qui explique que le problème de la résidence sur le terrain, la visite aux paroissiens et la concession de prébendes à des personnes moralement dignes aient été au premier plan des préoccupations, tant du Concile que de la littérature spirituelle qui le suivit.

3. La signification de **Vatican I** va être totalement différente pour la compréhension et la réalisation du ministère épiscopal dans l'Église. Ce qui est, ou du moins finira par être au premier plan, ce ne sont pas les évêques, mais le pontife romain. L'Église se sent menacée essentiellement non par un danger de dissolution interne, mais par une négation et un rejet radical qui viennent de l'extérieur, et qui affectent, non pas l'une ou l'autre partie de l'Église, mais toute l'Église catholique. Dans ce contexte de menace pesant sur la totalité et sur la racine même de l'Église, on comprend la convergence des regards vers l'évêque de Rome, et le fait qu'à la fin du Concile, sous les pressions historiques et l'interruption due à la guerre, tout le schéma sur l'Église ait subi un recentrage hiérarchique incompréhensible autrement, non pas tant sur l'évêque de Rome que sur une des fonctions que, comme tête du collège épiscopal, il peut exercer à l'intérieur de celui-ci.

Toute l'histoire de la conscience ecclésiale et de la réflexion ecclésiologique depuis cent ans a été déterminée par cette concentration de l'attention sur le pontife romain, due à la définition de l'infailibilité. Le déséquilibre qui en résulta réduisit la fonction épiscopale, dans la conscience de beaucoup, à une pure délégation du primat romain, et conduisit inconsciemment les évêques eux-mêmes à vivre dans une dépendance quotidienne, qui n'avait rien d'indispensable, vis-à-vis de Rome, dans une uniformisation ni vraiment nécessaire, ni souhaitable, puisqu'elle fermait la possibilité de répondre de façon différente à des problèmes différents, tout en maintenant la pleine fidélité à la foi catholique.

4. **Vatican II** n'est compréhensible, à la lumière de cette préhistoire de l'hégémonie du primat romain sur le collège épiscopal, que comme une tentative pour rééquilibrer les fonctions du collège, pour éclairer la responsabilité de tous envers l'annonce de l'Évangile dans le monde, et par conséquent, envers toutes les Églises, ainsi que la corrélation entre Église universelle et Églises particulières, et finalement la mission d'unité et de service efficace du Christ comme tête de

l'Église. De là vient l'unité de l'Église que le Pontife Romain assume de la part du Christ. L'ecclésiologie de Vatican II est donc encore « en réaction ». Elle réagit contre un déséquilibre antérieur qui faisait concevoir l'Église comme un reflet spirituel des monarchies ou des pouvoirs absolus de ce monde. Son projet tendait à détacher une légitime compréhension catholique de l'Église des lectures exclusivement « papalistes » qu'on en avait faites et des réalisations concrètes qui supposent que la vraie et unique autorité dans l'Église est celle de l'évêque de Rome, vis-à-vis duquel les évêques ne seraient que des délégués ou des représentants dans leurs différents diocèses. Tous les évêques sont vicaires du Christ. Et l'évêque de Rome qui, à l'intérieur du collège épiscopal, a la responsabilité, et par là l'autorité pour conserver efficacement l'unité, est le vicaire de Pierre, assumant aussi dans la continuité de l'histoire la fonction spéciale et le service du Christ que celui-ci remplit à l'intérieur du collège apostolique.

Si, pendant le Concile, le thème de l'épiscopat fut fondamentalement déterminé par sa relation avec la primauté, dans l'après-Concile, il fut déterminé par les binômes hiérarchie-peuple, institution-charisme, ministère spécifiquement sacerdotal-communauté toute entière sacerdotale, structure spécifique de la communauté ecclésiale et structure des autres communautés ou sociétés (3).

5. Tout ceci a fait qu'**aujourd'hui** encore, nous ne soyons pas arrivés à élaborer une théologie du ministère épiscopal qui soit sans passion — et non en réaction contre des absolutisations antérieures ou actuelles, ou contre des silences par rapport à des fonctions épiscopales contestées par la sensibilité contemporaine. Nous n'avons pas encore réussi non plus à faire surgir une espèce de 8 modèle épiscopal » des temps nouveaux. Il reste encore des figures ou des attitudes épiscopales qui ressemblent plus à des vestiges de vieilles cours impériales qu'à celles de serviteurs du Crucifié. Et, par ailleurs, on trouve aussi cette autre manière d'exercer le ministère épiscopal qui, poussant à l'extrême la dimension de fraternité et de solidarité avec les autres croyants, fait craindre de préférer la parole normative de Jésus avec cette antériorité et cette autorité qui lui est propre, avec cette force qui atteint jusqu'aux jointures de l'âme et oblige les cœurs à prendre position, avec cette audace confiante de Paul pour affronter ceux qui s'opposaient à l'Évangile de la Croix du Christ, lui déniaient sa valeur salvifique, définitive et eschatologique..

La forme constitutive du ministère épiscopal

Qu'est-ce qu'un évêque ? Le ministère épiscopal n'est compréhensible qu'en référence aux quatre réalités suivantes : *l'Ecclesia* (c'est-à-dire l'Église comme réalité salvifique née de la vie, de la mort et de la Résurrection, source de la grâce, lieu d'avènement de toute la grâce du Christ pour tous les hommes) ; les *apôtres* (comme première expression historique, incarnée de cette Église, communauté messianique nouvelle, qui née de juifs est constituée dès le départ de juifs et de gentils venant de tous les coins de la terre habitée — voir le récit de la Pentecôte) ; le *Christ* lui-même (qui, destiné à être révélation personnelle de Dieu à chaque homme, demeure cependant limité par sa corporéité dans le temps et dans l'espace, et par conséquent, ne peut être contemporain de tous les hommes qui ont besoin du salut) ; *l'Église locale* (comme lieu où l'on annonce l'Évangile, célèbre l'Eucharistie, réalise la communion dans l'amour du prochain,

(3) Voir mon « Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica », dans *Salmanticensis* 3 (1977), p. 528-587.

où l'on témoigne de la grâce de Dieu, du dépassement de tous les esclavages et de la réconciliation face à toutes les divisions).

1. Fruit et expression de l'Église en Dieu

Si nous voulions chercher une définition incluant ces différentes perspectives nécessaires pour situer l'évêque, nous choisirions : *x Vicarius Christi in Ecclesia* ». Disons avant tout que l'évêque naît dans l'Église et de l'Église, comme expression de la propre fécondité salvifique de celle-ci, entretenue en permanence par l'Esprit sanctificateur, qui déploie peu à peu toute la grâce et la vie que le Seigneur glorifié possède déjà en lui-même comme tête de l'humanité nouvelle et qui par lui atteint ses frères (4). Dans la mesure même où l'humanité de Jésus a eu une origine sur notre terre, d'une certaine façon elle en a été l'expression, et même une fois sanctifiée par le Verbe et unie à Lui d'une manière difficile à préciser, elle n'a jamais perdu une vraie solidarité avec l'humain et son appartenance à l'espèce humaine ; on peut en dire autant de l'évêque vis-à-vis de la communauté. En elle il est apparu comme croyant, il a reçu la grâce sacramentelle, en en restant membre, et à un moment donné, des hommes et l'Esprit Saint lui-même lui ont demandé de mettre sa vie au service de l'Évangile.

Celui qui devient évêque, le devient comme membre et fils de cette Église mère, comme membre de cette communauté de foi qui l'a engendré, l'a porté et l'a choisi. Cette origine de l'évêque ne pourra jamais être ignorée, ni occultée par cette autre dimension d'autorité, de sanctification, de signification christologique, qui va lui être donnée par la consécration. Jamais il ne pourra se déraciner de la *fraternitas* préalable ; ni exercer la *paternitas* en niant qu'avant le don de l'Esprit, il a vécu de la grâce des frères. La fonction épiscopale ne peut jamais annuler le caractère K chrétien » de l'origine ; et les légitimes différences de responsabilité et d'autorité ne pourront masquer cette radicale communion qui unit tous ceux qui, avant d'être des maîtres pour les autres, sont disciples de l'unique maître et serviteurs de l'unique Seigneur.

Cet enracinement dans la terre commune de *l'Ecclesia mater* signifie qu'à côté du charisme d'*épiskopè*, il existe d'autres charismes, variés, pas toujours convergents, qui tous sont suscités par le même Esprit du Christ et vis-à-vis desquels l'évêque devra se sentir moins artisan de coordination et d'union que membre solidaire. L'autorité épiscopale s'exercera en faisant converger tous ces charismes au service de l'unique Église et de l'unique Évangile, pour le bien de tous les hommes. Mais avant de prendre la distance de celui qui organise, il devra se faire proche de celui qui se sent une expression de plus de la richesse multiforme des dons du Christ à son Église. C'est pourquoi l'évêque est avant tout un *homme d'Église* : né d'elle et par elle, appelé à l'édifier, l'administrer et la servir. On aurait là une définition possible de l'évêque : celui que l'Église constitue comme générateur d'elle-même, dans la mesure où elle est soustraite à l'arbitraire de ses membres individuels ; celui qui avec l'autorité de Jésus engendre

(4) *Actes* 13, 1-3. Pendant que la communauté est réunie pour la célébration liturgique, l'Esprit met à part ceux qui sont appelés à la mission. La communauté prie, jeûne, leur impose les mains et les envoie. On ne voit nulle part ailleurs aussi clairement la diversité et la simultanéité des rôles, au moment de constituer quelqu'un apôtre, que jouent l'Esprit et la communauté. On naît et croit dans la communauté, l'Esprit y choisit ses apôtres comme s'il cueillait ses propres fruits, il leur donne sa force dans l'imposition des mains, et c'est la communauté qui les envoie. Cette interaction entre l'Esprit (oracle prophétique et imposition des mains) d'une part, et le choix par la communauté d'autre part, n'a jamais été perçue dans l'histoire de l'Église comme une alternative, mais comme une convergence. Cf. Hippolyte, *Tradition apostolique*, 2-3.

l'Église. C'est pourquoi sa figure sera aussi polyvalente que la réalité ecclésiale. Et chaque description de l'Église : convocation, peuple de Dieu, maison de Dieu, famille de Dieu, corps du Christ, communauté de croyants, société de communion, a son correspondant dans un aspect du ministère épiscopal.

2. Successeur des apôtres du Jésus de l'histoire

En second lieu, l'évêque se comprend par référence aux *apôtres*. S'il est vicaire du Christ, il ne l'est pas immédiatement. Sa parole n'est pas celle d'un témoin direct, mais celle de quelqu'un qui a entendu les témoins, qui transmet le souvenir de ceux qui vécurent avec Jésus (5). Son existence est médiatisée et mesurée par eux. Il prolonge leur fonction de messagers autorisés, mais sans les égaler. Eux en effet connurent la présence du Christ vivant, visible, audible et tangible, privilège spécifique de ceux qui, étant ses contemporains, furent associés à son amitié, appelés à être ses compagnons, à le connaître comme l'ami à qui on ne cache aucun secret (*Jean* 15, 15).

Il a fallu un long temps de maturation dans la conscience ecclésiale pour se convaincre de cette succession des apôtres par les évêques. La force des premières expériences et le souvenir du Christ chez ceux qui l'avaient connu, ou chez leurs témoins immédiats, rendaient inutile la question de la durée indéfinie et de la conservation entière du message. Jusqu'à saint Irénée, la question ne s'est jamais posée explicitement de savoir si les évêques sont les successeurs des apôtres (6). Ils sont l'organe de transmission d'un contenu qui vient de loin, et du passé dont ils ne sont pas les maîtres, mais des relais, comme celui qui offre sa main et sa voix pour que le message passe à d'autres. Il y a un contenu à transmettre qui n'est pas le nôtre, qui ne s'invente ni ne se refait, que nous ne pouvons pas domestiquer en fonction de nos arbitraires, mais qui nous invite à conformer notre arbitraire à cette norme qui exprime la volonté de Dieu. Succession et tradition se conditionnent. Les évêques se succèdent pour transmettre ce que le Seigneur nous a donné et dit par lui-même, par son Esprit et par ses apôtres. Ce qui est transmis trouve son canal et son critère dans l'autorité des successeurs. Le fondement de cette autorité spirituelle de l'évêque, c'est-à-dire sa légitimité, ce n'est pas une capacité spéciale pour interpréter les écritures nouvelles, comme le faisaient les rabbins pour les anciennes, ni une illumination particulière du x Dieu de la vérité » comme le voulaient les gnostiques, mais « l'autorité », c'est-à-dire la capacité d'être x auteurs » à leur tour, qui leur est donnée dans l'imposition des mains par laquelle est conféré l'Esprit-Saint (7).

3. Légat, vicaire et témoin du Christ vivant

A travers cette référence et cette fidélité au témoignage apostolique, les évêques sont le *signe expressif du Christ lui-même*, le sacrement visible du Christ invisible, à qui ils renvoient par l'annonce de l'Évangile, par la célébration des sacre-

(5) Plus parlante que toute la bibliographie est la magnifique lettre d'Irénée que nous transmet Eusèbe sur la filiation Irénée-Polycarpe-Jean l'Évangéliste. Cf. *Histoire Ecclésiastique*, V, 20, 4-8 et Clément de Rome, I, 44,1-5.

(6) « C'est pourquoi il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église : ils sont les successeurs des apôtres, ainsi que nous l'avons montré, et, avec la succession dans l'épiscopat, ils ont reçu le sûr charisme de la vérité selon le bon plaisir du Père » (Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 26, 2). Ce texte prolonge le vocabulaire du Nouveau Testament, dans lequel les termes « prêtre » et « évêque » s'emploient l'un pour l'autre (cf. *Actes* 20,17-28).

ments, par l'imitation d'une charité qui met sa vie au service des autres. Si le Christ était seulement le personnage historique qui vécut et mourut il y a longtemps, et si le temps avait fait disparaître de l'histoire son existence personnelle, il serait difficile de dire que des hommes peuvent être ses vicaires et ses envoyés. Mais lui ne se contente pas de choisir et d'envoyer durant sa vie terrestre les apôtres, pour qu'en son nom ils fassent de tous les hommes ses disciples. Il ne leur laissa pas seulement sa parole comme message, comme impératif et comme promesse. Il leur laissa avant tout l'Esprit par lequel il vit et vivifie ; c'est par lui qu'il se fait proche de l'homme, à chaque génération, au point que les hommes peuvent le reconnaître, non comme le mort lointain d'hier, mais comme le vivant tout proche d'aujourd'hui.

Par l'Esprit, la parole que prononcent les successeurs des apôtres se transforme en un événement qui permet à l'auditeur de se sentir touché par les réalités annoncées. Par l'Esprit, les sacrements transforment en réalité présente les faits passés, ou plutôt rendent féconds dans l'instant ces actions salvifiques, qui appartiennent à l'ordre de la réalité intemporelle et éternelle, parce qu'elles sont un éternel présent en Dieu. C'est pourquoi ces actions ne sont pas seulement remémoration, mais actualisation ; elles ne signifient pas seulement, elles produisent ; ce ne sont pas seulement des promesses futures, mais elles anticipent les réalités promises. Par l'Esprit, les évêques sont parole vivante et actuelle de l'unique Seigneur entendu sans intermédiaire. Par Lui, ils peuvent être les hérauts du Christ vivant et pas seulement les exégètes des textes apostoliques. Ils sont les vicaires de sa personne, et pas seulement de sa parole.

4. Fondement de l'unité dans l'Église particulière

Comment, concrètement, l'évêque peut-il être tout cela ? Il l'est au milieu de l'Église locale, qui donne à l'Église comme institution universelle une incarnation particulière. L'Église toute entière, se fait réalité effective là où un évêque, en communion avec tous les membres du collège épiscopal, annonce l'Évangile, célèbre l'Eucharistie, et exhorte à vivre selon l'Évangile dans la charité universelle. Là advient par conséquent la réalité de grâce que constitue l'Église avant tout aspect institutionnel et toute dimension juridique. C'est dans son diocèse, l'Église locale, que l'évêque est le successeur des apôtres et le vicaire du Christ. C'est pourquoi, partout où se réunit le Corps du Christ pour partager le Corps Eucharistique, là est vécu tout le christianisme. Et la pauvreté des hommes ou des choses ne devrait pas troubler notre regard pour deviner là tout le mystère du salut » et toute sa force qui transforme et qui guérit la vie humaine.

Saint Cyprien nous dit que « l'Église est dans l'évêque et que l'évêque est dans l'Église. » (8). C'est le signe de la Seigneurie du Christ sur la nouvelle humanité, le signe de l'antériorité de notre salut par rapport à nos efforts, le signe de notre intégration à une communauté de grâce que nous formons et que nous n'épuisons pas parce qu'elle vient de plus loin que nous et d'avant nous. L'évêque est aussi celui qui renvoie au « hier » normatif de Jésus sur lequel nous sommes fondés ; celui qui nous renvoie à la parole des apôtres comme pierres angulaires de l'Église ; celui qui nous renvoie et nous élargit à la communauté universelle, nous

(8) « Il faut savoir que l'évêque est dans l'Église et que l'Église est dans l'évêque, et que si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas avec l'Église, et que c'est en vain qu'ils se vantent, ceux qui, sans être en paix avec les évêques de Dieu, s'introduisent dans les Églises et s'imaginent être en communion avec certains, alors que l'Église catholique est une, sans divisions ni parties, mais au contraire bien unie et tenant ensemble par le lien des évêques unis entre eux » (Lettre 66, 8, 1).

libérant des limites de nos particularités, et nous empêchant de soumettre l'Évangile à nos besoins et de le subordonner à nos cultures. C'est pourquoi, dans une Église particulière, il est le signe de la catholicité essentielle de l'Église. Parce que, si l'Église universelle n'existe pas sans Églises particulières, l'Église locale n'est Église que dans la mesure où elle est en communion et communication avec chacune de toutes les autres.

On définit généralement l'évêque par les fonctions qu'il remplit au milieu de la communauté : enseignant, prêtre, pasteur. Cette trilogie, qui a une origine historique très concrète dans l'histoire de la théologie, a l'avantage de décrire la totalité de ce que signifie le Christ, envoyé de Dieu pour les hommes. Cependant, il ne faut pas s'y tromper : le Christ signifie beaucoup plus que ce que suggèrent ces trois titres : il est pour nous par la volonté de Dieu tout ce que Dieu Lui-même veut être pour nous ; l'apôtre veut refléter pour nous tout ce que signifie le Christ ; l'évêque reflète ce même Christ connu par la confiance et les confidences faites aux apôtres et l'autorité qu'il leur donna.

Ce que le Christ fut, de par la volonté de Dieu, pour tous les hommes, c'est ce que doit être l'évêque pour tous les hommes de son diocèse, croyants et incroyants. Pour mener à bien cette énorme tâche, trois voies lui sont offertes : l'action magistérielle ou prophétique quand il annonce la parole de l'Évangile, l'action sacerdotale quand il célèbre les sacrements de la foi, l'action pastorale quand il met sa vie au service de tous en toutes choses. C'est pourquoi la meilleure définition de l'évêque, c'est celle que nous donne l'étymologie : un évêque est celui qui, « *in persona Christi* », c'est-à-dire au nom du Christ et avec son autorité, « veille sur », « prend soin de », l'Évangile et l'Église (9), ou si l'on veut, s'occupe des hommes qui ont déjà reçu l'Évangile et vivent dans la communion ecclésiale *et* de ceux qui ne l'ont pas encore entendu ou ne sont pas entrés dans l'Église.

La figure de Jésus, pasteur et évêque de nos âmes (1 Pierre 2, 25), sera l'unique norme de l'existence épiscopale qui embrassera des champs très divers, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, envers les pécheurs et envers les saints, dans la célébration des mystères et dans l'administration de la vie concrète. C'est pourquoi on peut décrire l'évêque comme témoin, vicaire et légat du Christ, héraut de l'Évangile, intendant de l'Église de Dieu, docteur, juge, interprète de l'Écriture Sainte, pasteur, père. Tout cela, il l'est en tant que, de manière indivisible, il est appelé à être en un lieu donné le signe efficace et autorisé de l'unique Évangile de l'unique Christ ; il est par conséquent le fondement de l'unité, la tête et le pasteur de l'Église locale. Cette tâche, il ne pourra l'assumer et la réaliser qu'en union avec tous ceux qui « sont l'Église », et surtout en collaboration avec tous ceux qui participent avec lui au « ministère ecclésiastique » : prêtres et diacres.

Malformations implicites et déformations explicites

Quelles sont les malformations inconscientes ou les déformations explicites que le ministère épiscopal a connues au cours de son histoire et connaît actuellement ? Une des causes essentielles de la dégradation de l'épiscopat est qu'il a été

(9) Le terme *episkopos* fut employé par les Grecs tout d'abord pour parler des dieux qui veillent sur les hommes. Ensuite, la Bible l'appliqua à Dieu et au Christ. D'OC l'image du pasteur, qui prend soin des autres, les paît, les défend et les conduit à la vie.

considéré comme la forme suprême de l'honneur et comme l'unique forme d'autorité réelle ou de charisme ecclésial significatif, entraînant une dévalorisation des autres services (théologie, activités caritatives, travail pour la justice, service dans l'organisation communautaire, expérience spirituelle, sainteté) qui, de fait, ont existé et existent toujours dans l'Église. A cela s'ajoute que l'épiscopat a été l'unique expression socialement significative de l'Église à l'extérieur d'elle-même. Quand la société voulait entrer en communication avec ceux qui avaient autorité dans l'Église, elle pensait toujours à l'autorité ultime, si bien que l'épiscopat fut l'unique instance représentative de l'Église, et par conséquent, la seule valide et ayant pouvoir d'autorité.

1. Critères négatifs et positifs de discernement

Avant d'énumérer concrètement les formes ou les pratiques qui dégradent le ministère épiscopal, énonçons quelques critères pour les discerner et les évaluer.

- L'ordination épiscopale ne peut jamais être conférée comme une distinction que l'on confère à une personne pour l'honorer dans sa condition individuelle, ni pour qu'elle en jouisse à titre exclusivement personnel. C'est une qualification conférée à une personne pour remplir un service concret dans la communauté particulière ou dans l'action universelle, en vue du Règne de Dieu dans le monde. Et c'est le service tel que l'a vécu le Seigneur qui confère la gloire : c'est bien en effet la mort et le service jusqu'au bout qui lui valurent la plus haute glorification.
- Le ministère épiscopal ne peut pas être utilisé comme simple instrument pour signifier sans être, pour représenter sans présenter les réalités auxquelles il renvoie, pour offrir une apparence d'Église, là où il n'existe pas une Église authentique.
- Là seulement où il y a diocèse réel ou possibilité prochaine de diocèse, là seulement il y a légitimement évêque, et nécessité d'ordination épiscopale (10). Et un diocèse est « *une portion du peuple de Dieu confiée à l'évêque pour qu'il la pousse avec la collaboration de ses prêtres, de sorte qu'unie à son pasteur, et réunie par lui dans l'Esprit-Saint au moyen de l'Évangile et de l'Eucharistie, elle constitue une Église particulière, dans laquelle se trouve et opère véritablement l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique* » (11).
- Est également légitime une présence épiscopale là où, de manière permanente, il faut mener à bien des missions, qui, par leurs caractéristiques, requièrent une parole et une présence de l'Église dans son expression ultime, parce que l'être même de l'Église et ses possibilités historiques sont en jeu. Une telle présence de l'Église qui doit être réalisée de manière stable, engageant non seulement l'Église locale mais la communauté universelle, ne peut être réalisée que par quelqu'un ayant toute autorité, c'est-à-dire par un évêque.

A la lumière de ces critères et d'autres considérations, essayons de percevoir les vraies déformations du ministère épiscopal. Elles peuvent dériver d'une *pratique personnelle indigne* du ministère de la part de celui qui a reçu l'ordination épiscopale (déformation personnelle), ou encore d'une *organisation ou configuration*

(10) Dans toutes les prières d'ordination, la mention de l'Église pour laquelle le candidat est ordonné est essentielle. C'est ce qui explique le refus des ordinations dites « absolues », c'est-à-dire pour l'Église universelle, sans mention d'une Église particulière.

(11) *Christus Dominus 11.*

institutionnelle qui entraîne de fait une dégradation ou un renversement du sens ultime du ministère apostolique, ou enfin d'un *usage invalide quant au sens* parce qu'il ne renvoie pas aux fins auxquelles l'épiscopat est fondamentalement ordonné de façon permanente.

2. Déficiences personnelles

La pratique personnelle n'est pas conforme à l'essence du ministère épiscopal, quand n'est exercé qu'un seul de ses aspects, par exemple le magistère, la liturgie, ou la pastorale. L'évêque se définit essentiellement par ces trois domaines, et quand l'un d'eux est passé sous silence, la réalité ultime du mystère du Christ est obscurcie.

C'est parce que toute annonce de la grâce est ordonnée à la grâce elle-même, et que cette grâce conférée par Dieu prépare à un service personnel du prochain, que la vie reçue de Dieu se traduit en création de vie pour les autres. C'est pourquoi un évêque qui ne prêche pas la parole de Dieu, qui ne l'explique pas sur les trois plans où elle doit être entendue par le croyant : comme kérygme, comme *didachè*, comme discipline (message, enseignement, relation à l'existence concrète), n'est pas réellement un « maître » dans la foi. Magistère humble et respectueux, attentif à toutes les exigences pédagogiques, ouvert sur tout le collège épiscopal, à l'écoute de toutes les voix que l'Esprit suscite en toute l'Église, accueillant pour les charismes que ce même Esprit suscite dans l'Église locale. Toutes ces attitudes sont nécessaires, mais elles ne dispensent pas le père d'une parole paternelle, le témoin de Jésus d'une parole qui l'actualise et l'interprète, le juge de la parole qui essaie de rendre la justice parmi les frères.

A son tour, l'exercice du magistère (ou le ministère prophétique) est insuffisant, s'il ne conduit pas au centre où son offertes les réalités vivificatrices proclamées dans la prédication comme promesse de Dieu. Sans célébration sacramentelle de cette grâce de Dieu, il n'y a pas transformation ultime ; il n'y a pas guérison et purification des hommes ; il n'y a pas rédemption et sanctification du monde. Les évêques ont toujours été considérés comme des sanctificateurs ou « *perfectores* », en tant que par la célébration, ce sont eux qui actualisent l'oeuvre de Jésus, qui consomme et rend parfaites toutes choses. Et on les appela « sanctificateurs des nations ». Seul, le mystère de l'amour du Père, présent dans la mort de Jésus, crée au cœur du monde une lumière limpide et une force vierge qui, dans la confusion due au péché, brisent la logique de la mort et de la haine, en se présentant avec l'innocence, le pardon et la grâce. C'est pourquoi les célébrations sacramentelles et, de manière toute spéciale, l'Eucharistie, sont le centre vers lequel converge la parole et d'où émane l'action pastorale de l'évêque. De même aussi, sans le souci pastoral, sans la connaissance personnelle des croyants dont il est chargé, sans la collaboration avec les prêtres et les diacres, sans la proximité quotidienne du pasteur avec ses brebis, sans le service d'une vie livrée, personne n'est évêque, parce que seul l'est celui qui, jour après jour, veille sur ses frères dans la foi, prend soin d'eux et se livre à leur service.

Ce n'est qu'en vivant ces trois aspects que l'évêque ne déforme pas son ministère : témoin et apôtre d'une Parole de Jésus qu'il doit aux hommes et à laquelle il se réfère, non à distance et dans l'absence de solidarité, mais qu'il propose avec amour et autorité, avec confiance et sans crainte, accueillant toutes les espérances de la conscience historique, mais sans faire de celle-ci la mesure de l'Évangile, ni attendre que la parole soit explicitement demandée. C'est pourquoi il devra être à la fois maître et père, ami et guide, pour édifier ainsi l'Église

comme l'intendant fidèle qui construit l'Église de Dieu. Édification qui se réalise surtout dans la participation à l'Eucharistie et dans la communauté de vie et de biens qui en dérive ; dans le service des plus pauvres auquel elle invite ; dans la charité pastorale qu'elle suscite.

Si la forme constitutive de l'évêque est d'« être dans l'Église successeur des apôtres, signe personnel du Christ vivant, son vicaire dans l'Église locale », les déformations se produiront quand l'évêque s'écarte lui-même de la communion réelle avec toute la conscience de l'Église et avec l'organe qui l'exprime et l'autorise : le collège épiscopal et sa tête, l'évêque de Rome ; quand il ne se comprend plus et ne vit plus comme devant prolonger la parole apostolique annoncée à tous vents et sur tous les toits ; quand il ne l'explique plus en relation avec les réalités historiques qui la rendent riche de sens, ou l'invalident ; quand il ne vit plus dans une relation personnelle au Christ vivant, célébré dans la foi et dans les sacrements et pas seulement évoqué comme un personnage passé ; quand finalement il ne vit pas en relation réelle et en communication avec l'Église dont il est à la tête dans un don de soi pastoral concret, puisque sa responsabilité vis-à-vis de l'Église universelle passe par le service humble et quotidien de l'Église particulière.

L'exercice du ministère épiscopal peut être déformé à l'intérieur du diocèse par une *pratique où la personne n'est pas engagée* : les tâches sont remplies sans âme et sans foi personnelle ; par une *spécialisation* annulant les autres ministères et charismes : l'évêque supplée les théologiens, les canonistes, ceux qui sont chargés de la pastorale, les laïcs compétents ; par l'*autoritarisme* de quelqu'un qui exerce une autorité toujours à la limite de ses droits, toujours en dernier ressort et toujours déconnectée des autres instances ; par la *démocratisation* : l'évêque se démet de son autorité inaliénable, devient complice des situations et dilue sa responsabilité en acceptant des résultats statistiques sans discernement ni décision ; par la *technocratisation* : tout est organisé si parfaitement dans l'Église que les personnes disparaissent derrière les organisations, et l'évêque derrière des fonctions remplies d'une façon techniquement parfaite ; par l'*isolement prophétique* de celui qui s'en remet avant tout et exclusivement à son expérience religieuse personnelle, n'intègre pas les apports du prochain, n'utilise pas les autres domaines de l'autorité, et se rend par conséquent incapable d'écoute, de dialogue, de communication vraie, ce qui crée une distance rendant impossible la parole de foi, parce qu'il manque les conditions de communication préalables pour qu'elle soit ressentie comme une parole fraternelle, vivante et illuminatrice de l'homme dans le temps.

L'évêque est menacé à la fois par la technique et par le désert, par la communication et la collaboration permanentes et par l'isolement individualiste, par le partage des responsabilités et par la complicité de celui qui se démet de son autorité personnelle.

3. Dégradation institutionnelle

Mais à côté des déformations personnelles dues au péché, à une baisse de la vitalité spirituelle, ou à des attitudes non conformes à l'Évangile ou au temps présent, il existe une *déformation institutionnelle* qui se produit quand on confère

l'ordination épiscopale hors des conditions que nous avons définies précédemment, à savoir qu'il existe un diocèse réel ou possible dans l'immédiat, ou une mission à exercer de manière permanente où le sort de l'Église soit en jeu. Comme une question plus que comme une affirmation, je me risquerai à énoncer deux modalités de cette déformation : la *bureaucratie* et la *diplomatie*.

Pour conduire une affaire où il s'agit fondamentalement de compétences techniques et de savoirs professionnels, qu'ils soient de nature théologiques ou juridiques, il n'y a pas besoin d'avoir reçu l'imposition des mains. On travaille en réalité au nom et au service de l'évêque, ou d'un diocèse quelconque, ou du pape lui-même comme évêque de Rome ou tête du collège épiscopal, en exerçant des fonctions efficaces au service de l'unité que le Christ a voulu pour son Église. Là, il n'y a ni diocèse particulier, ni mission ultime assumée de façon permanente, avec une responsabilité propre sans lien avec l'évêque du lieu ; il n'y a surtout pas là l'exercice des trois charges caractéristiques de l'évêque : magistère, sacerdoce, pastorale. Toutes ces fonctions, en réalité, sont des fonctions *diaconales* au sens le plus strict du terme.

Quand les institutions postconciliaires seront définitivement mises en place, et que la curie romaine se transformera à la lumière de la collégialité épiscopale, en transmettant un certain nombre de ses fonctions à l'organe qui est l'expression du collège épiscopal (le synode), alors il faudra reposer la question que nous ne faisons qu'énoncer, sans vouloir la traiter. Il nous semble plus important de repenser l'opportunité des représentants du pape comme nonces dans les différents pays du monde, qu'ils soient ou non évêques. Le cadre de la vie diplomatique concrète est-il le milieu idéal pour exprimer et expliciter le ministère apostolique ? Nous ne disons pas que ce ne soit une tâche très efficace et de service fraternel pour les Églises locales. Ceci est évident. La seule question est de savoir si ce service exige la consécration épiscopale. S'il s'agit de leur compétence pour la confrontation diplomatique avec d'autres représentants des états, on pourrait penser à d'autres solutions. Paul VI a voulu resituer la mission spirituelle des nonces, pour leur rendre leur sens (12). Reprenant ses préoccupations, je voudrais demander quelle est la forme qui exprime le mieux ce ministère, sans devoir pour cela placer la succession apostolique dans un cadre qui ne semble pas idéal.

Toutes ces fonctions nécessaires et essentielles, étant donné le fonctionnement réel de la société et de la communication humaine entre les communautés nationales et spirituelles, devraient trouver une expression plus cohérente du point de vue de l'Église. Si l'autorité de tels ministères dérive du mandat pontifical, n'y a-t-il pas d'autres manières de penser ce mandat et cette autorité que l'imposition des mains et le sacrement de l'Ordre dans sa plénitude ? Tous, ces mandats et toutes ces charges, y compris les cardinalices, ne pourraient-ils pas être remplis par des diacres préparés pour cela, et même par des laïcs qualifiés recevant de l'Église la responsabilité de telles missions ? Cette monopolisation par le ministère apostolique de toute tâche importante ne semble-t-elle pas une usurpation excessive de sa part qui finit par obscurcir son sens apostolique strict, et aboutit à une stérilisation des autres fonctions dans l'Église (13) ?

(12) Motu *proprio* « Sollicitudo omnium ecclesiarum », dans *AAS* 61 (1969), p. 473-484.

(13) En ce qui concerne les cardinaux, on sait que, jusqu'à Jean XXIII, on eut encore des cardinaux simples prêtres. Pour les nonces, Pie XII était encore d'avis qu'il n'était pas nécessaire qu'ils fussent ordonnés évêques. Le *motu proprio* de Paul VI dit des nonces qu'ils sont « ordinairement investis de la dignité d'évêques ».

4. Usage invalide

Enfin, nous avons parlé d'un usage, du ministère épiscopal dont la validité est affaiblie de façon significative. Je pense aux *évêques auxiliaires*. C'est foncièrement un problème : dès qu'ils ont été institués, ils ont été (et sont toujours) un problème théologique non résolu. En réalité, ils ne sont pas apparus comme tels, mais, étant évêques résidants dans un diocèse, ils ont été déplacés et utilisés comme « auxiliaires » et aides des évêques titulaires du territoire sur lequel ils ont été envoyés. Ceux qu'on appelait les « chorévêques », avec lesquels ils ont quelque ressemblance, n'ont pas posé moins de problèmes et finirent par disparaître par manque de cohérence avec la réalité ecclésiale (14).

Si le Concile de Trente voulait les supprimer, Vatican II au contraire, sans en parler explicitement et en partie sans être conscient de la répercussion indirecte de ses paroles, les a consolidés dans la vie de l'Église, bien qu'ils heurtent la structure même et la signification de l'évêque dans chaque diocèse (15). Il les a consolidés en les déclarant indirectement membres du collège épiscopal dont ils font partie par l'imposition des mains et la communion avec les autres membres, en les faisant membres de droit des différentes conférences épiscopales, et en demandant que les évêques résidants les nomment vicaires généraux, ou au moins, vicaire pastoraux (16).

Cependant, en théorie, l'évêque auxiliaire est un non-sens. Parce qu'il brise la signification et le sens de l'évêque, qui, dans son diocèse, représente et actualise l'unique tête, l'unique Seigneur Jésus, et sa parole, et sa personne, comme réalités et exigences ultimes pour le croyant. Deux têtes et deux représentations de l'unique Christ en un lieu est un non-sens, et la tradition de l'Église sur ce point est unanime. Fonctionnellement, les collaborateurs de l'évêque résidant ne sont pas d'autres évêques, mais les prêtres et les diacres, et pratiquement toutes les fonctions que peut remplir un évêque auxiliaire, peuvent être menées à bien par des prêtres ou des diacres. D'un point de vue pastoral, les nominations d'évêques en vue d'aider un évêque âgé ou malade (faites le plus souvent au gré de ces derniers) ont été tragiques pour certains diocèses, obligés d'entretenir des évêques qui résidaient ailleurs, ce qui accroissait leur pauvreté matérielle et spirituelle (17).

Les évêques auxiliaires ont été historiquement un mauvais remède à un problème non résolu : le fait que l'épiscopat soit donné à vie. Maintenant qu'on a éclairci cette question et qu'il est évident que l'âge, la maladie, le déséquilibre psychique, une incapacité manifeste, importante et incurable à régir le diocèse, sont des motifs raisonnables, pour conseiller l'abandon du diocèse et une nouvelle nomination, il n'y a plus de raison de maintenir une figure qui, de fait, défigure le sens de la Seigneurie du Christ, unique tête dans l'unique communauté locale, et qui entraîne des inadéquations entre un pouvoir épiscopal

(14) Cf. W.A. PISchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Munich, 1960, t. 2, p. 131 s., t. 3, p. 228-231 et 276 s., ainsi que t. 1, p. 55 s., 332 s. et J. Gaudement, *L'Église dans l'Empire Romain (IV-Ve siècles)*, Paris, 1958, p. 374 s.

(15) Nous sommes convaincus de ce que ce thème n'a pas été explicitement pensé dans une perspective théologique, et que par suite, on ne peut en tirer de conclusions.

(16) Christus *Dominus* 26.

(17) Nous évoquons les redoutables conséquences pastorales de cette situation, qui fait que, en plus d'un cas, la présence d'évêques auxiliaires, loin de contribuer au « bien du troupeau » qui est la suprême raison de leur création, est cause indirecte de ce que les diocèses ne reçoivent pas le pasteur qu'il leur faut et qui pourrait les diriger avec capacité et autorité. Cf. mon *Elogio de la encina (Existencia cristiana efidelidad creadora)*, Salamanca, 1973, p. 411 s.

théorique et un pouvoir réel (conférences où les auxiliaires dominent et où les méthodes de participation démocratique décident des résultats des votes) (18).

Il reste un problème : l'importance de certains diocèses. Vatican II a abordé ce problème avec une grande lucidité. Ses critères sont parfaits, et justement au moment de déterminer l'extension d'un diocèse, on fait appel au critère primordial : que l'évêque puisse y être le père proche de ses fils, le maître qui enseigne la doctrine, le guide qui connaît ses croyants et qui est proche de ses prêtres. Tout ce qui dépasse cela oblige à penser à une division du diocèse. Paul VI est allé dans cette ligne, et la partition du diocèse de Paris est un exemple de progrès dans ce sens. Qui peut honnêtement penser que des villes comme Milan, Madrid, Munich ou Boston, puissent être considérées comme de véritables diocèses ? Voici un cas où les structures de la nature ne sont pas toujours comparables, ou ne peuvent pas servir de base à celles de la grâce ; les institutions qui règlent la vie en commun dans ce monde, ne sont pas celles qui conviennent le mieux pour la vie commune et la communication ecclésiale.

C'est pourquoi, le principe de la retraite à cause de l'âge ou d'autres raisons étant admis, ainsi que celui de la reconfiguration des diocèses à la lumière de critères non d'abord sociologiques, mais théologiques, il n'y a plus de raison, ni théologique, ni historique, pour continuer à maintenir comme norme générale, et de manière permanente dans l'Église, la figure des évêques auxiliaires et des évêques coadjuteurs (19).

DANS l'Église, les choses existent dans la mesure où elles sont signifiantes, et elles le sont, dans la mesure où elles sont ce qu'elles signifient. C'est pourquoi il faut se demander continuellement si les signes de notre foi et les institutions de notre communauté laissent toujours transparaître l'intention originelle du Christ et de l'Esprit, si elles sont toujours transparentes pour les hommes, de sorte qu'à travers elles, ils entendent la parole de vie, ils célèbrent les sacrements de la vie, et puissent soupçonner que cette vie est éternelle. La réforme de toute déformation et le discernement de toute ambiguïté sont une tâche sacrée et incessante pour l'Église. Vouloir la mener à bien n'est pas iconoclasme ou malveillance, mais expression d'amour et passion de fidélité.

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

(traduit de l'espagnol par Odile Guillot)

(titre original : « Quien es un obispo ? Forma y deformaciones del ministerio episcopal »)

(18) On voit se répéter dans certaines conférences épiscopales avec les évêques auxiliaires d'aujourd'hui ce qui se passait jadis avec les « chorévêques », amenés pour faire nombre dans un vote et y renverser une majorité dirigée contre eux.

(19) A moins que le « coadjuteur » ne soit la que pour succéder rapidement à l'évêque du siège.

Olegario Gonzalez de Cardedal, né en 1934 à Avila. Prêtre en 1959. Études de philosophie et de théologie à l'Université de Munich. Docteur en théologie. A enseigné à Oxford et à Munich. Professeur de dogmatique à l'Université pontificale de Salamanque. Membre de la Commission théologique internationale. Publications : travaux sur saint Bonaventure et saint Thomas. Parmi ses dernières œuvres, citons : *Jesus de Nazaret (Aproximacion a la cristologia)* (Madrid, 1975) ; *Etica y religion (La conciencia espanola entre el dogmatismo y la desmoralizacion)* (Madrid, 1978) ; *Carta a un profesor amigo* (Madrid, 1978) ; *Iglesia y politica en la Espana de hoy* (préface et introduction ; Salamanque, 1980).

Antonio M. SICARI

Les évêques obéissent à l'Esprit

Dans l'Eglise, il n'y a pas ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Tous obéissent à l'Esprit Saint. Et les évêques doivent obéir à ce qu'il dit à travers les charismes du peuple tout entier.

COMMENT l'homme pourrait-il être heureux, s'il est au service d'un autre ? La question nous est posée par l'antiquité païenne (1) et, même prise en dehors de son contexte, elle montre bien qu'il répugne à l'homme raisonnable d'associer des termes tels que : bonheur et soumission, liberté et obéissance, autorité et service (2). Ouvrant l'Évangile de saint Jean, nous y lisions cependant que Jésus, après avoir lavé les pieds de ses disciples, lui, le « Maire et Seigneur », leur demande justement de l'imiter dans cette attitude qui est celle de l'esclave et déclare, à l'encontre de la sagesse humaine : « Sachant cela, *heureux êtes-vous si vous le faites* » (13, 17).

Depuis quelque temps, déjà, le Christ avait tenté d'amener ses disciples à modifier en ce sens leur comportement les uns vis-à-vis des autres : « Celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera serviteur et celui qui voudra être le premier parmi vous se fera l'esclave de tous » (Marc 10, 43 s.). Déjà, il leur avait expliqué la raison dernière du mystère de sa venue en ce monde : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (ibid. 10, 45). « Quel est le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Eh bien ! moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (Luc 22, 27).

(1) Platon, *Gorgias*, 491 e.

(2) L'idée que l'autorité est un service s'est imposée dans les démocraties modernes. Mais le « maitre » à servir est le besoin, et la recherche de celui-ci (et donc du service à rendre) reste le privilège du pouvoir. Bien différente est la notion chrétienne d'autorité : le « maitre » qu'il faut servir est l'Esprit Saint, dont l'amour fait comprendre les besoins des autres.

Le geste du lavement des pieds a donné à ces paroles un réalisme impressionnant. « *Sachant que le Père avait tout remis entre ses mains et qu'il était venu de Dieu et retournait à Dieu* » (lean 13, 3), ayant décidé d'« aimer jusqu'à la fin », jusqu'à l'offrande de sa propre vie, le voici qui se lève et quitte son manteau pour se ceindre d'un linge... Ce geste se situe également dans un climat de particulière solennité et les disciples doivent le lui laisser accomplir s'ils ne veulent pas risquer d'être exclus de la communion avec leur Seigneur : « Si je ne te lave pas, dit Jésus à Pierre, tu n'as pas de part avec moi » (ibid. 3, 8 — et cela est dit au présent !). « Si donc moi, je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi, vous devez vous laver les pieds les uns aux autres » (13, 14). Telle est la consigne qui a été laissée à l'Église.

En lavant les pieds de ses Apôtres, le Seigneur prélude à l'oblation totale : il se fera Eucharistie pour la régénération de l'Église entière, « en se livrant à la mort pour elle » (Éphésiens 5, 25). Un nouvel homme, un nouvel Adam est donc né du creuset où seigneurie et esclavage, liberté et obéissance, autorité et service se sont rencontrés et comme identifiés dans l'Amour suprême qui s'offre, à la fois glorieux et désarmé.

Il s'ensuit que dans l'Église, les notions de service et d'autorité sont équivalentes. Les Apôtres, qui n'ont jamais douté d'être les dépositaires de l'autorité du Christ, répètent, dans leur enseignement, que l'autorité est un service. « Jamais... nous n'avons... recherché la gloire humaine, pas plus chez vous que chez d'autres, alors que nous pouvions, étant apôtres du Christ, faire sentir tout notre poids » (1 Thessaloniens 2, 5). « Paissez le troupeau qui vous est confié, le surveillant non par contrainte, mais de bon cœur, selon Dieu ; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur, non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau » (1 Pierre 5, 2 s.).

Au cours de près de deux mille ans, les successeurs des Apôtres ont-ils toujours su donner cette image de l'autorité ? Ce n'est pas le lieu de nous le demander. L'Église reste sujette au péché, elle est « *semper reformanda* ». Nous n'ignorons pas et les déplorons les trop nombreuses pages d'histoire où se justifie l'accusation portée par Guillaume d'Auvergne au XIIIe siècle « *L'Église offre le spectacle du char de Pharaon plutôt que celui du char de Dieu. Elle se précipite vers l'abîme des richesses, des plaisirs et même des péchés. Les roues des chefs de l'Église ont quitté la voie droite ; elles se sont détachées de leur axe qui est le Christ* » (3).

Grâce à Dieu, aujourd'hui, l'Église a un sens plus net de sa mission de service et elle en manifeste dans ses représentants une plus grande compréhension. Nous voudrions toutefois poser ici cette question : l'autorité, dans l'Église, bien qu'elle s'exerce de manière apparemment

(3) Cité par Helmut Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommen-taren des Mittelalters*, Münster, 1958, p. 243.

impeccable, est-elle comprise tout à fait comme elle doit l'être ? Sans nous référer à aucun cas particulier, nous nous demanderons seulement si la conscience ecclésiale, relativement à cette question de l'autorité, ne reste pas encore imprécise et comme entachée de l'esprit du monde ?

Souvent, semble-t-il, par le passé comme encore aujourd'hui, l'autorité a eu le tort de *moraliser sa référence* au service. Cette notion s'est réduite à *l'intention intérieure* de qui exerce l'autorité, au *style* dans lequel il convient d'intervenir : attitude d'humilité dans le commandement, capacité de dialoguer, de décentraliser et de faire participer à sa propre autorité.

Or tout cela ne suffit pas, si l'on perd de vue l'essentiel, à savoir que l'autorité chrétienne découle de l'autorité objective de l'Esprit qui la dirige dans le sens d'un service effectif, lui imposant, selon les temps, des moyens appropriés. En d'autres termes, un évêque (mais non pas lui seulement) pourrait exercer son autorité avec toute la douceur, l'humilité, l'esprit de prière et d'abnégation possibles, que cela ne suffirait pas encore à faire que son autorité soit réellement service.

Qui, dans l'Église, détient l'autorité ?

Il faut tout d'abord rappeler qu'il n'existe pas dans l'Église une sorte de pôle d'autorité qui se situerait, en ligne verticale, très au-dessus d'un pôle d'obéissance (les laïcs) — et cela, même si l'on admet que le groupe exerçant l'autorité est conscient de n'être que l'intermédiaire du Seigneur Jésus, de sa grâce et de sa vérité, placé à mi-chemin entre lui et les simples croyants.

C'est bien plutôt *ensemble* que hiérarchie et laïc, exerçant l'un sur l'autre une action réciproque, à la façon de deux miroirs qui se renvoient la lumière, forment ce « pôle » ecclésial d'obéissance à l'autorité du Christ et de son Esprit. C'est seulement tous ensemble que tous peuvent obéir (4). En effet, l'Esprit du Christ qui gouverne personnellement et très réellement l'Église, la guide vers la vérité et lui prodigue ses dons, a sur le corps ecclésial tout entier, mais aussi sur chacun de ses membres, une autorité directe, immédiate, qui doit pouvoir s'affirmer avec une souveraine liberté. L'Esprit garantit à tout fidèle cette liberté d'expression : « Nous n'avons pas reçu un esprit d'esclave ! ».

Chacun, dans l'Église, est « temple du Saint-Esprit » (1 Corinthiens 3, 18). Chacun doit se conformer au précepte de saint Paul : « Puisque l'Esprit est notre vie, qu'il nous fasse aussi agir » (Galates 5, 25). L'Esprit habite le croyant, s'unit à son esprit, rend témoignage par lui, intercède, gémit dans son cœur (Romains 8, 14 s.). En cet intime rapport d'apparte-

nance, l'homme reste toujours disciple, il reste celui qui écoute, qui obéit, qui « sert » ce Seigneur qui l'a servi, le premier, « jusqu'à la fin ». Une fois accueilli le mystère de l'Incarnation et son achèvement dans l'explosion pascale et pentecostale, du côté de l'homme, il n'existe plus qu'une seule possibilité : toujours et seulement *l'obéissance*. L'autorité n'appartient qu'au Christ et à son esprit (« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre », Matthieu 28, 18), tandis qu'à tous les croyants il appartient d'obéir. Et toute la trame de leur vie ne devrait être qu'obéissance, quelles que soient les fonctions qu'ils exercent dans l'Église.

Cette autorité que l'Esprit a sur l'Église, il l'exprime en répandant sur elle ses dons (charismes) qui correspondent aussi à des devoirs (ministères). « *Un est l'Esprit qui distribue pour l'unité de l'Église, la variété de ses dons, avec une générosité proportionnée à sa richesse et aux nécessités des ministères* » (Lumen Gentium = LG 7). En distribuant ainsi ses dons, l'Esprit gouverne, enseigne et sanctifie comme il lui plaît, de sorte que « *l'autorité à laquelle l'Esprit soumet les charismatiques eux-mêmes* », à savoir la hiérarchie, n'est autre que « *la grâce des Apôtres* » (LG 7), et c'est alors un don qui s'impose à tous les autres sans toutefois les éliminer, mais en les servant.

D'où il résulte que, dans l'Église, l'autorité doit toujours revêtir un double aspect :

- On y obéit (on est serviteur) en recevant et exerçant la responsabilité inhérente au don, devenant ainsi *dépositaire de l'autorité*.
- On obéit (on est serviteur) en reconnaissant le don fait aux autres frères et en les laissant exercer sur soi cette responsabilité. (On devient ainsi serviteurs *dans l'ordre de l'action*).

De ce qui précède, nous pouvons déjà tirer les deux conclusions suivantes :

- Dans l'Église, toute « grâce d'autorité » doit être considérée comme modalité historique de l'obéissance à l'Esprit.
- Mais aussi, toute obéissance à l'Esprit, même celle qui consiste simplement à recevoir un don, confère autorité.

La Constitution conciliaire *Lumen Gentium* ne dit-elle pas en effet : « *Dans l'Église, l'Esprit Saint demeure au cœur des fidèles comme en un temple... Il l'unifie et la dirige par divers dons hiérarchiques et charismatiques* » (LG 4) ? Les dons charismatiques représentent donc (« édification et direction ») une manière de gouverner.

Or il est évident que si, dans l'Église, on a suffisamment conscience que l'obéissance est due aux dons hiérarchiques, il n'en est pas de même pour ce qui est des dons charismatiques. Il n'est pas absolument clair, pour les chrétiens, qu'ils se doivent mutuellement obéissance en raison de leurs dons respectifs, comme le souhaiterait saint Paul : « Par la charité, mettez-vous au service les uns des autres » (Galates 5, 13 ; cf. 1 Corinthiens 9-19). On constate bien souvent, nous semble-t-il, que *fait défaut, entre chrétiens, la communication, l'interpénétration de ces divers dons* émanant de l'autorité divine et conférant autorité, *ce qui*

(4) Nous ne voulons pas ici faire dépendre l'autorité hiérarchique de la base, mais souligner l'unité profonde du corps ecclésial tout entier dans l'obéissance. Ce qui vaut pour le rapport entre hiérarchie et laïc va pour tout autre rapport dans l'Église.

entrave l'autorité hiérarchique dans le service qu'elle est appelée à rendre, car elle ne voit pas bien, parfois, quel est l'objet de son service.

Qui faut-il servir ?

Pour servir, il ne suffit pas de le vouloir, il faut encore quelqu'un à servir et une tâche à remplir à son égard.

A la hiérarchie est donnée une grâce permanente pour gouverner les chrétiens par délégation divine (5) et pour en requérir obéissance. Mais les gouverner par rapport à quoi ? A quel sujet obtenir leur adhésion ? Laissons cependant de côté, pour un instant, comme en toile de fond, cet office hiérarchique qui a sa tâche propre et irremplaçable, pour tenter de pénétrer dans le mystère de la vie quotidienne de l'Église.

La Parole de Dieu nous dit qu'elle est la vie d'un peuple qui est le corps du Christ, un corps formé « de nombreux membres » (1 Corinthiens 13, 14), où personne ne peut dire : « je n'ai pas besoin de toi » (verset 21), où l'on souffre et où l'on se réjouit ensemble (verset 25), où chaque membre, étroitement et harmonieusement uni aux autres, grandit avec tous.

L'Esprit est le centre vital, l'âme de ce corps. Un récent document ecclésiastique donne de son action une splendide synthèse : « *Il est vie et force du peuple de Dieu, principe de sa cohésion, vigueur de sa mission, source de dons multiples, lien de son admirable unité, lumière et beauté de ses initiatives, flamme de son amour* » (Mutuae Relationes n° 1).

Le sang vivifiant qui circule dans le corps de l'Église est le sang eucharistique et avec lui circule la vie trinitaire : l'amour du Père, par la grâce du Fils, dans la communion de l'Esprit. C'est ainsi un corps imprégné de la charité divine et cet amour a voulu les structures stables qui fondent l'Église et la garantissent contre les puissances du Mal : Écriture, sacrements, ministère épiscopal... Mais d'autre part, le même amour s'écoule en surabondance sur tous les membres de l'Église sans distinction, les unissant entre eux, dans la paix, les habilitant à des tâches spécifiques.

Qu'on réfléchisse d'ailleurs sur ces quelques textes du Magistère où nous nous sommes permis de souligner les passages qui illustrent le mieux notre point de vue : « *Les Pasteurs savent qu'ils n'ont pas été institués par le Christ pour qu'en eux se concentre toute la puissance salvifique de l'Église, mais qu'il leur incombe de paître les fidèles de manière à discerner et reconnaître officiellement leurs ministères afin que tous puissent unanimement coopérer à l'oeuvre commune. Il faut en effet que tous, faisant la vérité dans la charité, croissent en toute chose vers celui qui est leur tête, le Christ, par qui tout le corps, bien uni et solide-*

ment articulé en ses jointures, opère sa croissance et progresse dans la charité, suivant l'activité qui est propre à chaque membre (Éphésiens 4, 15 s.) » (LG 30). « *Bien que certains parmi vous soient constitués docteurs, dispensateurs des saints mystères et pasteurs des autres frères, toutefois une véritable égalité règne entre tous quant à la dignité et à l'action qui doit être commune à tous les fidèles dans l'édification du corps du Christ* » (LG 32). « *Le même Esprit Saint sanctifie le peuple de Dieu et l'orne de vertus, non seulement par le moyen des sacrements et des ministères, mais en distribuant à chacun, comme bon lui semble, des dons particuliers* (1 Corinthiens 12, 7). Il peut dispenser aux fidèles de toutes catégories des grâces spéciales qui les rendent aptes à assumer courageusement diverses tâches utiles au renouvellement et au développement de l'Église, selon cette parole "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun" (ibid.). Ces charismes, qu'ils soient extraordinaires ou plus communs, doivent être accueillis avec reconnaissance et joie spirituelle puisqu'ils sont utiles à l'Église et conformes à ses besoins » (LG 12).

On le voit aisément : l'enseignement conciliaire implique, sans équivoque, que l'autorité a le devoir strict de promouvoir ces dons multiples chez les fidèles et que, d'autre part, ces dons ont le droit d'être reconnus et encouragés. Ils sont, en eux-mêmes et dans les personnes à qui ils sont accordés, recevables parce qu'émanant de l'autorité divine. De la part des évêques eux-mêmes, par conséquent, leur est due l'obéissance que semblent bien exprimer les termes *de reconnaissance et joie spirituelle* (6).

Jean-Paul II parlait dans ce sens, sous une forme imagée, en procédant à des ordinations, en la fête de l'Épiphanie : « *L'Épiscopat, a-t-il déclaré, est le sacrement de la route, de l'immense réseau routier qui sillonne l'Église... Et l'évêque lui-même est le serviteur du don, celui qui le protège et le fait fructifier. Vous devez pénétrer profondément dans la complexité de la vie de vos contemporains pour que ce qui la constitue ne se désagrège pas, dans leur activité, dans les relations sociales, dans les courants de civilisation, mais retrouve constamment son sens qui est d'être don* » (6 janvier 1980). Et il ajoutait : « *Tout évêque... est le serviteur du don qui se prépare incessamment dans les cœurs humains* ».

C'est ainsi que notre Pape polonais, en son style très personnel et dans la ligne de l'orientation dominante de son magistère, enseigne nettement que le service épiscopal s'étend non seulement aux dons que les croyants reçoivent de l'Esprit, mais même à tous les dons que tout homme, en tant que tel, reçoit de lui, même s'il n'a pas connaissance de la foi.

Tout cela nous reporte à certains versets de la Bible (les plus éclairants, selon nous, dans le cas qui nous occupe), et que nous voudrions citer ici,

(5) Rappelons que, dans l'office hiérarchique, les fonctions de gouvernement, d'enseignement et de sanctification sont inséparables.

(6) H.-U. von Balthasar écrit : « Le laïc, qui ne fait pas partie de la hiérarchie, n'est pas pour autant privé de toute fonction ministérielle (Ami) dans l'Église » (« Charis und charisma », *Sponsa Verbi*, Johannes, Einsiedeln, 1961, p. 331 ; cf. LG 33).

inversant à dessein l'ordre des citations, pour mieux en souligner la signification profonde : « Nous devons parvenir *tous* ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ », « en vue de la construction du corps du Christ », car « c'est lui... qui a donné *aux uns* d'être apôtres, aux autres d'être prophètes ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi *les saints* pour l'œuvre du ministère » (*Éphésiens* 4, 11 s.).

Le privilège d'appartenir à l'office hiérarchique est finalisé (et par cela même *sert à tous*), à travers la progressive édification du corps, en passant par chaque frère qui doit être aidé à faire valoir son don. Il s'agit donc d'un travail spécifique que certains doivent assumer pour le bien de tous. Et l'autorité n'est *service* que si elle est en quelque sorte nécessaire, que *si*, loin d'être mue par l'arbitraire, elle n'agit que sous l'impulsion de l'Esprit.

L'autorité hiérarchique reste absolument indiscutable et s'étend à tous, mais elle est en même temps sous la dépendance de chaque fidèle qui, ayant à exercer un ministère propre (ne serait-ce que les plus humbles), a le droit d'en être rendu capable par l'assistance de ses chefs. Dans ces perspectives, l'autorité épiscopale est soustraite à un vague spiritualisme : elle acquiert le poids et la beauté de la vérité « à faire ».

M. Lœhrer écrit à ce sujet : « *L'office hiérarchique est en soi-même limité... par l'immédiateté du rapport de chaque fidèle à Dieu, rapport qui apparaît plus spécialement dans la libre communication des dons de l'Esprit et qui doit être humblement respecté* (7). Toutefois, à la prendre à la lettre, cette affirmation ne nous satisfait pas pleinement : elle dit trop ou trop peu. Elle dit trop peu, car l'auteur parle bien d'« *humble respect* » et de « *limitation* » d'autorité, mais omet de dire que la hiérarchie est tenue à un labeur de « dépendance ». Elle dit trop, parce que ce travail comporte aussi, de la part de celui à qui a été déléguée l'autorité, le droit de vérification, de promotion, et aussi de rejet, au cas où un frère ferait erreur en sa prétendue « libre communication », ou refuserait de l'intégrer harmonieusement dans l'ensemble.

La lecture de la *Première épître de Pierre* nous permettra d'approfondir encore cette étude. On y lit en effet : « Chacun, selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres » (4, 10). Ce texte est un avertissement à ne pas laisser tomber dans l'oubli cette réalité qu'un *rapport autorité-obéissance existe toujours là où existent des chrétiens, lesquels, pour avoir chacun reçu des dons de l'Esprit Saint, acquièrent réciproquement autorité les uns sur les autres et se doivent réciproquement service* (cf. *Galates* 5, 3).

Or, dans les milieux chrétiens, cette proposition que « chacun reçoit de Dieu son don » est très généralement reçue, mais non les autres qui en décou-

(7) « La gerarchia al servizio del popolo cristiano », dans *La Chiesa del Vaticano II*, Florence, 1966, p. 910.

lent. Celui qui reçoit un don (et cela nous arrive à tous) doit l'accueillir en esprit d'obéissance, le mettre au service de la communauté pour laquelle, en dernière analyse, il lui est accordé, et cela est trop souvent oublié. Plus encore, le fait d'être dépositaire d'un don « autorise » le chrétien auprès de ses frères. Ceux-ci, à leur tour doivent reconnaître et valoriser ce don.

Certes, l'autorité ne s'exerce ici que de manière analogique par rapport à celle dont est revêtu le ministère hiérarchique. C'est une autorité charismatique, mais elle n'est pas pour autant moins contraignante (au sens étymologique de « resserrer des liens »). N'appartient-il pas, d'ailleurs, à cette hiérarchie dont l'office est justement de « resserrer les liens » (8), de vérifier les charismes et, s'il y a lieu, de les déclarer valables à la face de toute l'Église, de les défendre, au nom de cette délégation d'autorité objective et inattaquable qu'elle a reçue de Dieu ?

C'est ce qui a lieu — pour en donner un exemple assez frappant, mais le cas ne devrait pas être unique — dans le cas de l'approbation définitive d'un Institut religieux (9) et de sa règle, où certains pensent même que l'infailibilité pontificale est engagée, comme aussi dans la canonisation solennelle qui reconnaît dans un saint et dans sa mission — dans son charisme — une autorité objective valable pour toute l'Église.

Les conditions concrètes du service

Réfléchissons donc sur ce problème essentiel du service dans l'Église, qui ne peut être compris et vécu qu'à partir de ce que nous avons appelé une *interpénétration de l'obéissance et de l'autorité émanant de Dieu*.

Il nous semble qu'aujourd'hui, le problème le plus grave par rapport aux charismes ne réside pas tant dans leurs rapports avec l'institution que dans la fréquente incapacité des chrétiens à « s'honorer l'un l'autre » dans leurs dons particuliers, liés d'ailleurs à des devoirs. L'incapacité à reconnaître et estimer les charismes et les faire « interagir », le repliement ombrageux sur eux-mêmes de ceux qui ont reçu des dons et la méfiance vis-à-vis des autres semblent dominer, là surtout où les charismes donnent naissance à des structures, des associations, des formes de vie commune. Peut-être y peut-on soupçonner la dangereuse tentation de prétendre à la dignité du ministère établi ?

Qui donc aujourd'hui estime devoir *obéir* aux dons que l'Esprit répand sur son Église ? Qui reconnaît qu'il y a là délégation de l'autorité divine ?

(8) « Contrainte » n'est évidemment pas pris ici dans son sens juridique, mais exprime le sérieux de l'engagement qui lie le fidèle au ministère hiérarchique voulu par le Christ.

(9) Sur l'autorité à l'intérieur d'un Institut religieux, voir le document *Mutuae relationes* (surtout les n° 13 et 28). Une fois reconnus par l'Église et le charisme et l'Institut, l'autorité y est considérée comme « étroitement liée à la sainte hiérarchie ». Le supérieur religieux est appelé à exercer la triple fonction du ministère hiérarchique. De leur côté, les évêques se voient demander d'être *aussi les* gardiens de la fidélité à la vocation religieuse dans l'esprit de chaque institut.

Y a-t-il par exemple mutuelle reconnaissance, dans une attitude de déférente soumission, entre le charisme conjugal et le charisme de la virginité ? Comment, par ailleurs, est reconnue dans une Église locale la part d'« autorité » qu'un mouvement charismatique a sur l'autre et sur toute la communauté ecclésiale, qu'il s'agisse du Mouvement des *Focolari*, de *Comunione e Liberazione*, du *Neo-catecumenato*, de *Rinnovamento nello Spirito* ou de l'Action Catholique..., pour nous en tenir à la seule réalité italienne ?

Il est bien vrai que chacun de ces mouvements aspire à une certaine reconnaissance de la part de la hiérarchie. Et l'on ne voit pas pourquoi les Églises locales devraient être à leur égard si attentistes... alors que leur devoir est non seulement de *vérifier*, mais aussi de *ne pas éteindre* et de *retenir ce qui est bon* (cf. LG 12).

Mais il est également vrai que c'est à la base de l'Église que fait défaut cette mutuelle reconnaissance des dons de l'Esprit. Les chrétiens bénéficiaires d'expériences ecclésiales diverses se regardent avec suffisance, parfois même se calomnient ou se boycottent. Ainsi en fut-il jadis des Ordres religieux. La situation semble pourtant en ce moment s'améliorer quelque peu.

De cette incommunicabilité encore fréquente, quels sont les responsables ? C'est parfois le pouvoir hiérarchique lui-même, trop timide et n'osant s'engager dans la voie ouverte par l'Esprit, ou bien trop sûr de lui et refusant d'occuper cette « dernière place » qui lui revient de droit (cf. *1 Corinthiens* 4, 9 s.) et d'où il pourrait reconnaître les dons de tous et tous les servir en les aidant à être fidèles aux appels reçus. En ce domaine, l'instance hiérarchique suprême, le Serviteur des serviteurs de Dieu, donne l'exemple d'une attitude bien différente et fait preuve d'une vive sensibilité et d'une grande ouverture.

Mais, plus souvent encore, ce sont les fidèles eux-mêmes les responsables, la « base » ecclésiale, qui n'est pas disponible à des échanges relativement aux charismes propres et qui recherche l'unité comme terme de rencontres ou de différends, au lieu de la situer en son principe. On reste sur ses positions, on oblige le ministère hiérarchique à approuver, tout en restant à l'extérieur du problème.

Mais *c'est seulement quand on est disposé à l'obéissance entre frères que l'autorité peut s'exercer selon Dieu, efficacement.*

L'évêque exerce bien « le ministère des ministères », il est bien le sommet, mais d'une pyramide renversée, et sur lui pèse toute la base qu'il lui faut soutenir, non sans peine, mais également avec joie.

On constate du reste que, par une sorte de fatalité, lorsque le ministère se dérobe ou se refuse à un véritable service de *tous* les charismes, de façon à les harmoniser patiemment, il est fatalement trop complaisant à l'égard de quelques-uns seulement d'entre eux, isolés de l'ensemble, perdent leur vertu propre: On assiste alors à une prolifération de commissions

d'experts qui finissent par imposer leurs vues au nom de leur prétendue « science ».

Il est bien vrai qu'un évêque peut enseigner et gouverner en déléguant sa responsabilité, en approuvant des décisions prises par d'autres auxquels il aura accordé sa confiance. Mais si cela devenait la règle (l'exercice même de la collégialité n'est pas exempt de risques), il n'y aurait là que pure et simple abdication. Tous comptes faits, dans l'exercice du ministère pastoral, trop de démocratie (ou d'oligarchie) équivalait à trop d'autoritarisme, au plus grand détrimement de l'Église.

RIEN n'est plus éloigné de nos intentions que de vouloir minimiser l'office épiscopal, de limiter ses attributions ou de porter atteinte au respect qui lui est dû. Une juste et biblique redécouverte du principe d'autorité est ce dont l'Église d'aujourd'hui a le plus grand besoin. Mais il faut que le terme d'autorité, en latin *auctoritas*, continue de signifier ce qu'indique son étymologie : l'effort laborieux pour faire croître tous les germes que l'Esprit dissémine dans le peuple de Dieu.

Nous avons voulu ici rappeler que l'autorité et l'obéissance, dans l'Église, sont tellement corrélatives qu'elles ne doivent plus faire qu'un, dans un seul et même esprit de service, service que l'Église rend amoureusement à son époux.

Et, bien que l'affirmation puisse paraître paradoxale, c'est seulement dans les mailles serrées du tissu dont la trame est l'obéissance (10) — tissu quelquefois si serré qu'on ne distinguera pas la chaîne de l'autorité de la trame de l'obéissance — qu'il arrive au peuple de Dieu d'engendrer des hommes parfaitement libres, parce que là où est l'Esprit, là est la liberté.

Antonio M. SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Elisabeth de Pirey)

(titre original : K Perché i vescovi possano obbedire allo Spirito »)

(10) Donnons ici, au moins en note, un rapide schéma des relations d'autorité qui se recourent et se complètent à la manière d'un tissu. L'Église obéit d'une part dans ses membres qui reçoivent de l'Esprit le don du ministère hiérarchique en tant qu'ils assument devant Dieu les responsabilités de leur ministère, qu'ils obéissent aussi au ministère de leurs frères dans l'épiscopat et à l'évêque qui est le principe et fondement de leur unité » (le pape), qu'ils sont dignes personnellement de l'autorité qui leur est confiée et qu'ils obéissent aux « dons » que reçoit chaque fidèle, les promouvant et les valorisant. Et l'Église obéit d'autre part dans ses membres qui reçoivent de l'Esprit Saint des dons divers pour le bien du corps du Christ tout entier, en tant que chacun assume la responsabilité du don qu'il a reçu, qu'il obéit aux dons faits à d'autres frères, qu'il obéit au ministère hiérarchique chargé d'apprécier les dons et de les harmoniser, et qu'il exerce lui-même une autorité (= service) sur le ministère hiérarchique dont il reçoit aide et service.

Antonio Maria Sicari, né en 1943, prêtre en 1967. Docteur en théologie et licencié en sciences bibliques. Membre de la rédaction de l'édition italienne de *Communio*. Publications : *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione. (L'uomo di fronte alla « gelosia » di Diol, Jaca Book, Milan, 1978, et Chiamati per nome (La vocazione nella Scrittura, ibid., 1979.*

Claude DAGENS

Hiérarchie et communion

Les principes d'autorité à l'origine de l'Eglise

La structure de l'Église n'est ni verticale et pyramidale, ni horizontale et informelle, mais hiérarchique. Les écrits des Pères apostoliques montrent comment s'est formée l'autorité épiscopale qui a « fait » la communion ecclésiale, par la participation à l'unité trinitaire, l'imitation du Christ, l'Eucharistie, le martyre et les principes de totalité et de représentation.

« **DEUX** conceptions de l'Église s'opposent depuis vingt siècles : celle qui la présente comme un peuple en marche vers la Terre promise et celle qui la voit comme une pyramide dont le sommet serait le pape » (1). Ce raccourci historique, dû à un journaliste pourtant intelligent, ne fait que condenser un ensemble de pensées que l'on retrouverait dans une multitude d'articles, de méditations et de prédications sur l'Église.

Cette antithèse est devenue un lieu commun. D'un côté, un principe vertical, selon lequel l'Église se structure de haut en bas, du pape aux prêtres, en passant par les évêques, les laïcs constituant la base inférieure de la pyramide. De l'autre, un principe horizontal, selon lequel l'Église se constitue comme peuple de Dieu, appelé à avancer dans l'histoire des hommes.

La description structurelle inclut un jugement moral. D'un côté, la hiérarchie, avec ses pesanteurs et ses tendances répressives. De l'autre, la communion, qui, seule, permet la liberté spirituelle. Et des références historiques viennent appuyer l'antithèse. Trente et Vatican I seraient responsables de l'accentuation hiérarchique, tandis que Vatican II aurait enfin rétabli les droits de la liberté et les chances de la communion. Mais Vatican II n'aurait fait que renouer avec les origines chrétiennes : l'Église de Pierre et

Paul, de Clément et d'Ignace, de Tertullien et de *l'Épître à Diognète* serait-elle autre chose qu'une communion spirituelle, où l'Esprit Saint fait librement surgir des ministères ?

Étant donné le caractère massif de cette interprétation, il vaut la peine de se demander ce que vaut ce recours aux origines de l'Église pour justifier une certaine conception de l'Église. Plus exactement, qu'en est-il des origines, ou plutôt *de l'origine de l'Église, et de l'autorité dans l'Église ?* En tentant de répondre à cette question, cet article ne se donne pas pour but de présenter une théologie de l'épiscopat ou du presbytérat durant les premiers siècles. Il voudrait plutôt faire apparaître l'ensemble de pré-supposés qui sous-tend la compréhension et l'exercice habituel de l'autorité dans l'Église durant la période apostolique et postapostolique. Cet ensemble de pré-supposés se dégage à travers une histoire, qui est celle des débuts de l'Église dans un monde massivement hostile ou indifférent, celui de l'Empire romain, où l'autorité politique possède ses normes et ses régulations. Mais, à travers cette histoire, la réflexion proprement théologique peut et doit tenter de mettre en relief les raisons et les implications proprement théologiques de l'autorité. La vie et la foi des premières communautés chrétiennes, de Jérusalem à Rome, nous permettent de comprendre l'origine, la finalité, le cadre, la structuration d'ensemble et le mode d'exercice de l'autorité dans l'Église.

De l'autorité du Christ à l'autorité de l'évêque

Avant tout, c'est *la foi au Christ mort et ressuscité* qui domine d'une manière absolue toutes les considérations sur l'autorité dans l'Église. C'est Lui qui est l'origine absolue de toute autorité : c'est sa présence, son regard, sa parole, son action qui président à la vie des croyants et des communautés. C'est à Lui que chacun doit se soumettre, aussi bien les fidèles que les évêques, ces *t surveillants* qui sont eux-mêmes « *surveillés* », comme l'écrit Ignace à Polycarpe de Smyrne. Le Christ est le *grand pasteur des brebis* », dont les yeux voient tout, comme dit l'építaphe d'Abercius. On le représente maintes fois comme le pasteur qui conduit son troupeau vers le *lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix* » : les images des catacombes ou les sculptures des sarcophages disent bien que l'accès des croyants à la vraie vie passe exclusivement par Lui. Il a l'initiative absolue pour la conduite de son peuple vers le Royaume du Père.

L'autorité du Christ dans l'Église a dès lors un caractère de transcendance et d'immédiateté, avec une orientation fortement eschatologique. Quand Ignace est emmené captif loin de son Église d'Antioche, il n'hésite pas à la confier au Christ : « *Souvenez-vous dans votre prière, écrit-il aux Romains, de l'Église de Syrie qui, à ma place, a Dieu pour pasteur. Seul Jésus-Christ sera son évêque et votre charité* » (Romains 9, 1).

Nous sommes là, en quelque sorte, à l'endroit où se nouent toutes les questions relatives à l'autorité et à son exercice : puisque le Christ prend

(1) Jacques Duquesne, *Le Point*, 26 mai 1980.

la place de l'évêque absent, c'est que l'évêque présent se tient à la place du Christ. Il y a entre l'autorité du Christ et l'autorité de l'évêque un lien indissoluble, profondément personnel. Ce qui rend ce lien si fort et si personnel, précisément dans le texte qui précède cette affirmation d'Ignace, c'est la perspective du martyre. Si Ignace peut se permettre de laisser à Jésus-Christ la « surveillance de son Église, c'est que lui-même se prépare à « imiter la passion de son Dieu s : « C'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptibles (Romains 7, 3). Le martyre librement accepté va faire de l'évêque une sorte d'offrande eucharistique. Ce qui en dit long également sur le rôle de l'évêque par rapport à l'eucharistie qui rassemble sa communauté. L'Eucharistie est le grand sacrement de la foi et de l'unité dans la foi : elle réunit ceux qui acceptent la communion au Christ et qui s'y préparent, avec toutes les exigences que cela peut comporter. L'autorité personnelle de l'évêque sur l'Eucharistie est donc inséparable de cette configuration au Christ : il ne s'agit pas seulement de regrouper des croyants dispersés, mais d'actualiser dans toute sa personne l'acte du Christ quand il passe de ce monde à son Père, en donnant sa vie, en toute liberté.

L'ordre de l'Église et son critère hiérarchique

Qu'ils soient évêques, presbytres ou diacres, les ministres du Christ ont une *responsabilité primordiale* : indiquer à tous les baptisés le lieu où se vérifie et se manifeste la Vérité du Christ. Ce lieu, c'est la Pâque du Seigneur, et l'Eucharistie présidée par l'évêque fait de cette Pâque le lien d'unité entre tous les baptisés. Il ne s'agit donc pas seulement d'indiquer un lieu comme on indique une direction à des gens qui cherchent leur route, mais de réaliser ce lien, de participer effectivement à sa concrétisation. Pour cela, il n'est pas suffisant d'accomplir des gestes ou de prononcer des paroles. Il faut payer de sa personne, à la manière de Paul qui ne craint pas de se proposer comme modèle aux membres des premières communautés qu'il rassemble : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (1 Corinthiens 11, 1). L'audace apostolique s'appuie sur une relation rigoureusement personnelle au Christ. Celui qui ne craint pas de donner des ordres et de dire dans quel ordre doivent se dérouler les réunions de la communauté, se sait d'abord ordonné au Christ. S'il est capable de commander aux autres au nom du Seigneur, c'est parce qu'il est lui-même soumis à la volonté du Seigneur. C'est dans cette obéissance absolue au Seigneur qu'il parle, qu'il commande, qu'il exhorte, qu'il préside.

De sorte que le bon ordre de l'Église et des Églises dépend d'un critère majeur qui n'est plus une Loi abstraite, mais une responsabilité personnelle, une manière personnelle de suivre le Christ et de transmettre ses paroles et ses volontés pour celui qui en reçoit la charge. Le ministère hiérarchique, qui a mission de veiller à cet ordre dans l'Église, est exercé par

des hommes qui n'ont pas peur de parler à la première personne et à qui le Christ s'adresse également à la première personne. « Voici ce que j'ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis » (1 Corinthiens 11, 23), écrit Paul aux Corinthiens, quand il veut leur parler du repas du Seigneur. Et quand Ignace défend l'authenticité de ses références, il ne craint pas d'affirmer : « Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ ; mes archives inviolables, c'est sa croix, et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui (Philadelpiens 8, 2).

Il existe une connexion étroite entre la relation personnelle des ministres au Christ et les relations à l'intérieur de la communauté. Des ministres infidèles ou désobéissants au Christ entravent la réalisation de l'unité dans l'Église : gare aux loups qui dévorent ou aux mercenaires qui cherchent leur propre intérêt ! Réciproquement, les ministres du Christ s'appuient sur la foi des baptisés : c'est le terrain où l'Église prend corps et devient le corps du Christ. Ce qui permet à Ignace d'écrire aux chrétiens de Smyrne : « Je me suis aperçu que vous êtes achevés dans une foi inébranlable, comme si vous étiez cloués de chair et d'esprit à la croix de Jésus-Christ et solidement établis dans la charité par le sang du Christ » (Smyrniotes 1, 1).

Dans ces conditions, il apparaît que la responsabilité de la foi à confesser par la parole et l'existence et, s'il le faut, jusqu'au martyre, est bien une responsabilité commune. Chacun y prend sa part, des baptisés aux évêques et des évêques aux baptisés. Personne ne détient des privilèges dans ce domaine. De fait, il peut y avoir des évêques défaillants et des baptisés héroïques. Mais pour que l'Église garde son identité, ou plutôt reçoive son identité du Christ, Pasteur et Seigneur, et qu'elle réalise cette identité par la confession de sa foi devant les païens aussi bien que par son rassemblement autour de la table de la Parole et autour de la table du Pain, il lui est indispensable de se structurer à partir du Christ et des hommes que le Christ choisit de façon personnelle pour parler, agir, lutter et mourir en son nom, et, pour ainsi dire, à sa place.

A mesure que l'Église naît et s'affirme, dans des circonstances souvent dramatiques, elle ne peut pas ne pas approfondir cette Tradition qui vient du Seigneur : l'autorité hiérarchique est toujours dans le sillage de l'autorité des apôtres, dont Pierre est le premier. C'est une autorité qui repose sur le choix personnel du Christ quand il appelle un homme à le suivre et à conduire comme lui d'autres hommes sur le chemin qui mène au Père, dans la force de l'Esprit Saint. Libre aux exégètes et aux historiens de discuter pour déterminer l'origine et le sens des évolutions qu'a connues ce « ministère apostolique », tantôt conçu comme une ambassade itinérante, tantôt comme une responsabilité strictement locale, avec des inflexions sacerdotales plus marquées chez certains auteurs alors que d'autres insistent davantage sur ses dimensions prophétiques ou pastorales.

Mais une chose est certaine : l'Église sait que, si elle veut demeurer une communion dans la foi, pour manifester au monde l'Amour de Dieu révélé en

Jésus-Christ, elle a un besoin vital de ce ministère hiérarchique, « *principe et fondement de l'unité dans les Églises particulières* » (*Lumen Gentium* n° 23).

Principe hiérarchique et principe communautaire

C'est ici qu'il convient d'accorder toute son importance à un pré-supposé en dehors duquel tout ce qui précède pourrait rester incompréhensible. Il s'agit de ce que l'on peut appeler le « *principe épiphanique ou symbolique* ». L'Église est perçue dans son origine et sa croissance comme la manifestation et la communication, l'épiphanie ou le symbole, d'une réalité globale qui est celle de l'Amour incarné de Dieu. Ce qui est perçu d'abord, ce ne sont pas des fonctions particulières ; c'est cette réalité globale, cette unité enveloppante, qui est première par rapport à la diversité des degrés ou des formes de sa réalisation.

Les mots sont multiples pour exprimer cette conscience primordiale de l'Église d'être avant tout une unité, un corps hiérarchisé, une communion hiérarchique, par laquelle les hommes participent à la communion invisible qui est en Dieu et trouvent chacun leur place dans le corps du Christ. Le Nouveau Testament parle de *koinônia* (*Actes*) ou de *sôma* (Paul). Les Pères apostoliques désignent directement l'Église comme amour, *agapè* (Ignace) ou concorde, *homonoia* (Clément de Rome). Tertullien, pour la distinguer des factions politiques ou des sectes religieuses, la présente comme une curie ou une fraternité. Tous expriment une réalité fondamentale : appartenir à l'Église, c'est appartenir à une communion, à la fois spirituelle et organique, comme J.-A. Möhler eut le mérite de le montrer dès le XIX^e siècle (2), l'Esprit Saint suscitant du même mouvement la foi commune dans le cœur des croyants et les fonctions ou ministères chargés de promouvoir la foi et la communion dans la foi.

Plus exactement, ceux qui participent à l'Église participent de manière visible au principe invisible de communion qu'est la vie trinitaire de Dieu, communiquée par le Christ dans l'Esprit. L'Église est un ordre visible dans lequel se reflète l'ordre invisible qui est en Dieu. Elle est un ordre, et non pas un désordre : elle n'est pas livrée à l'improvisation ou aux sentiments de ses membres ; elle se structure d'en haut. Mais cet ordre n'est pas n'importe lequel : c'est l'ordre de l'Amour, l'ordre qui ne se règle que sur les sentiments, les dispositions qui étaient dans le Christ Jésus quand il a aimé les siens jusqu'au bout. C'est pourquoi l'Eucharistie, où s'actualise la Pâque du Seigneur, est au centre de l'unité de l'Église : elle « fait » l'Église comme une communion ordonnée à l'amour, où chacun accepte de recevoir et de livrer sa vie.

(2) Cf. Jean-Adam Mahler, *L'unité de l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, 1825 ; rééd. coll. « Unam Sanctam », 1938 et* Foi vivante » n° 197, 1980.

Cette relation du visible à l'invisible ne se réalise pas par une ascèse, par un mouvement de l'esprit qui échapperait aux réalités d'en-bas pour aller vers les réalités d'en-haut. Elle est un don de Dieu : c'est le Christ qui en a et en garde l'initiative, et c'est l'Esprit du Christ qui la réalise à travers les ministères hiérarchiques. L'Église des premiers siècles, sous des modes divers, a toujours reconnu que l'autorité ne pouvait être que sacramentelle, parce qu'elle s'insère dans l'économie de grâce.

La hiérarchie n'est que *pour* la communion de l'Église. La communion de l'Église ne se réalise que *par* la hiérarchie, par des hommes choisis par le Christ, consacrés au Christ pour promouvoir concrètement et durablement l'ordre de l'Amour. Si l'Église est le « nous » des chrétiens et si ce « nous » des chrétiens est l'image du « nous » qui est en Dieu-Trinité, c'est par la hiérarchie que se réalise cette communication. Le principe communautaire et le principe symbolique sont étroitement liés. Ignace d'Antioche ne se lasse pas de le répéter : « *Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du sénat des apôtres, et des diacres à qui a été confié le service de Jésus-Christ... De même donc que le Seigneur n'a rien fait, ni par lui-même, ni par ses apôtres, sans son Père, avec qui il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres. Et n'essayez pas de faire passer pour raisonnable ce que vous faites à part vous, mais faites tout en commun : une seule prière, une seule supplication, un seul esprit, une seule espérance dans la charité, dans la joie irréprochable : cela, c'est Jésus-Christ à qui rien n'est préférable* » (*Magnésiens* 6, 1 et 7, 1).

La mentalité moderne, polarisée par la transformation rationnelle du monde, a sans doute du mal à admettre ce va-et-vient du visible à l'invisible. Elle peut du moins comprendre l'intérêt qu'il y a toujours à considérer d'abord non pas des individus, mais des ensembles : l'« ensemble » trinitaire et l'« ensemble » ecclésial. Reste la nouveauté chrétienne, aussi originale au temps d'Ignace qu'au temps de Jean-Paul II, et selon laquelle l'Église est le rassemblement des hommes appelés à devenir participants de la communion trinitaire. Sans la hiérarchie, constituée par des hommes chargés personnellement du ministère des apôtres, les chrétiens ne pourraient pas agir et vivre leur vie dans le monde comme la manifestation concrète de l'*agapè* de Dieu. Les évêques, entourés des presbytres et des diacres, constituent ainsi comme le *pôle paternel* de l'Église : ils mettent en œuvre, à l'intérieur et vis-à-vis de la communauté des baptisés, la nouvelle Loi de Dieu, la charité du Christ. Ils sont les centres visibles, les promoteurs et comme les sacrements de l'unité catholique.

Le principe de totalité

La dimension sacramentelle ne suffit pourtant pas à rendre compte de la manière dont s'exerce l'autorité hiérarchique pour la communion de

l'Église. Encore faut-il saisir les implications d'un autre principe, très fortement perçu, sinon clairement exprimé, par les premières générations chrétiennes : le *principe de totalité*, selon lequel l'Église forme un tout cohérent, structuré, de sorte que chaque élément n'est rien sans ses liens avec le tout et que le tout de l'Église doit être présent dans chaque partie.

Certains historiens ou théologiens ont vite fait de démasquer ici une vision platonicienne. Ils auraient raison s'il s'agissait d'opposer le visible à l'invisible de l'Église, ou même une Église invisible à une Église visible, ou — pire encore — une hiérarchie visible à une communion invisible. Il faudrait alors considérer l'Église comme un moindre mal, un lieu de passage obligé, mais transitoire, du sensible à l'intelligible, de l'humain au divin, de l'historique à l'éternel.

Mais il ne s'agit pas de cela, parce que l'Église du Christ n'est jamais conçue comme un assemblage d'éléments ou de jalons dont Dieu constituerait en quelque sorte le sommet. Elle a toujours une identité personnelle. Elle est l'épouse du Christ. Elle est une présence personnelle, avant d'être une institution historique. Si elle constitue une totalité cohérente, c'est d'une manière personnelle que se réalise cette cohérence.

Cela signifie d'abord que le mystère total de l'Amour de Dieu, de l'élection divine se réalise dans chaque Église locale et confère à chaque Église sa personnalité propre. Ignace peut ainsi s'adresser à l'Église d'Ephèse comme à K *celle qui est bénie en grandeur dans la plénitude de Dieu le Père, prédestinée à être en tout temps, pour une gloire qui ne passe pas, inébranlablement unie et élue dans la passion véritable du Christ, par la volonté du Père et de Jésus-Christ notre Dieu, à l'Église digne d'être appelée bienheureuse, qui est à Éphèse d'Asie*» (*Ephésiens* 1, 1). Le mystère de l'Église, dans son aspect particulier, est inséparable du mystère de Dieu dans sa totalité.

Cela signifie également que l'unité de l'Église locale autour de son évêque est une forme de participation à l'unité trinitaire. Il n'y a aucune solution de continuité entre la discipline ecclésiale de l'unité et la théologie trinitaire. La hiérarchie est ce lien vivant qui s'établit entre les institutions sacramentelles et l'économie divine. De sorte que le ministère hiérarchique a pour but de permettre à chacun de trouver et de tenir sa place dans l'ordre ecclésial, inséparable de la vie trinitaire.

Il y a donc une sorte de *transcendance* de l'Église. Le « nous » de l'Église précède, enveloppe et soutient le « je » de chaque baptisé. Le chrétien se définit comme tel par son rattachement à la communauté des frères, qui est établie, qui « séjourne », même de manière provisoire, en un lieu donné. Par ce rattachement, le chrétien communie à une totalité qui le dépasse infiniment : une totalité dans l'histoire, celle de l'Alliance commencée avec Abraham et réalisée en Jésus-Christ ; une totalité dans l'espace, celle de la foi qui est la même chez tous les peuples de la terre habitée.

Hermas, l'auteur du *Pasteur, au milieu* du II^e siècle, insiste sur la totalité historique en présentant l'Église sous les traits d'une très vieille

femme, antérieure à la création du monde. Irénée de Lyon, à la fin du II^e siècle, insistera sur l'identité de la confession de foi, à travers toute la terre, de l'Orient à l'Occident, malgré les diversités de langues. Mais c'est la même conviction qui inspire ces deux auteurs : en entrant dans l'Église, les baptisés participent à un mystère qui se manifeste dans l'espace et le temps, mais qui les dépasse infiniment. Le ministère hiérarchique a pour tâche de veiller à la juste manifestation de ce mystère dont l'Eucharistie reste la source, le sommet et le cœur, comme l'écrit Ignace aux chrétiens de Philadelphie : « *Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres* » (*Philadelpheiens* 4).

Là encore, selon ce principe de totalité, on mesure l'importance de l'autorité hiérarchique, avec toutes ses composantes et les divers modes de son exercice qui évoluent évidemment avec l'histoire. Il ne s'agit pas pour elle de défendre l'unité pour l'unité, ni de faire de l'Église un ensemble religieux rival de l'ensemble politique (la preuve, c'est que les premiers chrétiens prient pour les empereurs et la paix de l'Empire), mais d'encourager les baptisés à réaliser leur vocation personnelle dans la communion de l'Église entière, de communier, chacun pour sa part, au combat du Christ, Seigneur de son Église. Quand il le faut, face aux menaces venant de l'extérieur (persécutions) ou de l'intérieur (schismes et hérésies), la hiérarchie doit rappeler les normes de la communion. Que ces normes soient dogmatiques, morales, liturgiques ou disciplinaires, elles sont toujours référées au principe de totalité : aucun élément de l'Église ne peut se prendre pour le tout de l'Église, et chaque élément de l'Église ne vaut que par sa relation au tout. Cela s'applique aux personnes aussi bien qu'aux institutions et aux affirmations théologiques.

C'est dans le cadre de cette totalité que s'exerce l'autorité de l'évêque de Rome : il a en charge le tout de l'Église, dans le contexte historique d'un combat à la suite du Christ. Ce qui ne veut pas dire qu'il s'occupe des moindres détails de la vie de chaque Église locale, mais qu'il intervient pour rétablir ou confirmer la communion entre les Églises dans la vérité du Christ. Il est le successeur de Pierre : à ce titre, il paye de sa personne pour réunir le corps apostolique et le corps de l'Église. Quand Clément écrit à la communauté éclatée de Corinthe, il se réclame de l'autorité de Pierre, qui a dû surmonter l'épreuve de la jalousie entre frères. Il est l'évêque de l'Église qui « *préside à la charité* », selon l'expression d'Ignace : comme tel, il a mission de maintenir vivante et effective la transcendance de l'Église, selon la totalité de la charité du Christ, qui s'exprime pleinement dans sa mort et sa résurrection, et selon la totalité de la foi au Christ, qui peut conduire jusqu'au don personnel de soi par amour du Christ. L'apôtre Pierre a aimé le Christ jusqu'à la mort : c'est toujours la conformité à la Croix du Christ qui juge son ministère. A travers lui, la croix apparaît aux hommes comme la

manifestation ultime de l'Amour. C'est là qu'est le centre, le cœur de la totalité.

Le principe de représentation

Ce qui soutient et justifie constamment l'autorité dans l'Église, c'est le mystère pascal. C'est cette grande dynamique de la vie donnée librement, dans l'obéissance au Père et le service des hommes, telle qu'elle apparaît en Jésus-Christ, la Parole faite chair. Ce à quoi tend l'Église, c'est à ne faire qu'un avec son Seigneur : le ministère apostolique lui est donné dans ce but. Il lui revient de proclamer, à temps et à contre-temps, le message du salut, dans sa totalité : la hiérarchie est elle-même soumise à l'Évangile ; elle ne peut pas falsifier l'Évangile ou annoncer un autre Évangile.

Mais ce qui atteste sa fidélité à l'Évangile comme proclamation aux païens, c'est sa conformité au Christ devant les païens. Le martyr est l'horizon de tous les chrétiens des premiers siècles ; c'est une perspective qui donne d'emblée à la foi une allure militante, et surtout qui met au cœur de la foi une logique de représentation. Les chrétiens sont avec tous les hommes, pareils à eux par « *les vêtements, la nourriture, la manière de vivre* », comme le dit la Lettre à Diognète. Ils sont aussi devant tous les hommes, exposés à leur jugement, soit pour un témoignage rendu au Christ, soit pour un procès. Ils sont enfin devant Dieu *au nom* de tous les hommes : ils intercèdent pour tous, sans exception, les bons et les méchants, les autorités bienveillantes et les magistrats persécuteurs. Comme l'exprime Clément de Rome dans sa prière finale, ou Tertullien dans son *Apologétique*, les chrétiens, ce nouveau peuple de Dieu, ont conscience d'exercer un rôle sacerdotal. Ils « représentent » tous les hommes devant le Dieu de la création et du salut et, ainsi, ils sont avec le Christ, qui est venu conduire les hommes vers le Royaume. Ils sont solidaires de sa mission de Serviteur et de Pasteur : comme des agneaux au milieu des loups ou comme le berger qui entraîne son troupeau vers des pâturages nouveaux.

Mais, à l'intérieur et au cœur de cette représentation communautaire, émerge une autre représentation. Liée à la précédente, et pourtant rigoureusement irremplaçable, personnelle, durable, structurelle : la représentation hiérarchique, qui fait de l'évêque le représentant de toute sa communauté devant le Christ et, à travers sa communauté, de tous les hommes appelés à la rencontre de Dieu. De sorte que chaque Église a un nom, c'est-à-dire une identité personnelle et que c'est le nom de l'évêque qui manifeste le visage de la communauté. L'usage qui consiste à citer le nom de l'évêque dans la liturgie traduit cette conscience. C'est pourquoi Ignace peut mentionner successivement le nom de l'Église d'Éphèse et le nom de son évêque : *t J'ai accueilli en Dieu votre nom bien-aimé, que vous vous êtes acquis par votre naturel juste, selon la foi et la charité dans le Christ Jésus, notre Sauveur : "Imitateurs de Dieu", rani-*

més dans le sang de Dieu, vous avez achevé en perfection l'oeuvre qui convient à votre nature... C'est donc bien toute votre communauté que j'ai reçue au nom de Dieu, en Onésime, homme d'une indicible charité, votre évêque selon la chair. Je souhaite que vous l'aimiez en Jésus-Christ, et que tous vous lui soyez semblables. Béni soit celui qui vous a fait la grâce, à vous qui en étiez dignes, d'avoir un tel évêque » (Éphésiens 1, 1-3).

L'autorité hiérarchique apparaît ici pour ce qu'elle est en permanence : un don de Dieu, une grâce vivante. Solidaires de leurs communautés, les évêques des premiers siècles de l'Église sont avant tout des représentants du Christ : ils actualisent la grande logique de représentation qui conduit le Christ à donner sa vie pour tous les hommes, et qui les conduit eux-mêmes à vivre et à mourir pour le Christ. Ils représentent dans leur personne le Christ qui passe librement de ce monde à son Père, en aimant les siens jusqu'au bout. On ne peut donc pas s'étonner de voir les expressions eucharistiques et sacerdotales colorer le témoignage des évêques martyrs. C'est le langage d'Ignace quand il se compare au « *froment de Dieu, moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé pur pain du Christ* » (Romains 4, 1). C'est aussi la dernière prière de Polycarpe de Smyrne, à l'heure de sa mort : « *Levant les yeux au ciel, il dit : "Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom, Dieu des anges, des puissances, de toute la création, et de toute la race des justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint" » (Lettre de l'Église de Smyrne 14, 1-2).*

C'est comme si le martyr rendait la hiérarchie transparente à ce qui est sa permanente raison d'être : attester que toute la force qui rassemble l'Église et communique aux hommes la vie de Dieu, vient du Christ crucifié et se donne à travers des hommes qui, dans toute leur humanité, jusque dans leur chair, sont configurés au Christ.

Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Prêtre du diocèse de Bordeaux en 1970 après des études à l'Institut Catholique de Paris. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de l'Université, docteur en Théologie, docteur ès-Lettres. Exerce à Bordeaux un ministère de formation, spécialement au Séminaire, où il enseigne l'anthropologie chrétienne. Enseigne aussi les origines chrétiennes à l'Institut Catholique de Toulouse. Publications : *Éloge de notre faiblesse* (Éditions ouvrières, 1971) ; *Saint Grégoire le Grand : culture et expérience chrétiennes* (Études Augustiniennes, 1977) ; *L'homme renouvelé par Dieu* (DDB, 1978). En préparation : *L'homme et l'Esprit Saint dans l'Église* (coll. e Communio », Fayard). Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

Juan-Miguel GARRIGUES

L'Église locale

comme communauté eucharistique

L'Église existe tout entière dans la communauté qui célèbre l'eucharistie autour de l'évêque. Comment ce fait central a-t-il pu perdre de sa netteté dans l'histoire ? Quelles mesures concrètes pourrait-on proposer pour la lui restituer demain ?

L'ÉGLISE, qui est le mystère de l'incorporation des croyants dans le Christ mort et ressuscité, s'édifie par l'eucharistie qui est le sacrement de son corps rendu assimilable comme nourriture de la foi. La communauté de l'Église s'identifie à la communion eucharistique dont elle découle. Pour désigner l'une et l'autre, le Nouveau Testament n'utilise qu'un même terme grec : *koinônia*. Pour l'Église des Apôtres et des Pères, la communion ecclésiale n'existe que dans la communauté qui rassemble *hic et nunc* l'Église pour célébrer l'eucharistie. L'Église catholique ne subsiste concrètement pour eux que dans des communautés eucharistiques qui, parce qu'elles accueillent la plénitude de l'Esprit Saint dans la transmission apostolique de la confession de foi et des sacrements, sont porteuses d'une mission universelle pour tous les lieux où elles font halte dans leur pèlerinage terrestre (cf. *l'Épître* de Clément : « *L'Église de Dieu en séjour à Rome à l'Église de Dieu en séjour à Corinthe* »). L'universalité de l'Église exprime son unité dans la communion des Églises locales autour de l'Église de Rome, mais elle reste dans le temps de l'histoire de l'ordre de la mission et non de l'accomplissement. Tant que la Jérusalem d'en-haut ne sera pas descendue du ciel et que Dieu ne sera pas tout en tous, il n'y a pas de rassemblement universel de l'Église en communauté. L'Église qui est encore *x in via* » ne peut se réunir en communauté qu'en faisant halte dans le temps et dans l'espace pour célébrer l'eucharistie en Église locale. Il n'y a pas d'assemblée eucharistique universelle de l'Église, même celle présidée par le pape entouré par le concile œcuménique des évêques. Il ne faudrait pas que le côté multitudinaire qu'ont pris dans notre siècle certaines messes papales fasse illusion. Parce que l'eucharistie est le sacrement de l'universalité du Royaume, elle est en même temps, comme « viatique » d'un peuple de « pèlerins et voyageurs sur la terre » (*1 Pierre* 1, 17), le signe que celui-ci n'est pas encore accompli.

La vie de l'Église ne peut donc que se débiliter lorsqu'elle prétend s'édifier par la communion au corps du Christ, tout en ignorant de fait que celle-ci n'opère l'incorporation des chrétiens qu'en les rassemblant dans la communauté

eucharistique de l'Église locale. Faut-il s'étonner si, en certains endroits, la vie ecclésiale donne des signes alarmants d'anémie pernicieuse qu'une phraséologie euphorisante s'efforce en vain de conjurer ? Comment en irait-il autrement quand nous voyons dans certains pays l'Église prétendre subsister la plupart du temps dans des assemblées eucharistiques qui ne sont pas vraiment des communautés (foules anonymes des paroisses) ou dans des communautés qui ne sont pas vraiment eucharistiques même si on y dit des « messes de groupe » ? Les racines du mal sont si profondes qu'il faut commencer par rappeler à la mémoire du peuple de Dieu ce qu'est la communauté eucharistique de l'Église locale. Il s'agit en effet d'une réalité dont beaucoup de catholiques contemporains n'ont pour ainsi dire aucune expérience ; même ceux qui vont régulièrement à la messe et surtout pas ceux qui fondent leur appartenance à l'Église sur l'engagement militant dans des mouvements. Dans la perspective du prochain Congrès Eucharistique de Lourdes, que présidera un pape issu d'une Église qui repose sur de solides communautés eucharistiques locales, il est bon de rappeler à ce sujet les grands principes ecclésiologiques du Nouveau Testament et de la Tradition des Pères. On peut les rassembler dans une définition qui servira de plan aux réflexions qui vont suivre. La communauté eucharistique de l'Église locale, c'est

- la convocation publique des chrétiens au nom de la foi des Apôtres,
- à la plénitude catholique de l'enseignement et des sacrements de l'Église,
- en un réel rassemblement du peuple chrétien dans sa diversité.

1. La convocation publique des chrétiens au nom de la foi des Apôtres

La communauté eucharistique rassemble ceux qui, sur le témoignage des Apôtres, croient au Christ mort et ressuscité, selon les Écritures, pour nos péchés. Il n'y a pas d'autre critère pour le rassemblement eucharistique que la confession de cette foi des Apôtres gardée dans l'Église par le ministère épiscopal de leurs successeurs. C'est pourquoi seuls ces derniers peuvent convoquer les chrétiens dans une authentique assemblée eucharistique pour y célébrer le mémorial de l'Alliance nouvelle et éternelle. Il n'y a pas d'eucharistie, c'est-à-dire de mémorial d'action de grâces au Père pour le sacrifice pascal de son Fils rendu actuel par l'Esprit, que celle qui est célébrée, dans une communauté ecclésiale confessant la foi des Apôtres, par le ministère apostolique qui en a la garde. « *Pour nous, disait au IIe siècle saint Irénée de Lyon aux gnostiques, notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser* » (*Adversus Haereses* IV, 18, 5). Avant lui, saint Ignace d'Antioche, un Père de la période immédiatement post-apostolique, mort vers 110, pouvait écrire : « *Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytérium et les diacres* » (*Lettre aux Philadelpiens* 4, 1). Et ailleurs : « *Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé* » (*Lettre aux Smyrniotes* 8, 1).

La confession de la foi apostolique autour du magistère de l'évêque est la condition nécessaire et suffisante pour que celui-ci rassemble le peuple de Dieu en communauté eucharistique d'Église locale. Condition nécessaire, parce qu'une

unité idéologique ou une solidarité politique, n'étant pas la foi apostolique du salut conservée dans l'Église par le magistère collégial des évêques autour du successeur de Pierre, ne peuvent pas être le critère de convocation et de réunion d'une assemblée eucharistique. Au concile de Nicée (325), l'Église a refusé de reconnaître la validité du ministère et des eucharisties ariens qui ne confessaient pas explicitement le Christ comme Fils unique de Dieu consubstantiel au Père. Mais la confession de la foi apostolique est aussi **condition suffisante**, car nul n'a le droit d'imposer, pour la convocation de la communauté eucharistique, des conditions supplémentaires par rapport à la foi de l'Église dans laquelle tout catholique a été baptisé. Après la fin des persécutions, l'Église ancienne a condamné dans ses canons conciliaires la célébration de l'eucharistie « *januis clausis* » (portes closes). Elle n'admettait pas que l'on ferme la porte de l'assemblée à des baptisés (sauf à ceux qu'elle avait canoniquement excommuniés) au nom d'autres critères que ceux de sa foi et sa discipline morale (cas des pécheurs publics).

Or tout observateur attentif peut observer aujourd'hui dans bien des endroits un usage opposé à ces principes traditionnels de l'Église des Apôtres et des Pères. Des célébrations « eucharistiques » ont lieu où dans le sermon, les lectures, voire le canon de la messe, la foi apostolique de l'Église n'est pas confessée (quand elle n'est pas ouvertement contredite) par les ministres qui les président. Parallèlement, dans ces célébrations ou même dans d'autres plus orthodoxes, on impose abusivement des conditions supplémentaires (en général d'ordre idéologique) pour la participation à l'eucharistie. Des groupes, qui ne sont pas des communautés eucharistiques d'Église, manipulent, avec la complicité du prêtre célébrant, le sacrement de l'eucharistie pour recouvrir d'un label « catholique » leur finalité réelle qui est para-ecclésiale quand elle n'est pas tout bonnement anti-ecclésiale.

Si l'on est arrivé à de pareilles aberrations, c'est que l'universalité apostolique de la convocation ecclésiale en communauté eucharistique a été progressivement perdue de vue depuis longtemps. Depuis des siècles, l'Église d'Occident a laissé s'introduire l'usage des célébrations eucharistiques à convocation plus ou moins restreinte (semi-publique ou privée) dans les oratoires particuliers des châteaux et des monastères ; une partie de ces chapelles monastiques étant entièrement sous clôture et interdite d'accès à tout baptisé étranger à la communauté religieuse. Par le biais de fondations de messes pour les défunts des familles, on en est ensuite venu à la multiplication des messes et des autels sans lien avec la communauté eucharistique de l'Église. Au lieu de dépasser sa particularité pour se retrouver avec tous les baptisés du peuple de Dieu dans la communauté eucharistique de l'Église locale, chaque famille humaine ou spirituelle a aspiré à avoir sa messe à elle. Cet usage ayant d'abord été toléré à titre exceptionnel, puis admis progressivement comme une habitude légitime, rien ne pouvait empêcher que chaque prêtre finisse par « dire sa messe » sans lien avec une quelconque assemblée. Aujourd'hui, en bien des endroits, le peuple chrétien est sectorisé, selon le milieu, le sexe et l'âge, selon la spiritualité ou l'engagement, en toutes sortes de groupes dont chacun tient à avoir « sa messe » et n'a pas idée que l'on puisse prier ensemble sans célébrer l'eucharistie. Certains pieux laïcs réclament et obtiennent d'avoir une réserve eucharistique chez eux (parfois sans qu'il y ait même un oratoire), qui leur permette une dévotion à demeure et, pourquoi pas, une plus large autonomie de communion par rapport aux assemblées eucharistiques des églises. Où s'arrêtera la manipulation de l'eucharistie à usage privé qui anémie mortellement la vie ecclésiale de la communauté eucharistique ?

DANS cette perte du sens de l'Église locale comme communauté eucharistique, **les communautés religieuses** ont joué un rôle de premier plan. Le monachisme à ses débuts, phénomène originellement laïc, n'avait pourtant pas brisé l'unité de la communauté eucharistique épiscopale à laquelle les Pères de l'Église tenaient comme à la prunelle de leurs yeux. Les moines se sont contentés de développer entre eux des assemblées non-eucharistiques, comme celles de l'office divin que connaissaient déjà les églises. Leur vie de prière continue leur apparaissait comme un prolongement permanent de l'action de grâces eucharistique célébrée dans la communauté ecclésiale dont ils étaient membres. Mais leur vie retirée du monde et leur vocation eschatologique faisaient qu'ils n'avaient pas à participer aux assemblées eucharistiques avec la même fréquence que les membres séculiers de la communauté ecclésiale. Ils n'ont pas fait pour autant de leurs oratoires monastiques des lieux d'assemblées eucharistiques restreintes, au moins dans la période des origines. Même en Occident, au début du VI^e siècle la *Règle du Maître* (source de la *Règle* de saint Benoît) prévoit encore qu'à l'oratoire du monastère les moines communieront sans messe en semaine et que le dimanche ils participeront normalement à l'assemblée eucharistique de la communauté ecclésiale (1). Quant aux moines urbains, fort nombreux dans l'Église ancienne, on les voit en Syrie, en Cappadoce, à Rome et en Occident, constituer dans les basiliques, auprès desquelles ils mènent en fraternités la vie ascétique, un groupe consacré à la prière permanente au cœur même de la communauté eucharistique de l'Église (2). Ne reposant qu'exceptionnellement sur la cléricature (autour de certains parmi les moines-évêques comme saint Eusèbe de Verceil ou saint Augustin), à la différence des chanoines réguliers médiévaux, ces « fraternités » monastiques (comme les appelait saint Basile) aident cependant le clergé dans le chant liturgique et dans des services caritatifs ou pastoraux pouvant exiger, dans certains cas, jusqu'au ministère ordonné (3).

Malheureusement, dès le VII^e siècle en Occident, les communautés ecclésiales entrent en décadence. Avec la liquidation de l'héritage institutionnel et juridique de l'Empire romain, les communautés ecclésiales tombent petit à petit entre les mains de « protecteurs » laïcs dénués de scrupules et qui convoitent leurs revenus. Ceux-ci mettent à leur tête des clercs à leur image qui y introduisent l'esprit du monde. Les moines irlandais d'un côté, les bénédictins dès saint Grégoire le Grand de l'autre, déploient un grand élan apostolique durant tout le VII^e siècle pour tenter de réformer les communautés ecclésiales. Malgré de brillantes réussites dans les pays de mission anglo-saxons et germaniques, les

(1) Cf. Jean Gribomont, o.s.b., « Rome et les moines : le principal document sur l'Office divin au VI^e siècle remis en question », dans *La Maison-Dieu*, 114 (1973), p. 139.

(2) Pour la Syrie, cf. A. Viiebus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. I (Louvain, 1958), p. 90-103 et 184-208 et t. II (Louvain, 1960), p. 316-342. Pour Rome, cf. N. M.-D. Boulet, « Titres urbains et communauté dans la Rome chrétienne », dans *La Maison-Dieu*, 36 (1953), p. 31 s. Pour l'Occident, cf. E. Griffe, « Les paroisses rurales de la Gaule », *loc. cit.*, p. 42 note 17, 47, 58, 60.

(3) Pour saint Ephrem ordonné diacre de l'Église d'Edesse, cf. Dom Louis Leloir, o.s.b., « Saint Ephrem, moine et pasteur », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 85-97. Pour saint Basile ordonné prêtre, puis évêque de l'Église de Césarée, cf. « Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme », dans *Studia Patristica II*, Berlin, 1957, p. 400-415. Pour l'ordination de moines au service de l'Église locale en Occident, cf. B. Luykx, « L'influence des moines sur l'office paroissial », dans *La Maison-Dieu*, 51 (1957), p. 55-81 ; P. Hofmeister, « Mtinchtum und Seelsorge bis zum 13. Jahrhundert », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 65/5 (paru en 1955), p. 209-273. L'auteur conclut, p. 271 : « L'incompatibilité entre monachisme et pastorale ne peut se prouver par l'histoire » ; mêmes remarques dans R. Hanson, éd., saint Patrick, *Confession et Lettre d'Coroticus* (Sources Chrétiennes, n°

moines doivent finir par se replier sur eux-mêmes pour se protéger de la sécularisation ambiante qui les menace eux-mêmes. La vie monastique dans la communauté eucharistique de l'Église ne pourra plus être représentée que par des clercs menant entre eux une vie régulière : les chanoines. La réforme bénédictine de saint Benoît d'Aniane aboutit, au concile d'Aix-la-Chapelle (817) à la distinction en deux ordres des moines et des chanoines. Enfin, l'extension de Cluny crée, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, une « congrégation », c'est-à-dire une famille religieuse indépendante par rapport aux communautés ecclésiales et à leurs évêques.

Saint Grégoire le Grand avait accordé le premier à quelques monastères le privilège de célébrer régulièrement l'eucharistie dans leur oratoire privé. La généralisation de cette pratique ira de pair avec une cléricisation progressive du monachisme, d'autant plus aberrante que celui-ci se sépare au même moment de la communauté ecclésiale que le ministère ordonné est censé servir. L'ordination deviendra obligatoire pour tous les moines de cœur à partir du concile de Vienne (1311). Les moines-prêtres sont incardinés à leur monastère, dont l'abbé porte les insignes épiscopaux sans être évêque, et ils célèbrent chaque jour l'eucharistie au nom de l'évêque du lieu qu'ils mentionnent dans le canon de la messe, sans être membres de son presbytérium. La cléricisation contre nature du monachisme prend deux formes symétriques : au sein de la communauté ecclésiale, seuls des prêtres peuvent être moines (les chanoines), en dehors d'elle, dans les monastères, les moines ne peuvent être que prêtres (4).

En fusionnant, ministère ordonné et monachisme vont créer une caste cléricale (clergé séculier et régulier) pour ainsi dire sans référence à la communauté eucharistique de l'Église. Même quand certaines églises des monastères, et surtout celles des ordres religieux apostoliques, accueilleront des foules, leurs assemblées extra-paroissiales ne réuniront pas la communauté eucharistique de l'Église locale. L'eucharistie sera là pour couronner l'indéniable ressourcement spirituel que des laïcs trouvent au contact de ces religieux, mais non pour rassembler l'Église locale, dans sa plénitude sacramentelle et apostolique, autour du ministère et du magistère de l'évêque. Le principe d'assemblées eucharistiques autres que celles de la communauté de l'Église locale a été inconsciemment admis à travers ce qui ne devait être au début qu'un moindre mal dans une situation historique de détresse. Une fois le principe posé, les conséquences se sont lentement mais inexorablement tirées d'elles-mêmes, conduisant actuellement à la privatisation et à la groupuscularisation de la messe, qui vide de sa substance la communauté de l'Église locale que l'eucharistie est censée édifier.

2. A la plénitude catholique de l'enseignement et des sacrements de l'Église

Convoquée au nom de la foi des Apôtres, la communauté eucharistique de l'Église ne peut se rassembler qu'autour du ministère apostolique de l'évêque. La plénitude sacramentelle du ministère de l'évêque exige de celui-ci qu'il soit effectivement celui qui confesse et enseigne, dans l'assemblée de l'Église, la foi des Apôtres dont il est le dépositaire. Pendant toute la période patristique, les évêques ont exercé jalousement cette fonction doctorale dont ils avaient la charge

de manière exclusive. Les prêtres du second rang n'étaient pas ordonnés d'abord pour prêcher, encore moins pour dire des messes, mais pour être, en presbytérium, le conseil permanent de l'évêque et exceptionnellement ses délégués à titre personnel. Quant aux diacres, ils assistaient l'évêque dans toutes les tâches d'organisation administrative et matérielle de l'Église. C'est cette plénitude sacramentelle du ministère ordonné reçu des Apôtres, à savoir l'évêque entouré du presbytérium et assisté des diacres, qui doit présider à la communauté eucharistique de l'Église.

Trop souvent aujourd'hui, des évêques abdiquent la responsabilité de leur magistère apostolique dont ils ne peuvent pas déléguer pourtant le « *charisma certum veritatis* » (saint Irénée de Lyon). Il ne faut pas s'étonner si les fidèles prennent souvent pour la foi de l'Église la dernière lubie d'un prêtre, qui procède elle-même de l'hypothèse hasardeuse du dernier théologien à la mode. Comment en serait-il autrement, puisqu'ils n'ont pour ainsi dire pas la possibilité de suivre le magistère permanent de l'évêque dans la communauté eucharistique et doivent se contenter des extraits et commentaires que leur servent des *mass media* parfois tendancieux et presque toujours incompetents en la matière ? Certains évêques ne célèbrent-ils pas parfois l'eucharistie dominicale, sinon dans leur oratoire privé (cela arrive encore hélas !), du moins dans des messes pour toutes sortes de groupes, au lieu de s'employer à ce qui devrait être leur tâche la plus spécifique : rassembler et présider la communauté eucharistique de l'Église locale dans la plénitude de la foi et des sacrements reçus des Apôtres ?

Tous les autres sacrements découlent de l'eucharistie dans la mesure où ils n'ont d'autre but que de sanctifier les chrétiens en les incorporant au Christ (5). Or c'est l'Église elle-même qui est le sacrement global de cette incorporation eucharistique. C'est donc dans la communauté eucharistique de l'Église que les sacrements peuvent le mieux, chacun selon sa grâce, épouser toutes les étapes et tous les états de la vie chrétienne des membres du corps du Christ. Étant ordonnés à la construction de celle-ci, ils perdent une grande partie de leur signification (et donc de leur efficacité) ecclésiale quand ils sont célébrés en dehors d'elle.

C'est le cas, en premier lieu, des sacrements de l'initiation à la vie ecclésiale, **le baptême** et **la confirmation**, qui sont destinés à faire du croyant un membre pleinement participant de la communauté eucharistique en l'habilitant à recevoir, comme nourriture de sa foi, le Corps et le Sang du Christ. Or le plus souvent, on célèbre les baptêmes d'enfants en dehors de la communauté eucharistique qui est censée les accueillir dans son sein. Ils ont lieu dans une Église déserte où, en l'absence de toute assemblée ecclésiale, un petit groupe de parents et d'amis vient faire baptiser son enfant. Pour les catéchumènes adultes, c'est encore pire. Rares sont ceux qui sont pris en charge par une vraie communauté eucharistique qui les accompagne dans la découverte de la foi et célèbre pour eux les étapes de l'initiation catéchuménale au cours de ses assemblées dominicales de Carême (comme le prévoit encore le missel). Ils sont le plus souvent regroupés entre eux dans un catéchuménat d'adultes centralisé où ils sont censés constituer une « communauté catéchuménale » au sein de laquelle ils sont même parfois baptisés.

(5) Cf. Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, 1956, en particulier le ch. XII, « Initiation au mystère : le Baptême, la Confirmation et la Pénitence dans la messe », et le ch. XIII, « L'expansion du mystère : les bénédictions qui découlent de la messe (Bénédictio nuptiale, Huile des malades, Consécrations) », p. 197-230.

(4) Cf. Louis Bouyer, *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris, 1975, et t Les "religieux" ont-ils encore quelque avenir ? », dans *Commentaire* 5 (printemps 1979), p. 31-37.

A l'opposé de cette privatisation et de cette groupuscularisation, l'initiation chrétienne exige d'être célébrée au cours des assemblées plénières les plus solennelles de la communauté eucharistique : Vigile pascale de préférence, dimanches de Pâques ou de l'Épiphanie, en tout cas en eucharistie dominicale où toute l'Église célèbre le mystère pascal. Rien n'empêcherait, aujourd'hui où l'on attend souvent plusieurs mois pour baptiser un enfant, que les baptêmes soient regroupés, après les célébrations catéchuménales préparatoires, dans des assemblées dominicales majeures et présidées par l'évêque qui achèverait l'initiation chrétienne en donnant dans la foulée la confirmation aux baptisés adultes et aux jeunes chrétiens ayant accédé à une profession de foi adulte. Si, dans l'ancienne liturgie romaine de l'initiation, l'immersion était confiée aux diacres, l'onction du corps aux prêtres et l'imposition des mains avec la chrisimation du front (confirmation) à l'évêque, c'est bien parce que cette initiation était célébrée au sein de la communauté eucharistique (comme le prévoit encore le rituel de la Vigile pascale) dans laquelle le néophyte devenait pleinement participant par la communion. Évidemment, on objectera que ces grandes célébrations seraient longues et solennelles. Mais, pas davantage que pour les ordinations, leur longueur ne découragerait le nombre important des parents et amis. Quant à leur fervente solennité, dont on redoute le « triomphalisme », elle aurait des chances de frapper bien des non-pratiquants qui baillent d'ennui aux baptêmes et aux enterrements mais suivent à la télévision les cérémonies de Jean-Paul II.

C'est aussi dans ces grands rassemblements de la communauté eucharistique de l'Église locale que devraient **communier pour la première fois** les enfants et non pas au cours de « messes de première communion ». Dès qu'il s'agit d'un sacrement, celui-ci exige une célébration ecclésiale dans la communauté eucharistique et non pas une messe plus ou moins privée venant illustrer une fête de famille. En procédant de cette dernière manière, non seulement on a oblitéré le caractère ecclésial de la liturgie sacramentelle, mais on a fait perdre le sens d'une liturgie familiale spécifique, telle qu'on la trouve encore aujourd'hui dans le judaïsme et telle qu'elle existait jusqu'à une époque récente en Occident dans les traditions chrétiennes. Il est normal que le père de famille bénisse Dieu pour la nourriture de chaque jour et pour la naissance de ses enfants qu'à leur tour il bénira en son Nom. Il est normal aussi qu'une famille demande au prêtre de venir bénir sa nouvelle demeure, des fiançailles, une femme enceinte, ou qu'elle implore Dieu avec lui au chevet d'un agonisant. Le rituel romain est plein de ces bénédictions et prières privées propres à la liturgie familiale, et la tradition orale en véhiculait bien d'autres encore. Si aujourd'hui on ne sait même plus quel sens elles pouvaient bien avoir, n'est-ce pas parce que des sacrements privatisés les ont supplantées, alors qu'ils auraient dû les prolonger au sein de la communauté eucharistique de l'Église ?

LE CAS le plus flagrant de privatisation sacramentelle est celui du *mariage*. Avec ou sans messe, il est actuellement célébré en France (à la différence de l'Italie par exemple où l'on marie souvent à la messe dominicale) en dehors de la communauté eucharistique. Dans l'Église d'Orient, où pourtant à l'époque patristique les mariés communiaient à l'eucharistie présanctifiée dans l'assemblée dominicale précédente, la notion même de « messe de mariage » apparaîtrait encore aujourd'hui comme une incongruité. Il en va de même d'ailleurs pour toutes les « messes de quelque chose » : ce sont les autres sacrements qui doivent découler de l'eucharistie, en étant célébrés dans la

communauté ecclésiale, et non celle-ci qui doit les prolonger dans des messes particulières. Dans le cas du mariage, c'est la bénédiction nuptiale qui prolonge l'action de grâce eucharistique, comme on le voit encore dans le rituel romain où elle la développe après le Notre Père qui suit le canon de la messe et précède la communion. La bénédiction nuptiale n'est pas, comme une bénédiction de fiançailles, une liturgie familiale centrée simplement sur un amour humain, mais une très solennelle épiclese ecclésiale, où « le mystère de l'amour du Christ pour l'Église » (*Éphésiens* 5, 32) investit sacramentellement un couple qu'elle consacre comme une nouvelle cellule du peuple de Dieu. C'est l'Église comme telle qui est engagée dans ce sacrement et elle doit donc le célébrer au sein de sa communauté eucharistique.

Il en va de même pour le sacrement de **l'onction des malades**. La maladie n'est pas pour les chrétiens une affaire purement privée que l'on cache à l'extérieur quand on ne la cache pas au malade lui-même. De même que c'est le Christ qui épouse l'Église en chaque couple chrétien, c'est lui aussi qui fait siennes les souffrances des membres de son corps auxquels il communique du même coup quelque chose de la puissance vivifiante de sa Résurrection. La première mention de ce sacrement, dans *l'Épître de saint Jacques*, indique que l'on « appelle les presbytres de l'Église pour qu'ils prient sur le malade après l'avoir oint d'huile au Nom du Seigneur » (5, 14) : Que l'on mentionne collégialement « les presbytres de l'Église » signifie bien qu'une vraie assemblée d'Église entourait le malade. Aujourd'hui où l'on ne réduit plus l'onction des malades à l'extrême onction « *in articulo morsis* », on pourrait dans la plupart des cas amener le malade au sein de l'assemblée eucharistique dominicale pour qu'il reçoive ce sacrement dans la communauté ecclésiale qui intercède pour ses membres souffrants. C'est ainsi que les Orthodoxes proposent l'onction des malades le Mercredi Saint, dans l'assemblée de l'Église, aux fidèles qui en ont besoin. Ce qui est tout le contraire de l'usage qui se répand actuellement chez les catholiques : on rassemble entre elles les personnes âgées dans un « mouvement spécialisé du troisième-âge », et au cours d'une messe de groupe, on leur donne à toutes d'office une fois par an l'onction des malades.

Ce n'est pas pour rien que la consécration des saintes huiles destinées à l'initiation chrétienne (huile des catéchumènes, saint-chrême) et à l'onction des malades, doit être encore, selon le rituel, célébrée par l'évêque entouré du presbytère et assisté des diacres au cours de la messe chismale, et qu'elle est placée, dans le canon romain, à la fin de la prière eucharistique juste avant le « Par Lui, avec Lui et en Lui » qui la conclut. Cette messe chismale, dont l'action de grâces eucharistique s'achève dans des épicleses sur les huiles par lesquelles l'Esprit va raffermir, consacrer et relever les fidèles, est la messe qui bien souvent aujourd'hui rassemble le moins la communauté eucharistique de l'Église. Elle devrait être placée, non pas le Jeudi Saint au matin où elle est éclipsée par la messe de la Cène du Seigneur célébrée en soirée, mais l'un des soirs des premiers jours de la Semaine Sainte. Elle pourrait s'achever par l'onction des malades en qui se prolonge la passion du Christ et constituer ainsi comme un portique d'entrée dans le *Triduum* pascal qui s'achèverait par les baptêmes de la Vigile de la Résurrection.

D'autant plus que cette messe chismale en début de Semaine Sainte pourrait commencer, dans son introduction pénitentielle, par la célébration de la dimension communautaire du sacrement de la **réconciliation**. Il ne s'agit pas ici de remplacer la confession personnelle des péchés par une absolution collective, comme cela se fait de plus en plus, en dehors des cas prévus par les dispositions

romaines. Il s'agirait de donner un achèvement communautaire, dans l'assemblée eucharistique de l'Église, à la pénitence par laquelle le peuple chrétien s'est préparé à Pâques pendant le temps de conversion du Carême. Il serait tout à fait conforme aux exigences du sacrement de réconciliation, qu'ayant confessé leurs péchés à un prêtre et ayant fait pénitence pendant le Carême, les chrétiens reçoivent l'absolution juste avant le *Triduum* pascal, au début de la messe chrismale où seront consacrées les huiles pour ceux que le Christ va sauver du péché par le baptême et pour ceux qu'il associe à travers la souffrance à la rédemption du mal. On pourrait utiliser pour cela le très ancien rite de réconciliation des pénitents publics en donnant à la préface qu'il comporte la valeur d'absolution sacramentelle qu'elle avait dans l'Église ancienne. Par rapport aux absolutions individuelles des autres confessions de l'année, on valoriserait ainsi le caractère communautaire de la réconciliation pascalle qui les récapitulerait toutes.

La Semaine Sainte, où est célébré le Mystère pascal, serait de la sorte encadrée par deux grandes assemblées sacramentelles de la communauté ecclésiale : la messe chrismale et la Vigile pascalle. Pour les chrétiens qui ne pratiquent pas chaque dimanche, la participation, à l'occasion d'un baptême, d'une première communion, d'une confirmation ou d'une onction de malade, à ces assemblées majeures de la communauté eucharistique constituerait le meilleur rattachement possible à la vie de l'Église par le biais même de leurs liens de famille et d'amitié.

IL reste deux prières liturgiques qui exigent d'être célébrées dans la communauté eucharistique de l'Église. Il s'agit de **l'intercession pour les morts** et de **la profession monastique**. Si, après de légitimes hésitations, surtout en Orient, elles n'ont finalement pas été comptées avec les sept sacrements de l'Église, elles ne sont pas pour autant de simples « sacramentaux » parmi d'autres. Au contraire, si elles n'appartiennent plus à la médiation sacramentelle, c'est parce qu'elles l'accomplissent dans la dimension la plus eschatologique de la vie humaine : la mort et l'anticipation du monde à venir dans la consécration virginale.

L'absoute, liturgie familiale autour du corps du défunt avant sa mise en terre, ne demande pas d'être précédée d'une « messe de funérailles » hors de la communauté eucharistique de l'Église et souvent même en l'absence de toute communion de la part des assistants. L'Église d'Orient ignore complètement une liturgie eucharistique célébrée autour d'un mort. Par contre, dans son assemblée dominicale, la communauté eucharistique doit prier solennellement, comme le prévoient nos canons de la messe, pour ses membres qui se sont endormis dans le Seigneur. Après l'avoir fait familialement lors de l'absoute, c'est comme membres de la communauté eucharistique qui célèbre la Résurrection du Seigneur, que les parents et amis du défunt doivent le confier à la miséricorde du Seigneur dans la communion de l'Église de la terre et du ciel.

L'engagement dans la vie consacrée donne lieu aujourd'hui à une « messe de profession » dans une assemblée qui n'est pas celle de la communauté eucharistique de l'Église, puisqu'elle ne regroupe en général que les membres de la communauté religieuse d'une part, les parents et les amis du profès d'autre part. Elle ne semble pas concerner l'Église comme telle mais deux de ses familles : la famille naturelle et la famille spirituelle du profès. Or, comme en témoigne le très ancien rituel de la consécration des vierges qui est la source de la vie consacrée, la profession publique des conseils évangéliques est une dimension

eschatologique de l'Église elle-même. C'est donc l'évêque qui, au sein de la communauté eucharistique de l'Église et souvent au cours de la Vigile pascalle, consacrait solennellement cette profession qui anticipe l'accomplissement du baptême dans une vie pour Dieu seul. Avec la marginalisation de la vie monastique par rapport à la communauté eucharistique dont il a été question plus haut, la profession est devenue de plus en plus en Occident le contrat par lequel on se lie à sa famille religieuse, justement en tant qu'elle constitue une société distincte de l'Église locale où vivent les autres baptisés. Le projet de code de droit canonique, de manière très significative, ne mentionne la profession que sous le terme de « cooptation » au sein d'un institut de vie consacrée.

Il n'est pas étonnant que les catholiques, à la différence des chrétiens d'Orient qui prient pour les moines de l'Église dans toutes leurs assemblées, ne se sentent pas vraiment concernés par la profession de ceux qui ne s'engagent pas dans les conseils évangéliques comme des membres de la communauté eucharistique appelés à radicaliser la conversion propre à tout baptisé. On peut par contre imaginer l'impact que peuvent avoir sur ces baptisés la consécration virginale et la profession monastique dans l'assemblée eucharistique de ceux qui, comme membres de la communauté ecclésiale, vont mener par elle et pour elle une vie consacrée à Dieu seul à la suite du Christ. En effet, même l'ermite qui ne se retrouve dans la communauté eucharistique qu'à Pâques, signifie, par sa communion pascalle dans l'assemblée ecclésiale, qu'il est, porté sacramentellement par elle, tout en la portant à son tour par son intercession dans la communion des saints.

La plénitude sacramentelle qu'implique la communauté eucharistique de l'Église locale exige que tous les sacrements y soient célébrés, non pas en leur accolant à chacun une messe privatisée, mais en les déployant le plus possible, à partir de l'eucharistie, dans le rassemblement dominical où tout le peuple de Dieu est convoqué localement. Cette perspective sera taxée par certains d'utopie archéologique. Elle ne l'est pas. Elle exige, certes, un profond redressement de la visée pastorale et une réalisation progressive tempérée de pragmatisme, mais elle indique la seule orientation qui peut permettre de reconstruire la communauté eucharistique, source de la fécondité de la communauté ecclésiale. Par expérience personnelle, nous avons pu constater que, dans les quelques lieux où le clergé a bien voulu mettre en pratique ces principes d'ecclésiologie traditionnelle, les laïcs en ont vite compris l'enjeu et on a vu très vite reflourir la vie de la communauté chrétienne.

3. En un réel rassemblement du peuple chrétien dans sa diversité

Il ne suffit pas de proposer au peuple chrétien l'enseignement de l'Église et sa plénitude sacramentelle dans un lieu de culte pour que se trouve rassemblée la communauté eucharistique de l'Église locale. En effet, une vraie communauté eucharistique requiert non seulement la plénitude apostolique et sacramentelle dont il a été question, mais aussi les conditions de taille et de composition interne pour qu'elle puisse constituer réellement une assemblée. Les foules anonymes (foules par leur inorganicité, non par leur nombre, hélas !) qui défilent dans la plupart paroisses urbaines où les messes, les baptêmes, les mariages et les enterrements se succèdent comme dans un spectacle permanent, ne rassemblent pas comme telle la communauté eucharistique de l'Église. On y vient chercher individuellement ou par groupe le sacrement ou la catéchèse dont on a besoin, au jour et à l'heure désirés, comme si l'on s'adressait à un *self-service* culturel. Il n'y

a rien d'étonnant que les ministres d'un tel culte connaissent aujourd'hui un épuisement de leurs forces, une crise d'identité et un tarissement des vocations. Ce n'est pas par hasard que les jeunes prêtres fuient la charge de vicaire et se replient sur les aumôneries de jeunes qu'ils s'empresment de constituer en entités autonomes extraparoissiales sur le modèle des mouvements. Les fidèles se retrouvent sectorisés en toutes sortes de groupes qui compensent la minceur de leurs effectifs par une multiplication des réunions, et qui dévorent l'emploi du temps des prêtres.

Les assemblées paroissiales, vidées de leurs forces vives qui se ressource dans des week-ends organisés par les groupes, les mouvements ou les communautés religieuses, ne rassemblent plus un peuple chrétien complet, mais une assistance souvent clairsemée et morose. Malheureusement, dans leur désarroi devant cette désarticulation de la communauté eucharistique et devant la chute impressionnante de la pratique religieuse qui en a résulté, les prêtres réagissent souvent en creusant encore plus l'ornière où ils s'enfoncent. Après la généralisation des messes anticipées du samedi soir, si commodes pour désencombrer le dimanche de l'obligation dominicale, certaines paroisses, cédant à l'allongement des week-ends, en sont à lancer des messes « dominicales » du lundi matin, en attendant de le faire le vendredi soir ou, comme certains le suggèrent déjà, n'importe quel jour de la semaine selon la convenance de chacun.

Pour résoudre à sa racine la crise actuelle des assemblées paroissiales, il faut repartir du principe ecclésiologique rappelé plus haut, selon lequel la communauté eucharistique de l'Église est celle qui se rassemble en un lieu autour de l'évêque. Il n'y a de communauté eucharistique proprement ecclésiale que celle convoquée et présidée par la plénitude sacramentelle du ministère apostolique exercé par l'évêque. L'eucharistie que célèbre le pape est celle de l'évêque de Rome : Jean-Paul II l'a mis en relief en assistant à la messe célébrée par l'évêque du lieu, lors de certaines de ses visites dans des diocèses italiens. L'eucharistie que célèbre le prêtre est celle de l'évêque du lieu dont il mentionne le nom dans le canon de la messe et qui l'a délégué pour cela. La fonction propre du ministère épiscopal est de convoquer dans la foi apostolique la communauté eucharistique de l'Église pour l'édifier dans la plénitude sacramentelle, l'unifier dans la charité fraternelle et l'envoyer en mission dans le monde. Là où cette fonction liturgique (au sens plénier de ce mot, qui signifie service sacré) n'est pas perçue, il n'est pas étonnant de voir le ministère épiscopal s'enfermer dans des tâches administratives et stériliser sa fécondité dans d'innombrables réunions. L'évêque est avant tout le rassembleur de l'Église dans le lieu où se retrouve sa communauté eucharistique. En effet l'Église locale, dont l'évêque est le pasteur, n'est pas d'abord « locale » parce qu'elle a un territoire diocésain délimité administrativement comme un département, mais parce qu'elle se rassemble en communauté eucharistique là où l'évêque la convoque.

Il serait évidemment hautement souhaitable que l'évêque puisse réunir la communauté eucharistique de l'Église en une assemblée à taille humaine. C'était le cas dans l'Église ancienne où tout gros bourg avait un évêque, et ce l'est encore aujourd'hui dans l'Église d'Orient. En France, le principe d'un évêque ordinaire par département, hérité du concordat napoléonien, est encore la règle quasi absolue. Le Concile Vatican II, en réagissant contre le juridisme, a pourtant recentré l'ecclésiologie autour de la plénitude sacramentelle et pastorale de l'épiscopat. Mais il est curieux de constater que, dans son application en

France, on s'est empressé de mettre en place de nouvelles structures administratives (conférences épiscopales, conseil permanent, commissions pour les divers « mondes », conseils épiscopaux, presbytéraux, pastoraux, etc.), plutôt que de rendre possible la communauté eucharistique de l'Église locale dont l'évêque est le pasteur. Il n'est pas étonnant que ce nouvel échafaudage institutionnel, qui multiplie encore les réunions d'appareil, donne souvent l'impression de manquer de « *fundamentum in re* » (6).

En fait, le ministère épiscopal n'aurait rien à craindre d'une multiplication du nombre des évêques. Celle-ci dégonflerait l'inflation administrative de la charge et son caractère préfectoral, tout en mettant en valeur le fait que l'évêque n'existe que comme président de la communauté eucharistique de l'Église qu'il peut rassembler en un lieu. Dans un même département, plusieurs Églises locales pourraient se constituer en communautés eucharistiques autour des principales agglomérations. Cela permettrait de distinguer entre la fonction sacramentelle et doctorale qui est essentielle au ministère pastoral de tout évêque, et les charges administratives qui traditionnellement reposaient davantage sur des institutions de droit ecclésiastique à juridiction supérieure : métropolitains, archevêques, primats, patriarches. Dans les grandes villes, l'archevêque rassemblerait la communauté ecclésiale du centre traditionnel de la ville, tandis qu'un certain nombre d'évêques le feraient pour celles des grands secteurs de la périphérie. À la différence des évêques auxiliaires actuels, ils seraient de vrais évêques « ordinaires », mais rattachés plus intimement à l'archevêque titulaire du siège métropolitain, comme les évêques « suburbicaires » des environs de Rome le sont par rapport au pape dont ils sont tous les cardinaux-évêques.

L'évêque doit pouvoir convoquer, chaque dimanche et à chaque solennité, la communauté eucharistique de l'Église soit dans sa cathédrale, dont il devrait être en quelque sorte le curé, soit dans une église paroissiale. D'après son étymologie grecque et son usage chez les Pères apostoliques, la paroisse, est le lieu où la communauté ecclésiale fait halte temporairement. Une paroisse est donc tout d'abord un lieu où, à certains moments, l'évêque convoque effectivement la communauté ecclésiale de l'Église. Parce que l'Église locale s'y rassemble régulièrement autour de l'évêque, celui-ci peut y laisser une assemblée qui prolonge en son absence la communauté eucharistique sous la présidence d'un prêtre délégué de manière ordinaire pour cela. Mais cette délégation ne sera féconde que si les fidèles participent effectivement avec une certaine régularité à la communauté eucharistique présidée par l'évêque auprès duquel ils voient concélébrer le curé qu'il leur a donné. Ce genre de convocations ecclésiales en paroisse, qui sont bien plus qu'une simple visite pastorale à caractère surtout administratif depuis que même la confirmation est très souvent déléguée, sont devenues courantes dans le diocèse de Rome depuis que Paul VI et Jean-Paul II ont ressuscité, en l'adaptant, la vieille coutume romaine des « stations » de la communauté ecclésiale dans les basiliques.

DANS une ville comme Rome au temps de l'Église des Pères, les assemblées présidées par des prêtres dans les églises où la communauté eucharistique n'était pas rassemblée ce jour-là, ne célébraient pas l'eucharistie. On y communiait à l'eucharistie apportée par le prêtre qui l'avait prélevée dans celle de la communauté eucharistique où il avait lui-même concélébré

(6) Cf. Louis Bouyer, « L'évêque dans l'Église », dans *Commentaire*, 9 (printemps 1980), p. 14-20.

autour de l'évêque avec le presbytérium et les diacres. Par la suite, les prêtres romains furent délégués non seulement à distribuer l'eucharistie de l'évêque, mais à en présider la célébration de manière ordinaire en son nom. Mais pour indiquer que l'assemblée présidée par le prêtre n'était que le prolongement de la communauté eucharistique de l'Église, on introduisit le rite du « fermentum » : le prêtre devait mélanger à l'eucharistie qu'il venait de consacrer une parcelle de celle venant de la célébration présidée par l'évêque (7). Le mélange par le prêtre d'une parcelle d'hostie dans le calice juste avant la communion en est encore, dans l'actuel rituel de la messe, l'organe témoin.

La coutume très ancienne de la communion à distance a ceci de très instructif : plutôt que de multiplier les messes sans véritable assemblée ecclésiale, il vaut mieux que les fidèles participent assez régulièrement à la communauté eucharistique présidée par l'évêque et que le reste du temps, lorsqu'ils ne constituent pas une assemblée avec un prêtre délégué en permanence, ils participent à celle-là d'une autre manière : en communiant aux dons présanctifiés dans sa célébration. Il ne s'agit pas, comme on le prône aujourd'hui pour les e assemblées dominicales sans prêtre » en vogue chez les futurologues de la pastorale, de communier à la sainte réserve (gardée pour les malades ou pour une communion en semaine), mais de communier à l'eucharistie de l'évêque, reçue de lui et apportée par un diacre ou un ministre inférieur (institué ou délégué) qui aura participé à la communauté eucharistique de l'Église locale où elle aura été consacrée.

Comme c'était le cas dans l'Église ancienne, la communion aux t présanctifiés » provenant de la communauté eucharistique pourrait avoir lieu parfois non seulement dans des assemblées paroissiales dépourvues de prêtre, mais aussi dans des cellules de vie familiale ou monastique. En effet, moins encore que les assemblées paroissiales, ni les familles humaines ni les familles religieuses n'auraient pu prétendre, à l'époque des Pères, constituer par elles-mêmes une communauté eucharistique ecclésiale. Elles étaient, certes, considérées comme des *ecclesiolae*, mais seulement en tant que cellules de la communauté eucharistique épiscopale dont elles étaient des membres effectifs (8). N'ayant pas par elles-mêmes de plénitude ecclésiale, puisqu'elles ne réunissent pas le peuple de Dieu dans sa diversité, elles ne pouvaient pas avoir d'autonomie sacramentelle et devaient participer à la liturgie dominicale (ou au moins pascale) de la communauté eucharistique et communier le reste du temps aux t présanctifiés » de celle-ci. Des familles isolées ou empêchées pour des raisons valables

(7) Cf. N. M.-D. Boulet, *op.cit.* (note 2), p. 14 s.

(8) On peut mesurer le degré qu'a atteint la marginalisation en Occident de la vie consacrée par rapport à la communauté ecclésiale, en lisant la nouvelle stupéfiante parue dans le journal *La Croix* du 17 novembre 1979. On y apprend que la société qui fut le premier institut séculier de vie consacrée à être reconnu par l'Église s'est adressée à la Congrégation romaine pour les évêques (et non plus à celle pour les Religieux) pour demander d'être constituée en « prélatrice personnelle avec un peuple propre », c'est-à-dire en diocèse non territorial autonome ayant pour fidèles les seuls membres de la société (72.375 personnes). Dans son rapport, celle-ci n'hésite pas dire que, ne se reconnaissant plus ni comme congrégation religieuse, ni comme institut séculier, elle ne peut se comparer qu'à la première communauté chrétienne. Il est bien redoutable, pour une simple cellule ecclésiale, de s'attribuer cet archétype qui n'appartient qu'à la communauté de l'Église comme telle. Celle-ci rassemble autour de l'eucharistie les enfants de Dieu *en tant que baptisés* et non pas en tant que membres ou sympathisants d'une société particulière, quand bien même cette dernière prétendrait se vouer à l'*opus Dei* dans la vie contemplative ou séculière. — D'après une déclaration de l'archevêque de Madrid rapportée par *La Croix* du 13 mars 1980, la Congrégation romaine pour les évêques aurait donné une réponse négative à cette surprenante demande. La Congrégation pour les religieux y serait également opposée, mais la décision finale appartient au Pape.

pouvaient recevoir à distance, par l'un de ses membres qui l'apportait, la communion provenant de la communauté eucharistique dont ils étaient à certains grands moments des membres visibles.

Dans l'Église ancienne, on préférait une communion moins fréquente ou par mode de t présanctifiés », sous-tendue par une participation régulière à une vraie communauté eucharistique d'Église, à l'accomplissement hebdomadaire du précepte dominical dans des messes d'assemblée anonyme ou de groupe restreint. Les Orthodoxes suivent toujours cette pratique et la vitalité de leurs communautés eucharistiques fait envie aux catholiques. Ceux-ci sont aujourd'hui avides de leurs chants et de leurs icônes, mais ils n'arrivent à faire qu'une caricature piétiste et folklorique, car ils ignorent le principe même de la communauté eucharistique qui sous-tend la vie ecclésiale orthodoxe.

Il ne s'agit pas de proscrire, de manière purement archéologique, toute messe extraparoissiale : domestique, conventuelle ou même de groupe. En semaine, sauf lors des grandes solennités, la communauté de l'Église n'est pas convoquée comme telle à l'eucharistie. Dans l'Église ancienne, c'étaient des jours sans liturgie eucharistique : on priait dans les familles et on célébrait l'office dans les basiliques et les monastères. Plus tard, l'Église a laissé se développer en Occident la messe quotidienne. Nous avons montré plus haut comment ces célébrations eucharistiques restreintes (parfois aujourd'hui au seul prêtre depuis que la présence symbolique du servent de messe est tombée en désuétude) ont entraîné une perte du sens de la communauté eucharistique de l'Église. En retrouvant celui-ci, on n'est pas cependant obligé de renier ces célébrations, si ce type d'eucharistie dans des cellules d'Église (familles, couvents, groupes particularisés) est strictement limité à des messes de semaine et compris comme le prolongement de la liturgie dominicale d'une communauté eucharistique dont ces cellules sont des membres effectifs (9). L'évêque pourrait fixer avec certaines de ces cellules, en tenant compte de l'état de vie et de la vocation spécifique de chacune dans le corps ecclésial, le rythme de sa participation effective à la communauté eucharistique : le minimum étant, dans les cas de vie érémitique ou cénobitique en désert, la communion à la Vigile pascale dans l'assemblée de l'Église locale.

Il est en effet vital que la communauté eucharistique de l'Église rassemble, au moins aux plus grands moments de l'année liturgique, le peuple chrétien dans toute la richesse diversifiée des vocations et des états de vie de ses membres. Il est essentiel en particulier que se retrouvent, dans l'eucharistie unique du peuple de Dieu rassemblé, les deux grands types de cellules ecclésiales fondées sur les deux charismes complémentaires du mariage et du célibat consacré : les cellules de vie familiale qui accomplissent la parenté humaine dans l'âge présent, et les cellules de vie monastique qui anticipent la fraternité spirituelle de l'âge à venir. Elles manifestent ensemble la double dimension, temporelle et eschatologique, de la plénitude eucharistique de l'Église. Célébrée en dehors de la communauté ecclésiale qui rassemble le peuple chrétien dans la variété de ses membres, l'eucharistie n'en reste certes pas moins t valide » objectivement. Mais ne voir que cet aspect des choses, c'est ignorer la dimension épicletique de l'eucharistie.

(4) Il est bon de rappeler la prescription canonique qui ne considère le précepte dominical accompli que si l'on a participé à la messe dans une église publique et non pas dans une chapelle ou oratoire privés.

L'Esprit Saint que l'on invoque dans la prière eucharistique diffuse d'autant mieux la grâce sacramentelle d'incorporation au Christ qu'il rassemble ses membres dans une communauté comportant toute la richesse et la variété charismatique de l'Église sacrement du salut pour le monde. Ce sont les membres d'une Église rassemblée en communauté eucharistique qui peuvent être envoyés en mission dans le monde selon l'infinie diversité des dons de l'Esprit. En dispersant la communauté eucharistique, on paralyse au contraire l'oeuvre de l'Esprit qui ne peut plus diversifier le corps désagrégé de l'Église.

A UJOURD'HUI, le renouveau charismatique fait redécouvrir aux chrétiens que, dès qu'ils prient à deux ou à trois, n'importe où et n'importe quand, le Christ est au milieu d'eux avec la puissance de son Esprit. Parallèlement, le renouveau monastique dans l'Église locale leur fait redécouvrir, au coeur de leur vie citadine, la prière continue et contemplative dans le secret du Père. Mais ces charismes indéniables ne seront féconds à long terme dans l'Église que s'ils ne prétendent pas regrouper, autour de leur particularité, des assemblées eucharistiques et charismatiques » ou t monastiques ». C'est au contraire en se décentrant de leur spécificité qu'ils la redécouvriront comme un authentique don gratuit de l'Esprit au sein de la communauté eucharistique de l'Église locale. En convergeant en elle autour du ministère de l'évêque qu'ils doivent revivifier, ces deux grands courants de l'Esprit pourront ressourcer l'infinie richesse des charismes et des ministères dont l'Église a besoin pour être, quand elle fait halte en un lieu au cours de son pèlerinage terrestre, le sacrement du salut pour le monde.

Juan-Miguel GARRIGUES

Juan-Miguel Garrigues, né en 1944 à Istanbul. Religieux depuis 1963, prêtre en 1969. Docteur en théologie en 1972 (Paris). Enseigne la christologie des Pères de l'Église à l'Institut Catholique de Toulouse. Depuis 1977 a participé à la fondation de fraternités monastiques dans des communautés paroissiales (Aix-en-Provence, Avignon). Publication : *Saint Maxime le Confesseur (La charité, avenir divin de l'homme)*, Beauchesne, Paris, 1974.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Jan H. WALGRAVE

Obéissance et liberté dans l'Église-société

Converti au catholicisme, théologien et cardinal, Newman a élaboré une conception réaliste du fonctionnement complexe de l'autorité dans l'Église-société : le devoir d'obéissance ne supprime pas la liberté des laïcs et des théologiens, et les inévitables tensions avec le magistère reflètent la diversité des fonctions au sein du corps ecclésial.

DANS sa fameuse *Préface* à la *Via Media* (1877), la dernière oeuvre de sa maturité, Newman (1) condense le fruit de ses réflexions sur sa propre expérience au sein de la communion anglicane puis de l'Église romaine, alors dominée par un courant ultramontain. Avec son réalisme habituel, il analyse les offices (ou structures de base) qui régissent la vie de l'Église. Celle-ci est le corps du Christ, où il continue d'exercer sa souveraineté par l'intermédiaire d'instruments purement humains : il a confié son pouvoir royal à un gouvernement hiérarchique. Sa fonction prophétique se prolonge particulièrement dans le travail toujours à reprendre des docteurs de l'Église et des théologiens. Son action sacerdotale est assumée par les ministres du culte. Ces trois offices (royal, prophétique et sacerdotal) n'ont pas seulement été institués par le Christ. En eux-mêmes, dans leur exercice ordinaire, ils n'ont rien de surnaturel. Le Christ a confirmé par son autorité des structures de base qui découlent aussi bien de la nature des choses. Le corps du Christ ne peut en effet exister et se répandre qu'en s'incarnant dans une société visible. Cette société ne couvre pas d'une manière adéquate la réalité invisible du règne de la grâce, mais elle en est l'expression nécessaire dans les conditions actuelles de la vie ici-bas. Pas d'âme sans un corps qu'elle ani-

(1) Sur Newman (1801-18W), théologien anglican d'Oxford, converti au catholicisme en 1845 et prêtre de l'Oratoire, cardinal en 1879, voir Louis Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Cerf, Paris, 1952 ; Louis Cognet, *Newman ou la recherche de la vérité*, Desclée, Paris, 1967 ; Jean Honoré, *John Henry Newman*, Fleurus, Paris, 1967. Le P. J.-H. Walgrave a consacré à la pensée de Newman un ouvrage important : *Newman, le développement du dogme*, Casterman, Paris-Tournai, 1957.

me : c'est la loi de la vie terrestre et humaine. L'illusion spiritualiste est le plus grand danger qui menace l'Église dans le monde tel que, de fait, il se présente à un entendement sain et réfléchi.

Le problème se situe pour Newman au plan de l'Église-société (c'est-à-dire organisation sociale et politique, à ne pas confondre avec l'Église-communion et l'Église-sacrement). Certains phénomènes dans le fonctionnement de l'Église-société doivent d'abord être expliqués. Il faut ensuite rechercher les règles à suivre pour améliorer ce fonctionnement. Il y a donc une question de sociologie, et une question de morale. L'une et l'autre se rejoignent d'ailleurs, car pour déterminer les principes du devoir, il faut comprendre la situation dans laquelle on se trouve.

1. Sociologie des offices dans l'Église-société

L'intention de Newman n'était pas d'élaborer une sociologie complète de l'Église, mais d'esquisser les grandes lignes d'un chapitre essentiel d'une telle sociologie, traitant des relations fonctionnelles entre les trois offices de l'Église-société : prophétique (doctrinal), gouvernemental (politique) et sacerdotal.

a. Les phénomènes à expliquer

Il faut d'abord affronter la divergence apparente (et parfois réelle) de ces trois offices dans l'exercice concret de leurs fonctions. Il y aurait en fait trois relations à étudier : du prophétique au politique, du prophétique au sacerdotal et du sacerdotal au gouvernemental. Mais Newman ne considère que les deux premières. Dans ses écrits polémiques anglicans, réunis et réédités sous le titre de *Via Media*, il s'en était surtout pris aux inconséquences dans les relations entre l'office prophétique d'une part et les offices gouvernemental et sacerdotal de l'autre. Or c'est l'intelligence qui doit régler la conduite. Dans le corps social de l'Église, c'est donc la fonction prophétique (doctrinale et théologique) qui doit régler les deux autres. Il semble à Newman que l'Église romaine admet ou tolère des dévotions qui contredisent parfois dans la pratique les principes qui découlent de sa théologie, et que les décisions du gouvernement ecclésiastique s'opposent quelquefois aux positions doctrinales. Et Newman donne des exemples pris dans l'histoire de l'Église.

b. L'hypothèse

L'hypothèse complexe à partir de laquelle Newman essaye de comprendre et d'expliquer les faits repose sur trois suppositions :

- **théologique** : le Christ est prophète, roi et prêtre. Il a confié à l'Église trois offices correspondants. L'exercice en a été légué particulièrement à une hiérarchie : le pape et les évêques ;
- **sociologique** : dans une organisation mondiale, l'exercice de ces offices crée nécessairement une organisation complexe, avec des corps

spécialisés les écoles théologiques au service de la fonction prophétique ; les pasteurs au service de la fonction sacerdotale ; l'administration (par exemple la curie romaine) au service de la fonction gouvernementale ;

- **anthropologique** : tel que nous pouvons le connaître par l'histoire et l'expérience, l'homme manifeste une tendance à la division et à la dispersion. Pour l'anthropologie chrétienne, la nature humaine est en effet pervertie depuis la chute originelle, et, malgré la grâce, les chrétiens ne cessent pas d'y participer. Dans l'exercice des trois offices de l'Église-société, cette tendance conduit à tout apprécier en fonction du seul office dont on est responsable. Newman décrit lui-même ces divergences : *« La vérité est le principe directeur de la théologie et des recherches théologiques ; la dévotion et l'édification constituent le principe directeur du culte, et l'efficacité (expédience) celui du gouvernement. L'instrument de la théologie est le raisonnement ; celui du culte notre nature émotionnelle ; celui du gouvernement le commandement et la coercition. En outre, dans l'homme tel qu'il est, le raisonnement est enclin au rationalisme, la dévotion à la superstition et le pouvoir à l'ambition et à la tyrannie »* (p. XLI).

c. Le principe

C'est le réalisme qui reste le principe fondamental de toute la pensée de Newman. Formulation philosophique : *« Il faut essayer d'expliquer les phénomènes ou les faits à partir de la nature des choses »*. Formulation théologique : *« La sagesse divine gouverne les choses par l'activité naturelle des causes secondes »*. Ce principe implique une double attitude philosophique : d'une part il faut se soumettre à ce qui découle inévitablement de la nature des choses ; et d'autre part, au plan de l'action, il faut utiliser les possibilités offertes par la nature des choses. C'est là aussi l'idée directrice de la théorie newmanienne du développement du dogme et de l'épistémologie qu'il élabore dans la *Grammaire de l'assentiment*.

d. Les conclusions

1. Les conflits entre les offices sacerdotal et gouvernemental d'une part et l'office prophétique d'autre part apparaissent inévitables, en raison des trois suppositions ci-dessus.
2. Étant donnée la nature des choses, les tensions entre les trois offices sont même nécessaires à un fonctionnement équilibré de l'Église-société. Ceux qui ont la charge de chacun de ces trois offices doivent donc tenir compte des intérêts qu'ont à défendre ceux qui ont la responsabilité des deux autres. En vue du bien commun de l'Église, chaque fonction doit respecter l'autonomie relative des deux autres. On touche déjà ici à la morale de l'exercice du pouvoir hiérarchique et de l'obéissance que tous les croyants lui doivent.

2. Vers une morale de l'autorité et de l'obéissance

Une des notions sur lesquelles se fonde la pensée de Newman est la double appartenance des chrétiens. L'Église est la société de ceux qui entendent suivre la loi de l'Évangile ; mais elle est insérée dans le monde, dans la société humaine, elle-même gouvernée par une moralité qui contredit cette loi évangélique. Qu'ils le veuillent ou non, les croyants sont engagés dans deux mondes : dans celui de la grâce par le baptême et la foi, et dans celui de l'humanité historique. Leur cœur est partagé entre l'appel de l'Évangile et la séduction du monde. L'Église est au service du monde qu'elle voudrait réformer selon les exigences de la loi du Christ ; et en même temps elle s'oppose au monde dont elle ne peut que condamner et combattre les structures qui portent l'empreinte indélébile du péché. Elle est donc l'antagoniste amical du monde.

Une conséquence en est que l'exercice de l'autorité dans l'Église ne saurait se limiter aux seules affaires intérieures de la religion, mais doit s'étendre aux relations entre les chrétiens et le monde. Puisque l'« autorité » et l'« obéissance » sont des valeurs morales corrélatives et inséparables, le droit d'intervenir de la part de l'Église-société et le devoir d'obéir de la part de ses membres se rapportent aux deux dimensions de l'existence chrétienne : dans l'Église et dans le monde.

a. L'exercice de l'autorité

L'autorité ecclésiastique a le droit et le devoir d'intervenir dans tous les domaines qui relèvent tant des relations extérieures entre l'Église et le monde que des relations intérieures qui articulent la structure de l'Église elle-même. C'est là pour Newman un principe général et absolu. Il n'entend diminuer en rien les prérogatives de l'autorité hiérarchique. Mais l'exercice de l'autorité, comme tout acte humain, reste soumis à certaines règles morales. Or la première de ces règles est le devoir de respecter autant que possible la liberté des membres et l'autonomie relative des corps spécialisés qui lui sont soumis. Cette règle de conduite s'impose en vue du bien commun de la société et d'un fonctionnement équilibré de ses divers organes.

Ayant combattu dans l'Église anglicane le libéralisme religieux et théologique, Newman s'est vu obligé dans l'Église catholique de défendre la liberté de la théologie et de la vie chrétiennes. Guidé par son principe du réalisme, il s'est opposé à un certain dirigisme clérical qui lui semblait paralyser la vie de l'Église et empêcher *l'aggiornamento* nécessaire au maintien de la foi et de sa vitalité dans un monde toujours en devenir sous la pression des forces immanentes à l'histoire.

• La liberté du peuple chrétien

Une distinction doit être maintenue entre l'autorité officielle et l'autorité d'excellence, bien que les deux puissent se trouver unies chez une seule personne. L'autorité d'excellence ne s'acquiert que très lentement, par une expérience réfléchie, chez ceux qui se trouvent

engagés dans un domaine particulier. Dans la *Grammaire de l'assentiment*, Newman essaye de montrer que cette *phronèsis* dont parle Aristote, cette sagesse pratique ou excellence du jugement concret, n'est pas simplement un don inné ou la caractéristique d'une intelligence supérieure, mais surtout une capacité acquise et limitée à un domaine bien défini en vertu d'une expérience prolongée. Une autorité « centrale » ne peut jouir toujours et dans tous les domaines de cette excellence de jugement propre aux experts. C'est pourquoi l'autorité officielle doit normalement consulter les *virī prudentes*, les hommes sages et compétents, dans les domaines particuliers où elle est amenée à intervenir. Rome ne peut pas toujours bien saisir les problèmes tels qu'ils se posent dans la situation anglaise, par exemple.

C'est pourquoi également le gouvernement central de l'Église n'a pas intérêt à intervenir dans une affaire locale tant que cette intervention ne s'avère pas indispensable. Il faut d'abord permettre à ceux qui sont sur place de tout faire pour régler leurs problèmes. C'était la règle dans l'Église ancienne et médiévale, souligne Newman.

Mais on comprend du coup qu'il se soit donné tant de peine pour assurer aux laïcs leur participation active à la vie de l'Église. Dans bien des cas en effet, les questions concernant les relations entre l'Église et le monde sont du domaine propre des laïcs. La création et l'adaptation des structures par lesquelles l'Église s'incarne dans la société civile et politique requièrent la collaboration de laïcs que qualifie leur compétence basée sur l'expérience. Cela vaut spécialement pour l'éducation, l'action sociale, la politique, où l'Église hiérarchique doit reconnaître aux laïcs une certaine liberté d'initiative.

• La liberté de la théologie

En matière de doctrine, l'autorité officielle appartient au magistère, et l'autorité d'excellence revient aux théologiens. Sans doute un évêque peut-il être un aussi bon théologien qu'un professeur de théologie. En général cependant, l'évêque n'aura guère le loisir de participer aux recherches théologiques.

La théologie joue dans l'Église un rôle analogue à celui de la pensée dans toute société humaine. S'il est vrai que tous les baptisés doivent participer à l'activité intellectuelle de l'Église, celle-ci a néanmoins besoin de spécialistes qui se consacrent entièrement à l'articulation de la vérité révélée. En matière doctrinale, les théologiens exercent donc une certaine autorité d'excellence. Dans l'esprit de Newman, cette autorité ne saurait être le privilège d'individus isolés (bien que souvent certains s'imposent en raison de leur valeur exceptionnelle). Mais Newman songe plutôt aux « écoles » théologiques qui, en se critiquant les unes les autres, contrebalancent les partialités propres à chacune. On rencontre partout chez Newman l'idée d'une unité antécédente et sous-jacente se manifestant dans une pluralité de tendances qui, à travers leurs tensions et leurs conflits, contribuent à entretenir l'équilibre de la vie et du développement tant au niveau de la pensée qu'à celui de l'action.

Dans une religion révélée, la pensée théologique a une double fonction : d'une part préserver et défendre le dépôt de la foi contre les déformations qu'entraîne presque toujours une pensée savante qui verse souvent dans le rationalisme ; et d'autre part éclaircir, interpréter et développer la signification de ce dépôt de la foi dans une synthèse qui vise à l'universalité et à la cohérence interne. Dans ce contexte, « universalité » veut dire que la vérité révélée doit être intégrée à la totalité du savoir, de manière à illuminer l'expérience humaine dans son intégralité.

Entre ces deux fonctions, la tension est inévitable. Car la première concerne l'unité et l'immutabilité du donné révélé, tandis que la seconde renvoie plutôt à la multiplicité et à l'évolution dans l'intelligence de la foi. La théologie doit donc sans cesse faire et refaire la synthèse entre le donné révélé et les requêtes de la pensée contemporaine. Ne satisfaire qu'aux exigences de l'immutabilité ou, pire encore, confondre cette immutabilité réelle du dépôt de la foi avec l'immutabilité supposée d'un système théologique particulier reviendrait à s'isoler du monde et à s'enfermer dans une idéologie figée. Inversement, ne se soucier que d'adapter la pensée chrétienne à la culture contemporaine sans soumettre cette dernière à la critique du donné révélé équivaudrait à se dissoudre dans les changements perpétuels du monde et donc à perdre son identité.

• Le rôle du magistère

En vertu de sa nature propre et de sa fonction dans l'Église, le magistère hiérarchique sera évidemment plus concerné par l'aspect « conservateur » de la théologie, tandis que les théologiens de métier seront plus sensibles aux exigences d'adaptation et d'insertion du message évangélique dans la pensée humaine. C'est pourquoi Newman anglican avait opéré une distinction entre la tradition épiscopale, chargée de maintenir le dépôt de la foi, et la tradition prophétique, instrument du développement. Dans ses oeuvres catholiques, il n'a pas repris une distinction aussi tranchée. Il voyait bien que les deux offices, aussi différents qu'ils soient, s'exercent en fonction l'un de l'autre. Dans cette perspective, il faudra dire que le théologien exerce d'une part une fonction instrumentale au service du magistère, et d'autre part une fonction plus ou moins indépendante : celle de la recherche théologique en vue d'un *aggiornamento* toujours nécessaire.

A partir de là, des règles de conduite peuvent aisément être déduites :

1. Le magistère devrait concéder à la recherche théologique la liberté dont celle-ci a besoin pour remplir sa fonction propre dans l'Église. Une des épreuves les plus pénibles qu'ait eu à connaître Newman fut de sentir chaque trait de sa plume surveillé d'un œil méfiant par la *Propaganda*. Il faut que les discussions mettent suffisamment en lumière que certaines positions théologiques ne peuvent effectivement pas s'accorder avec le dépôt de la foi ou le mettent en danger, pour que le magistère intervienne, afin de préserver l'unité de la foi, ou encore le bien et la paix de l'Église.

2. Le souci de justice et de prudence semble devoir imposer au magistère (ou à l'autorité doctrinale officielle) de consulter les théologiens (ou ceux qui représentent l'autorité d'excellence), avant de se prononcer en matière de théologie. Il ne suffit cependant pas de faire appel à quelques théologiens « officiels ». Si la nature humaine tend à la dispersion et à la partialité, une telle procédure risquerait fort de devenir injuste. Newman pense plutôt qu'il convient de consulter largement, en faisant appel aux diverses « écoles » qui constituent le corps théologique.

3. Entant que chercheur qui se laisse guider par les normes « scientifiques » propres à son travail, le théologien sera parfois un esprit original. Dès lors, il est lui-même son propre interprète. Avant d'apprécier si ses recherches constituent bien un développement du dépôt révélé en conformité avec celui-ci, le magistère devrait lui laisser le temps de s'expliquer, et ne pas le condamner sans lui avoir donné l'occasion de se justifier sur ce que d'autres pourraient lui reprocher.

b. Le devoir d'obéissance

Newman défend le devoir d'obéissance aussi fermement que la liberté des laïcs et des théologiens. L'obéissance à l'Église doit être inconditionnelle. Ce principe absolu doit cependant être complété par certaines précisions.

Tout d'abord, l'obéissance ne doit pas être aveugle ni servile, ni impliquer qu'il faudrait renoncer à se former un jugement personnel. Évidemment, il ne s'agit pas de se placer pour ainsi dire hors de l'Église pour la juger, mais de s'établir en elle pour penser à elle. L'usage personnel de la raison suppose une participation active à la pensée de l'Église. Sur ce point délicat, plusieurs distinctions s'imposent.

1. Si le magistère proclame un point de doctrine en vertu de son charisme d'infaillibilité, en ce cas tous les membres de l'Église ont à exercer en union avec le magistère le jugement commun de la foi. Unis dans l'Esprit Saint qui gouverne l'Église dans l'expression de sa foi, les baptisés sont appelés à juger de la vérité par « *une espèce d'instinct ou phronéma caché dans les profondeurs du corps mystique du Christ* » (*On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*). C'est une participation au jugement de l'Esprit Saint. En l'occurrence, la position du théologien n'est aucunement différente de celle du simple croyant. Néanmoins, le théologien doit examiner si, dans une déclaration particulière, l'infaillibilité du magistère se trouve effectivement engagée. En outre, il appartient à la fonction propre du théologien de déterminer exactement la teneur d'une déclaration doctrinale officielle. Mais *ce travail* reste soumis à l'autorité du magistère, qui est lui aussi (et non moins) son propre interprète et a donc le droit de juger si une interprétation théologique est fidèle ou non à l'intention de ses énoncés.

2. Lorsqu'il s'agit de déclarations ou de décisions qui n'engagent pas l'infaillibilité du magistère, le chrétien garde le droit d'exercer une fonction critique. L'autorité d'excellence dans des domaines particuliers (théologie, pastorale, éducation, politique) a la liberté (et parfois le devoir)

de porter un jugement. Cette fonction critique est nécessaire au bien commun de l'Église. Il va de soi que le premier devoir du chrétien compétent dans une matière bien définie doit être le « *sentire cum ecclesia* », la communion de pensée avec toute l'Église. Mais cette fidélité à l'Église demande précisément que l'autorité d'excellence ne se déroge pas au devoir de juger et, le cas échéant, d'exprimer les difficultés ressenties. Car lorsqu'elle n'engage pas son infaillibilité, l'autorité officielle n'entend pas représenter à elle seule toute l'Église. Le gouvernement de l'Esprit comme celui de la Providence implique bien l'exercice plénier des diverses fonctions à l'intérieur de la structure de l'ensemble.

3. Dans sa correspondance catholique, Newman souligne souvent qu'en présence d'une décision de l'autorité ecclésiastique, il faut se poser d'abord la question de son intention directrice. Il y a des degrés dans la force d'obligation avec laquelle une prise de position de l'autorité ecclésiastique s'impose aux fidèles. Entre les deux extrêmes d'une déclaration infaillible et d'un simple conseil se déploie tout un éventail de cas plus nuancés. Dans un esprit de fidélité aussi bien que de liberté, on a toujours le droit de se demander quel degré d'obligation est requis et de se limiter à une interprétation minimale, tout en restant prêt à se soumettre aux précisions que l'autorité pourra être amenée à donner sur la portée des formules qu'elle emploie.

Jan-Hendrik WALGRAVE, o.p.

Jan-Hendrik Walgrave, né en 1911. Prêtre dans l'ordre dominicain en 1935. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Louvain. Membre de la Commission internationale de théologie et du comité de rédaction de l'édition néerlandophone de *Communio*. Parmi ses publications, outre son livre sur le développement du dogme d'après Newman (cf. note 1 ci-dessus), citons : *Parole de Dieu et existence*, tr. fr. du néerlandais, Casterman, Paris-Tournai, 1967 ; *Cosmos, personne et société*, Desclée, Paris, 1968 ; *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris, 1970.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Glenn W. OLSEN

Les théologiens et le magistère

L'arrière-plan antique et médiéval
d'une controverse contemporaine

Y a-t-il un magistère des théologiens, parallèle à celui de l'autorité hiérarchique ? Certains semblent le souhaiter aux États-Unis en rejoignant (involontairement ?) Thomas d'Aquin. Mais, contrairement au magistère hiérarchique, celui des théologiens ne peut pas recevoir de statut juridique. Il revient donc au pape et aux évêques de trancher en dernier ressort. La question est en fait résolue depuis le XIIIe siècle.

QUELLES que soient les opinions théologiques individuelles, presque tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'il y a actuellement, au sein de l'Église catholique, une crise de confiance sans doute aussi grave que n'importe quelle crise antérieure dans son histoire. Bien des gens qui se considèrent comme chrétiens ne tiennent pas compte des décisions des évêques, des conciles et des papes, se fiant à leurs propres lumières ou aux opinions de personnes qui, dans une certaine mesure, ne sont pas d'accord avec l'enseignement « officiel ». D'autres, au contraire, ont une profonde méfiance envers les théologiens qui rejettent publiquement ce qui leur paraît être des parties essentielles de l'enseignement catholique. Le soupçon de mauvaise foi abonde de tous les côtés, visant spécialement les évêques qui sont censés s'efforcer avant tout de préserver leur autorité, même aux dépens de la vérité, ou les théologiens, auxquels on reproche de n'avoir pas le courage de leurs opinions en refusant de reconnaître que leurs positions ne sont pas dans la ligne de la tradition chrétienne. Les évêques sont parfois considérés comme théologiquement incompétents, et les théologiens comme incompétents ou malhonnêtes. Même parmi les gens de bonne volonté règne une grande confusion quant aux voix qu'il faut écouter. Le laïc moyen sait que les lois de l'Église, telles qu'on cherche actuellement à les faire respecter dans les confessionnaux, dépendent dans une grande mesure du prêtre qui entend la confession, de sorte que bien des laïcs prennent eux-mêmes l'affaire en mains en renonçant à tout examen de conscience dans les domaines où les opinions sont partagées : un prêtre de mes

amis me disait que depuis Vatican II, à en juger par le confessionnal, les gens considèrent qu'il ne peut plus y avoir de péché de la chair.

Un des aspects les plus visibles de la crise dans l'Église, qui n'est bien entendu qu'une manifestation de la crise profonde de l'autorité dans la société tout entière, est l'affrontement périodique entre la hiérarchie et tel ou tel théologien. Au-delà d'épisodes récents comme « l'affaire Küng », il suffit de se référer à l'accueil fait, au niveau épiscopal national aussi bien qu'à Rome, au rapport *Human Sexuality : New Directions in American Catholic Thought** de la Société catholique américaine de théologie (CTSA) (1). Comme lors de la crise de la papauté dans le Moyen-Âge tardif, de tels affrontements sont le signe que les exigences d'unité et de certitude sont, dans une certaine mesure, mises en échec par les événements. Certes, il y a toujours eu une tension considérable entre ceux qui ont la charge du « dépôt de la foi » et ceux qui sont engagés dans l'exploration des implications de cette foi ; mais dans la situation actuelle, la tension a dépassé de beaucoup le degré au-dessous duquel on pourrait la considérer comme bénéfique.

En face de cette situation, certains théologiens éminents, désirant contribuer à établir des rapports plus fructueux entre la communauté théologique et l'office d'enseignement des évêques, on récemment remis au jour certains aspects de l'idée suivant laquelle il y a deux magistères dans l'Église, celui des évêques et celui des théologiens. Dans le présent article, je me propose de résumer quelques-unes de ces thèses, ensuite de retracer l'arrière-plan antique et médiéval de la question, et finalement de présenter quelques réflexions qui ne sont ni d'un évêque ni d'un théologien. Pour être bref, je me bornerai aux thèses présentées par deux présidents de la CTSA, Richard P. McBrien et Avery Dulles, dans leurs discours présidentiels de 1974 et de 1976.

DANS son discours de 1974, dont les aspects les plus saillants sont ici résumés, McBrien soutient que « *trop de catholiques, depuis trop longtemps, ont confondu la défense répétitive des déclarations papales et conciliaires avec la démarche théologique elle-même* » (2). *L'allégeance primordiale du théologien est vis-à-vis de la vérité... vérité adoptée en raison de sa valeur salvatrice et non comme un soutien du statu quo institutionnel*. « *La théologie est... une discipline au service de l'Église, mais ce qu'elle offre à l'Église, c'est une critique vigoureuse et indépendante* ». Une partie de la tâche du théologien concerne la réforme institutionnelle de l'Église, y compris la manière dont l'Église s'organise elle-même. « *Le magistère de l'Église appartient à toute l'Église* », et chaque catholique a sa part dans cette responsabilité du magistère. « *Chaque chrétien a le droit de protester contre des positions qui semblent contraires à la foi* ».

Les théologiens sont « *autonomes* », et ne sont pas obligés d'accepter toute décision romaine de nature théologique ou doctrinale. Sinon, les théologiens seraient réduits au rôle de simples propagandistes de la doctrine officielle de

l'Église, au lieu de pouvoir apporter une contribution originale. (Il y a donc pour McBrien une alternative : ou bien accepter les enseignements de Rome, ou bien s'engager dans une théologie créative. Il ne semble pas concevoir qu'on puisse à la fois faire l'un et l'autre, les enseignements acceptés étant un tremplin pour un développement théologique ultérieur).

On devrait alors faire davantage cas de la « *succession des enseignants* » (maîtres en théologie), qu'il faut considérer parallèlement à la succession apostolique. Et ceci ouvre le débat actuellement brûlant de l'autorité relative des évêques et des théologiens. « *Ceux que Dieu a établis dans l'Église sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement* (cf. 1 Corinthiens 12, 281). Donc les théologiens possèdent sûrement un charisme d'enseignement (pourquoi sûrement ? Et comment choisir entre les théologiens qui se contredisent ?).

Cependant, en conclusion, McBrien se défend de prétendre « *que les théologiens se situent eux-mêmes comme un magistère parallèle et compétent* », de sorte que le lecteur ne parvient pas à comprendre ce qu'il entend exactement, car, dit-il, « *en reconnaissance de notre propre autonomie comme théologiens, la CTSA doit continuer à fonctionner suivant ses propres lois, formulées pour répondre à ses propres besoins et atteindre ses propres objectifs particuliers, et non pas suivant des lois qui peuvent prévaloir ailleurs dans l'Église catholique, où prédominent des besoins et des objectifs différents* ».

E discours de Dulles (3) est peut-être plus clair. « *Certaines décisions officielles* », dit-il, risquent d'être peu crédibles car elles « *semblent négliger de façon délibérée les découvertes de la recherche moderne. Elles semblent établies sans qu'il y ait eu une vaste consultation de la communauté théologique* ».

Au dix-neuvième siècle et au début du vingtième, poursuit Dulles, on considérait, d'après la théorie de la tradition de l'école romaine, que la fonction principale des théologiens était l'explication et la défense de l'enseignement papal et épiscopal. Les théologiens n'avaient pas l'office de l'enseignement. L'autorité des évêques en la matière leur était attribuée du fait de leur appartenance à l'ordre épiscopal, et non en raison de leur culture. Dans cette théorie, l'enseignement devient « *lourdement juridique* » puisque celui-ci n'est authentique que s'il émane de personnes détenant la juridiction. Ainsi, « *au lieu d'éclairer l'esprit, comme l'enseignement est ordinairement supposé le faire* », on impose des obligations à la conscience et à l'intelligence. « *La réponse n'est pas la compréhension, mais plutôt l'obéissance* ». Ici, Dulles caricature lourdement, et ses paroles sont par exemple un véritable affront à l'esprit des encycliques de Léon XIII.

Vatican II, poursuit Dulles, a tout à la fois affirmé la théorie précédente et fait beaucoup pour la saper. Comment cela ?

• En proclamant la liberté de l'acte de foi, et en attribuant un rôle premier à la conscience personnelle dans la vie morale (*Dignitatis humanae*, 3). (Mais Dulles

* Sexualité humaine : nouvelles orientations dans la pensée catholique américaine.

(1) Rédigé par Anthony Kosnik *et al.*, New-York, 1977. Pour une réponse, voir William E. May et John F. Harvey, « On Understanding Human Sexuality : a Critique of the C.T.S.A. Study », *International Catholic Review Communio*, 1977, p. 195-225.

(2) « Catholic Theology, 1974 : Problems and Prospects », *The Catholic Theological Society of America Proceedings* (= CTSA) 29 (1975), p. 397-411.

(3) « The Theologian and the Magisterium », *CTSA* 31(1977), p. 235-246.

semble oublier que cet article commence par dire que la liberté existe de façon telle que l'individu soit rendu capable de chercher et de trouver la vérité, une vérité clairement objective et universelle, ne dépendant pas de la conscience).

- En abandonnant nombre de positions antérieures. (Mais la liste qu'il en donne est des plus contestables).
- Par contre, on ne peut que le suivre lorsqu'il se réjouit que le Concile ait réhabilité l'ouverture au monde qui avait été prononcée dans des écrits alors suspects comme ceux d'Henri de Lubac. Il est tout à fait exact que le Concile a montré la valeur du droit à la différence et le rôle utile des théologiens fidèles lorsqu'ils mettent en question des positions discutables. On peut espérer avec Dulles, de façon tout à fait justifiée, qu'une telle réflexion contribuera à revitaliser le magistère.

Dulles croit que, en réaction à la prédominance exagérée qui a été celle de la loi jusqu'ici, nous entrons actuellement dans un âge « *post juridique* ». A. Il faudrait revenir à la distinction de Thomas d'Aquin entre la fonction de gouvernement (*officium praelationis*) et la fonction d'enseignement (*officium magisterii*). Aux évêques reviendraient la prédication et l'ordre public, aux théologiens « *les dédales de la théorie* ». Cependant, dit Dulles, les conclusions des théologiens « *n'ont pas plus de valeur que les preuves qu'ils sont capables de fournir... En ce sens, donc, le magistère des théologiens est sans autorité* ». Ici, on se trouve quelque peu déconcerté quant à la direction générale de l'analyse de Dulles, car son point de vue n'est à coup sûr pas nouveau. Il revient à la position scholastique suivant laquelle il y a plusieurs charismes de vérité et le théologien est un enseignant véritable, non pas purement et simplement un apologiste.

Quoi qu'il en soit, Dulles termine avec une idée plutôt classique de deux magistères, idée que Thomas d'Aquin aurait certainement approuvée : le magistère des évêques, qui de par sa fonction concerne la doctrine, et celui des théologiens, exercé par ceux qui sont des enseignants de par leur formation scientifique. Cependant, dit-il, les théologiens « *sont soumis aux pasteurs dans ce qui touche le bon ordre de l'Église comme communauté de foi et de témoignage* ». Mais alors Dulles admet, sans le dire explicitement, que, au sens juridique, il n'y a qu'un seul magistère : on peut déplorer la forme alambiquée de sa présentation ; mais par contre il fait un grand nombre de suggestions salutaires, avant tout en affirmant qu'aucun des deux magistères ne se suffit à lui-même et que chacun complète et corrige l'autre.

Là où Dulles est novateur (dans une certaine mesure et non complètement) dans ses propositions, c'est lorsqu'il suggère que, dans l'élaboration des décisions, les théologiens soient « *co-auteurs plutôt que simples conseillers* », et que, dans le choix de ces « *co-auteurs* » la communauté théologique devrait intervenir plus qu'elle ne le fait à présent (p. 244). Si la doctrine ainsi constituée ne parvient pas être acceptée dans l'ensemble du Corps des croyants, il faut développer d'autres positions. Rien de tout cela ne s'oppose notamment à la théorie néo-scholastique du magistère ; mais, une fois encore, malheureusement, Dulles ne donne pas assez de précision juridique à ses propositions pour qu'on puisse y répondre de manière précise. « *mon but, dit-il, n'est pas de donner une théorie complète, mais seulement de projeter une sorte d'image de la manière dont le magistère catholique pourrait fonctionner... dans notre époque post-autoritaire* ».

L'INTERPRÉTATION que donne Dulles du mot magistère, en adoptant, mais de manière sélective, celle de Thomas d'Aquin, peut nous fournir un cadre chronologique utilisable pour l'examen historique que je vais entreprendre maintenant. Malgré les réserves que j'ai faites, je trouve que le sens historique de Dulles est tout à fait sain dans ses références à l'histoire de l'Église patristique et médiévale. Et il a raison dans une grande mesure lorsqu'il dit qu'aux dix-neuvième et vingtième siècles, les définitions du magistère étaient trop unilatérales et presque uniquement juridiques. Il est très instructif de retracer le processus suivant lequel les magistères furent articulés. On peut ainsi apprécier la complexité du problème, et les solutions du passé peuvent fournir des pistes pour une réponse équilibrée au problème de l'autorité tel qu'il se présente de nos jours.

1. LES RÉFÉRENCES scripturaires constituent un point de départ indiscutable pour une esquisse de la manière dont l'autorité a été comprise dans l'histoire de l'Église, et l'époque de Thomas d'Aquin peut être choisie comme terme de cette esquisse, parce qu'à ce stade de développement, la plupart des éléments entrant en ligne de compte dans une théorie du magistère avaient fait leur apparition.

Le **témoignage scripturaire néotestamentaire**, très restreint, a été étudié à fond. McBrien et Dulles se réfèrent tous deux aux « enseignants » (*didaskaloi*) de *1 Corinthiens* 12, 28 (4), qui exercent le troisième charisme cité par saint Paul après ceux des apôtres et des prophètes. Une étude récente distingue :

- les chrétiens « apostoliques » : Pierre et d'autres apôtres fondèrent des « églises apostoliques », liées entre elles par une structure commune de l'épiscopat et du presbytérat ainsi que par la reconnaissance mutuelle, qui constituèrent ce qu'on appela au deuxième siècle la « *Grande Église* » (5). Pour ces chrétiens, la continuité avec Pierre et les douze est importante. Les églises tendent vers la fin du premier siècle à s'institutionnaliser. On s'intéresse de plus en plus aux fonctions ecclésiastiques (6) on se sert de l'image du corps et des membres (*1 Corinthiens* 12) pour insister sur la pluralité des charismes (7). Ce sont surtout les chrétiens apostoliques qui ont déterminé le modèle de base de l'Église ;
- la communauté johannique : ici, c'est le Paraclet qui détient l'autorité, et le don du Paraclet à chaque croyant relativise l'autorité de l'officiel « *chargé de la fonction de l'enseignement* » (8).

On peut dire que Tertullien est « johannique » tandis qu'Ambroise et Augustin sont « apostoliques », car pour eux le Paraclet agit « ecclésiatement » à travers ceux qui ont la charge de l'Église ; mais chacune des deux parties reconnaît une part de vérité à l'autre : l'entreprise théologique est vue comme

(4) McBrien, *loc.cit.*, p. 405 et Dulles, *loc.cit.*, p. 243. Cf. *Éphésiens* 4, 11 ; *1 Corinthiens* 12, 4-11 et *Romains* 12, 4-8.

(5) Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New-York, 1979, p. 81-83.

(6) *Ibid.*, p. 86-87.

(7) *Ibid.*, p. 87.

(8) *Ibid.*, p. 141. Brown, p. 161-162, souligne que le quatrième évangile n'est pas dirigé contre Pierre et que le chapitre 21 est très favorable au rôle pastoral du premier des apôtres.

conduite par l'Esprit, mais dans le cadre des enseignements transmis à partir des apôtres (9). Cette entreprise, « *theoria* » ou pénétration du mystère, est une activité où tout chrétien sérieux doit être engagé, et non pas vraiment un *office* au sens juridique. Ni l'attitude johannique, ni la *theologia* au sens patristique ne peuvent être comprises comme le fondement de quelque idée ultérieure d'un second magistère juridiquement reconnu. Les vrais héritiers de l'attitude johannique semblent être les ascètes et les moines vivant sous la direction d'un Père rempli de l'Esprit Saint.

Quant à l'office épiscopal, **Ignace d'Antioche** insiste déjà au deuxième siècle sur la fonction monarchique de l'évêque qui gouverne le presbytérat, le baptême, l'eucharistie, et toute la communauté chrétienne. Mais l'enseignement n'est pas réservé exclusivement à la hiérarchie, comme le montre l'exemple d'**Origène** avant son ordination. Cependant, dans le cas du Nouveau Testament comme chez les Pères, on ne peut pas parler de « deux magistères » au sens juridique envisagé par McBrien. Certains charismes pouvaient être désignés comme « *offices* », mais la distinction juridique entre un charisme « officiel » d'autorité épiscopale et un autre charisme « officiel » pour le théologien enseignant n'existait nullement.

La première distinction « juridique », déjà claire à la fin du deuxième siècle, était entre le gouvernement spirituel possédé par l'évêque situé dans la succession apostolique, et toutes les autres espèces de charismes existant dans l'Église : c'était l'évêque qui avait le pouvoir de définir l'enseignement correct.

2. MAIS d'autres charismes pouvaient conférer une grande autorité : c'est ainsi que Philip Rousseau a récemment insisté sur le rôle d'une sorte d'autorité charismatique dans les premières étapes du mouvement monastique (10). À l'origine, il y a un saint homme à travers qui Dieu parle. Ses dires sont d'abord transmis oralement, puis recueillis dans des « vies » ou autres documents écrits. Dans l'ordre spirituel, il a un pouvoir et sa part de détention de la vérité. L'autorité qu'il incarne fut plus tard institutionnalisée et l'obédience passa à un *abbé*, interprète d'une règle et mainteneur d'une tradition. Ce processus ne cessa de se renouveler (cf. beaucoup plus tard Saint François d'Assise), en rencontrant chaque fois les mêmes problèmes persistants, humains, institutionnels et juridiques. Nous nous bornerons ici à la période étudiée par Rousseau, les quatrième et cinquième siècles.

Il y avait nécessairement tension entre l'autorité, parfois quasi publique, d'une personnalité ascétique, et les pouvoirs établis, notamment celui de l'Église hiérarchique. Il en était de même, dans le Nouveau Testament, entre chrétiens apostoliques et individus remplis du Saint-Esprit, et il en est de même aujourd'hui entre les évêques et les mouvements charismatiques. Mais des fondateurs comme **Pacôme** craignaient que leur tradition pût être perdue et que l'autorité d'un abbé charismatique pat être insuffisante pour préserver la forme originale de vie de la communauté monastique : on ne pouvait y parvenir que si cette forme

était considérée comme conforme à l'enseignement public de l'Église. C'est ainsi que Pacôme avait statué que ceux qui étaient en contestation avec lui devaient argumenter « *d la lumière des canons de l'Église* ». C'est pourquoi A. Veilleux indique que, dans l'histoire du monachisme, on ne parvint pas à trouver le moindre signe d'un désir de remplacer la hiérarchie basée sur la loi par une hiérarchie basée sur les dons charismatiques (11).

La vieille idée que le mouvement monastique dressait une anti-Église en rébellion contre l'autorité épiscopale n'est plus guère soutenue parmi les spécialistes contemporains. Il n'en est pas moins vrai que beaucoup de moines souhaitaient une réforme de l'Église. Ils pouvaient être des enseignants et constituer une protection contre toutes les tentations d'une Église « constantinienne ». Mais précisément, ils estimaient ne pouvoir y parvenir que dans une allégeance explicite aux évêques (12).

Avec **Jean Cassien**, au cinquième siècle, on voit apparaître la crainte ultime de la communauté monastique : qu'elle vienne à être égarée par un de ses leaders charismatiques. Cassien voit que la seule protection là-contre réside dans la foi publique de l'Église telle qu'elle est maintenue par le clergé. Les vues individuelles doivent être confrontées à celles du groupe, d'où résulte une exigence croissante d'obéissance dans la communauté monastique elle-même (ce principe étant valable autant pour le théologien ou le mystique que pour le moine). Une fois encore, on ne trouve pas l'origine d'une idée de double magistère dans les mouvements « charismatiques », sauf dans certains mouvements prophétiques considérés comme hérétiques par la Grande Église.

Rousseau indique, il est vrai, qu'avec le temps les moines se sentirent plus responsables du développement de la société et de l'Église elle-même. Effectivement au Moyen-Âge, sans que cela fût systématique, les moines se chargèrent souvent de l'instruction des laïcs et critiquèrent les dirigeants laïques et ecclésiastiques. Une tendance se fit jour : celle de combiner le charisme monastique et le charisme de l'office épiscopal ou presbytéral. La prêtrise monastique, illustrée par la vie d'**Isidore de Scetis**, tendit, déjà au quatrième siècle, à soutenir l'autorité ascétique, puis à la remplacer.

La tentative de combiner le charisme ascétique avec cet autre charisme qu'est la charge épiscopale se fit jour de manière particulièrement frappante en Occident à partir de la seconde moitié du quatrième siècle et s'observa dans les vies d'hommes aussi divers que saint Hilaire de Poitiers, saint Martin de Tours, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand (590-604) (13). On constatait, à l'actif, un épiscopat plus saint ; et au passif, du désordre et un manque de sagesse « mondaine ».

Ce dernier point est probablement pour beaucoup dans la victoire remportée finalement par les notions romaines de gouvernement de l'Église sur des modèles « ascétiques » spécialement répandus dans les pays celtiques mais existant aussi dans des régions comme la Gaule. Dans le modèle ascétique, l'évêque doit être

(11) *Ibid.*, p. 31, note 64.

(12) Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu bien des conflits entre moines et évêques. Cf. Rousseau, *op.cit.*, p. 65-66, 68.

(13) *Ibid.*, p. 83-91, 143-165. Sur Grégoire, voir Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand : culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, 1977 ; Jean Leclercq, François Vandebroucke et Louis Bouyer, *La spiritualité du Moyen-Âge*, Aubier, Paris, 1961, p. 11-44.

(9) Pour une introduction à la bibliographie, voir mon « Allegory, Typology and Symbol », *International Catholic Review Communio*, 1977, p. 161-169 et 357-384. Brown, *op.cit.*, p. 163-164, remarque que la Grande Église elle-même est une combinaison des tendances « johannique » et « apostolique ».

(10) *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978.

saint. Dans le modèle romain, il faut avant tout que le gouvernement soit ordonné, de sorte que l'obéissance est due à un évêque même indigne, d'où la distinction entre la fonction (l'office) et l'homme dans le droit canon médiéval (14). L'office est la fonction exercée pour le bien commun et dans le but de transmettre l'héritage apostolique au nom de l'Église. Cette distinction entre l'office public et le caractère privé de celui qui l'exerce fait qu'on arrive, à partir du onzième siècle, à une notion purement juridique de l'office. Il est désirable que la hiérarchie soit sainte, mais il est indispensable qu'elle soit fidèle. D'autres charismes peuvent exister en dehors de la hiérarchie, mais sans jamais pouvoir contredire les offices qui existent précisément pour préserver la continuité et la nature publique de l'Église. L'idée d'un deuxième magistère juridique (correspondant par exemple au charisme des dons spirituels ou à celui de la compétence en théologie) était implicitement exclue.

3. LA MEILLEURE illustration de l'évolution que nous venons d'évoquer se trouve peut-être dans une fameuse question débattue dans le *Décret* de Gratien (datant de 1140 environ). Commençons par rappeler que le douzième siècle était profondément biblique et patristique dans son orientation. A son début, la théologie n'était pas clairement conçue comme une discipline distincte de la *lectio divina* ou de ce que les premiers scholastiques appelèrent « philosphie ». Conformément à la tradition des Pères, la Bible était censée contenir toute la vérité, et la préoccupation essentielle n'était ni juridique ni théologique au sens scientifique de ces termes : il s'agissait de sonder, par la lecture et la méditation, toutes les vérités des Écritures (15) ; et celles-ci comprenaient non seulement la Bible, mais les décisions conciliaires, les décrets, et les écrits patristiques. Dans ce contexte, les écrivains du douzième siècle se tournaient davantage vers les Pères, comme guides d'un enseignement sain, que vers la papauté nouvellement revivifiée ou vers le magistère. Celui-ci intervenait principalement dans le règlement des disputes sérieuses de nature doctrinale.

Rupert de Deutz fut peut-être le premier à distinguer l'autorité des écrivains bibliques de celle des docteurs de l'Église ou autres écrivains ecclésiastiques, et par suite à soutenir que les opinions de ces derniers n'étaient obligatoirement reçues que dans la mesure où elles étaient en accord avec l'enseignement des apôtres (16).

Avec Anselme de Laon, à l'autorité des Pères, qui était respectée, mais non absolue, comme nous venons de le voir, s'ajouta une nouvelle forme d'autorité, celle des maîtres des écoles qui étaient en train de se développer (17). Ici, avec l'idée d'une autorité moderne, prononçant des jugements sur l'autorité ancienne et notant les discordances avec celle-ci, nous arrivons au contexte dans lequel apparut le *Decretum* (*la Concordance des Canons discordants*, d'après son titre original) de Gratien (18).

Gratien (comme beaucoup d'autres après lui) souleva toute une série de questions concernant le poids relatif des différentes espèces d'autorités que l'on

(14) Cette distinction se trouve déjà chez les Pères ; cf. Rousseau, *op.cit.*, p. 104, 128, 153.

(15) Ceslas Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age*, Paris, 1944, p. 62-108.

(16) Ibid., p. 74-76, 107-108, 116-117. Cf. Yves Congar, *La Tradition et les traditions*, 2 vol., Paris, 1960 et 1963.

(17) Spicq, *op.cit.*, p. 77-78 ; M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1976 (3e éd.).

(18) Chenu, *op.cit.*, chap. 4, 5, 8, 9.

croit résider dans l'Église. Peut-être y eut-il alors, pour la première fois, la possibilité de se poser la question de savoir s'il y avait plus d'un magistère dans l'Église, car il y avait une continuité identifiable de « maîtres » et une méthodologie scientifique qui se développait rapidement (*quaestiones*, etc.).

Considérons le chapitre 20, qui soulève la question de l'autorité relative de l'office papal vis-à-vis de celle des docteurs érudits du passé. Gratien se demande si les interprétations des Saintes Écritures par les docteurs devraient être préférées aux décrets des papes du fait que des hommes comme Augustin et Jérôme semblent surpasser les papes à la fois quant à la grâce de l'Esprit et quant à la connaissance. Mais il dit : « *C'est une chose de prononcer des jugements dans des questions de droit, c'en est une autre d'expliquer aussi bien que possible l'Écriture Sainte. Dans les cas où il faut décider, ce n'est pas seulement la connaissance (scientia) qui est nécessaire, mais aussi le pouvoir (potestas)* »

(19). Ce pouvoir, explique Gratien, c'est celui des « clés », permettant de lier et de délier (*Matthieu* 16, 19). Ainsi la promesse du Christ à Pierre est-elle le fondement du pouvoir papal de trancher les questions légales. Ici, la connaissance et le pouvoir sont tous deux nécessaires. Que Gratien étende ainsi le « pouvoir de lier et de délier » du forum *internum* sacramental au forum *externum* juridique, c'est ce que comprenaient bien les canonistes récents qui interprétaient le mot *potestas* dans le sens de « juridiction ». Dans les questions légales, l'autorité du pape devait être préférée à cause de son office, mais Gratien continuait à dire que, dans l'enseignement de l'Écriture Sainte, les opinions d'un Augustin ou d'un Jérôme devaient être préférées à celles d'un pape. Si c'est à celui-ci qu'il revient de trancher dans les disputes doctrinales, c'est en vertu de son pouvoir de juge suprême, et non parce qu'il enseignerait comme un docteur infaillible

(20).

Ce que j'ai cherché à montrer peut se résumer ainsi :

- Avant le douzième siècle, il n'y avait dans l'Église rien qui ressemblât à une « succession d'enseignants » qu'on pourrait mettre en parallèle avec la « succession apostolique ». Les mouvements charismatiques, sauf ceux excommuniés par l'Église, acceptaient l'autorité des évêques pour les juger. (Le paradoxe de la position de McBrien, c'est que sa notion d'un magistère d'enseignants, si l'on veut lui donner une signification précise, est elle-même institutionnelle et juridique. A défaut d'une telle dimension, une telle revendication ne peut être justifiée ni historiquement ni théologiquement et ne peut que saper l'enseignement et l'autorité actuels de l'Église, accomplissant une œuvre de destruction plutôt que de reconstruction) (21).

- Au douzième siècle, lorsqu'existèrent pour la première fois les bases indispensables à la revendication d'un magistère théologique doté d'une autorité officielle, cette revendication fut immédiatement rejetée par Gratien, dont le *Décret* fut la source d'une grande partie des définitions ultérieures en la matière et s'exprime très clairement sur la question de l'enseignement privé en face de l'office public : un théologien peut être plus érudit qu'un pape, mais il n'en est pas

(19) G. Le Bras, Ch. Lefebvre, J. Rambaud, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, vol. 7 : « L'âge classique, 1140-1378 (Sources et théories du droit) », Paris, 1965, p. 369, 396-397, 400-401, 405.

(20) Tierney, *Conciliar Theory*, p. 28-38.

(21) Comme l'a écrit James V. Schah (« The Distinctiveness of Christianity », *New Oxford Review* 45, sept. 1978) à propos de Küng : « Le monde veut savoir si nous, chrétiens, nous adoptons ces nouvelles doctrines, ou si nous maintenons notre attachement aux croyances classiques ».

moins vrai qu'un office public est nécessaire pour exprimer les limites des opinions acceptables. Cet office juridictionnel s'occupe normalement de théologie dans un sens limitatif, disant ce qui est inacceptable plutôt qu'exprimant la plénitude de la vérité.

POUR conclure, on peut se demander si McBrien et Dulles ne demandent pas l'impossible, et notamment ne sont pas plus juridiques dans leur pensée que l'Église ne l'a été en général. Certes, les évêques et les papes doivent prendre conseil auprès des théologiens, et la hiérarchie a toujours été plus ou moins captive des opinions de l'école de théologie qu'elle consultait. Il est vrai aussi que bien des évêques et bien des papes ont exprimé des opinions qui dans un certain sens nous gênent, lorsque nous comparons leur faible « contenu de vérité » à celui qui aurait été possible. Mais je ne vois pas de remède à cela dans un processus légal ou juridique. La plupart des suggestions de Dulles sont salutaires, notamment le retour à saint Thomas d'Aquin, aussi longtemps que, en proposant que les théologiens soient *co-auteurs* r des décisions officielles, ou en insistant sur des décisions officielles qu'il faudrait réformer, il ne veut pas donner une forme juridique à des processus qui doivent être plus ambigus et plus complexes que ce qu'exige la clarté de la loi. Je ne vois pas la manière dont un théologien, dût-il posséder le pouvoir de refuser son assentiment et par là d'invalider des décisions officielles, pourrait contribuer par là à préserver la foi de l'Église. D'ailleurs, je ne suis pas du tout sûr que ce soit ce que veut Dulles. Encore plus dangereuse serait une sorte d'expression constitutionnelle de l'idée que ceux qui prétendent être des chrétiens peuvent, en refusant de donner leur accord, forcer la hiérarchie à changer son opinion, dans le sens classique de contredire des décisions antérieures. Si nous sommes en marche vers le salut, nous sommes en général, à un moment donné, pécheurs, entêtés, et pleins de l'esprit du monde, et, en refusant d'accepter certaines décisions officielles, il se peut que nous ne fassions pas autre chose que nous condamner nous-mêmes. Là encore, je ne suis pas sûr que ce soit ce que veut Dulles. Mais si McBrien et lui n'ont pas l'intention de promouvoir de telles idées, alors il y a une profonde ambiguïté quant à la nature exacte de leurs propositions. Comme je l'ai dit, presque tout ce que Dulles souhaite en matière de réforme est souhaitable, mais je ne vois pas le moyen de « juridifier » de tels désirs, tout légitimes qu'ils soient. En tous cas, cela irait à l'encontre du souhait de Dulles d'un christianisme moins juridique.

Chaque époque a les évêques qu'elle mérite, et, dans des questions de ce genre, bien plus salutaire qu'une réforme juridique serait l'insistance continuelle sur le fait que l'Église a besoin des tensions résultant de la recherche de la sainteté et de la vérité, et d'une pression continuelle de la part de la communauté théologique et des fidèles pour que nous soyons conduits dans toute la vérité.

Glenn W. OLSEN

(traduit de l'anglais et adapté par Jacques Keller)

(titre original : « The Theologian and the Magisterium :

The Ancient and Medieval Background of a Contemporary Controversy »)

Glenn W. Olsen, né en 1938. Spécialiste de l'histoire de l'Église au Moyen-Âge. Professeur à l'Université de l'Utah, Salt Lake City, Utah, •U.S.A.

Hermann GIGUÈRE

Un saint évêque : le bienheureux François de Laval

Formé dans la renaissance spirituelle et sacerdotale de la France au début du XVIIe siècle, François de Laval, premier évêque de Québec, a laissé dans son immense diocèse, où il fonda le séminaire et une confrérie, l'idéal évangélique et pastoral de la « désappropriation ».

LE 22 juin 1980, Jean-Paul II béatifiait François de Laval, vicaire apostolique de la Nouvelle-France et premier évêque de Québec (1623-1708), Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec (1599-1672), et Kateri Tekakwitha, vierge mohawk (1656-1680). A ces personnages de l'histoire religieuse de la Nouvelle-France s'ajoutaient les bienheureux Pedro de San José Betancur, missionnaire au Guatemala, et José de Anchieta, qui lui œuvra au Brésil.

François de Laval (1), auquel cet article est consacré, naît à Montigny-sur-Avre en France en 1623. Après avoir fait ses Lettres et sa Philosophie au collège de La Flèche, il entreprend sa théologie au collège de Clermont à Paris en 1641. Destiné à l'état ecclésiastique, il doit toutefois à la suite de la mort de ses deux frères aînés prendre la responsabilité de la famille des Montigny. Il continue son cheminement vers le sacerdoce qu'il reçoit en 1647. Il renonce plus tard à la seigneurie de Montigny et à ses droits, il séjourne à l'Ermitage de M. de Bernières à Caen de 1654 à 1658. Il est choisi comme vicaire apostolique au Tonkin, mais on décide de surseoir à l'envoi d'un vicaire apostolique dans cette région et François de

(1) Les principaux documents concernant François de Laval ont été rassemblés dans l'ouvrage suivant : *Quebecen. Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Francisci de Montmorency-Laval episcopi Quebecensis (mort. 1708) : Altera nova positio super virtutibus ex officio critice disposita* (Sacra Rituum Congregatio, Sectio historica, 93), Polyglottis Vaticanis, 1956. Dans le cours de l'article, *Altera nova positio* désignera cet ouvrage. Celui-ci reproduit la plus ancienne biographie de Mgr de Laval, *Mémoires sur la Vie de M. de Laval, premier évêque de Québec*, de Bertrand de La Tour, publiée à Cologne en 1761. Pour la vie de Mgr de Laval, on pourra se référer avec profit à Auguste Gosselin, *Vie de Mgr de Laval*, 2 vol., Québec, 1890 ; Emile Bégin, *François de Laval*, Québec, 1959 et surtout à l'excellent article d'André Vachon dans le *Dictionnaire Biographique du Canada*, vol. II : « de 1701 à 1740 », Les Presses de l'Université Laval-University of Toronto Press, 1969, p. 374-387.

Laval accepte de se diriger vers le Canada qu'on appelait alors la Nouvelle-France. Il est sacré évêque à Paris dans la chapelle de la Vierge (aujourd'hui disparue) de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, le 8 décembre 1658 à l'âge de 35 ans. Il arrive à Québec le 16 juin 1659. Il y demeure jusqu'à sa mort, si l'on fait exception de ses trois voyages en France. L'évêché de Québec est érigé en 1674. Après sa démission en 1685, Mgr de Laval revient au Canada en 1688, se retire au Séminaire de Québec qu'il avait fondé et y meurt en 1708.

Cet évêque du dix-septième siècle, très lié aux milieux de la renaissance religieuse en France et aux efforts missionnaires qui accompagnent l'ouverture de nouvelles contrées au commerce et à la colonisation, nous présente un visage de pasteur remarquable. Pour cerner la physionomie spirituelle du nouveau bienheureux, en allant à ce qui est le plus caractéristique de sa sainteté, nous verrons d'abord comment s'est faite l'unité de son expérience spirituelle personnelle, puis nous dégagerons les deux lignes dominantes de cette expérience.

Une tâche pastorale au cœur de la vie

François de Laval n'a pas laissé d'écrits spirituels (2). On a conservé de lui surtout des mandements, des lettres, des rapports au Roi de France ou au Pape. En les parcourant, on découvre une activité pastorale innovatrice et intense. Il a été pris tout entier par son ministère de pasteur et son expérience spirituelle, dont il parle peu, a été continuellement modelée par la tâche pastorale qu'il a choisie ou qui s'est imposée à lui. Bien qu'ayant fréquenté le milieu des Aa (3), l'Ermitage de M. de Bernières à Caen, et durant ses études les Jésuites auxquels il resta toujours très attaché, il garde une heureuse liberté vis-à-vis ces influences. C'est son ministère qui est premier. Et s'il est bien un homme du XVIIe siècle par ses pratiques de mortification, par exemple, que le frère Houssart se plaît à répertorier d'une façon minutieuse (4) ou encore par ses dévotions comme la dévotion de la Sainte-Famille et aux saints Anges, François de Laval est aussi un pasteur comme le souhaite le Concile

(2) Quelques lettres sont plus révélatrices, comme les cinq qui nous restent de sa correspondance avec Henri-Marie Houdon. Elles constituent le Document XXXVII de *l'Altera nova positio* (p. 205-211). La lettre du Frère Houssart à M. Tremblay, procureur du Séminaire à Paris, nous renseigne sur plusieurs points de la vie privée de Mgr de Laval (*ibid.*, p. 649-667), et le premier biographe, Bertrand de La Tour, nous donne de précieuses indications sur la formation spirituelle de Mgr de Laval, en particulier sur le groupe des disciples de M. de Bernières (*ibid.*, particulièrement p. 732-739).

(3) François de Laval faisait partie d'un groupe appelé l'« Assemblée des Amis » ou « des Bons Amis », en abrégé l'Aa, (cf. *Mémoires sur la Vie de M. de Laval, premier évêque de Québec*, par Bertrand de La Tour, dans *Altera nova positio*, p. 712-715). Ce groupe fut le berceau du Séminaire des Missions Étrangères de Paris et de celui de Québec. « L'influence de l'Aa est évidente dans les premiers règlements du Séminaire de Québec », écrit Noël Baillargeon dans « Le Séminaire de Québec sous l'épiscopat de Mgr de Laval », (*Les Cahiers de l'Institut d'histoire*, 18, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1972, p. 7).

(4) Lettre du Frère Houssart, septembre 1708, dans *Altera nova positio*, p. 654-655.

Vatican II, accomplissant son ministère « dans la sainteté, avec élan, humilité et courage »¹¹ et y trouvant « un moyen idéal de sanctification » (5). Il s'est laissé en effet pénétrer par son ministère. Les témoignages des contemporains insistent sur ce point. La Mère Juchereau admire en lui « toutes les vertus que saint Paul demande à un évêque » (6). Monsieur de Vilermaula, prêtre de Saint-Sulpice à Montréal, à la mort de Mgr de Laval, regrette « un pasteur plein de l'esprit des apôtres et tout semblable à ces saints évêques qui sont aujourd'hui l'objet de notre culte » (7). Le rayonnement de François de Laval est perçu à partir de son ministère de pasteur parce que son expérience spirituelle personnelle est entièrement imprégnée par son ministère.

On peut dire que François de Laval, sans être bérullien au sens strict, illustre la vision bérullienne du pasteur, dont la vie n'est pas séparée de la fonction (le « *bénéfices ?* ») et où « *ce qui compte avant tout pour un prêtre, c'est d'être prêtre, comme ce qui importe à une créature est d'être créature et à un chrétien d'être chrétien : ratifier son état* » (8). Il y a chez François de Laval une unité et une harmonie de vie qui est le fruit d'une charité pastorale sans cesse en éveil. Il ne dissocie jamais la « *cura animarum* » de sa charge d'évêque. C'est pourquoi il s'emploie plusieurs fois à faire la visite pastorale dans ces régions où la faible densité de la population dispersée sur un immense territoire rend l'entreprise des plus ardues (environ 2.000 habitants en 1659, partagés entre trois centres de peuplement, Québec, Trois-Rivières et Montréal, sur une distance d'environ 250 kilomètres). On le voit « *mené dans un petit canot d'écorce par deux paysans, sans aucune suite que d'un ecclésiastique seulement* » (9), nous racontent les *Relations* des Jésuites. Il s'arrête pour les confirmations même là où il n'y a que trois ou quatre familles. À son arrivée à Québec, il n'avait eu rien de plus pressé que de visiter les 60 à 75 familles qui formaient l'agglomération principale de la colonie de ce temps. Puis, il se lançait « *sur les neiges dès son premier hiver pour visiter ses ouailles, non pas à cheval ou en carrosse, mais en raquettes et sur les glaces* » (10). Démissionnaire, l'évêque de 65 ans, après un séjour de quatre ans et demi en France, demande à se retirer à Québec. C'est avec son peuple qu'il veut terminer sa vie. « *Si je retourne, ce n'est uniquement que pour y achever de finir mes jours en repos et avoir la consolation de mourir dans le sein de mon Eglise* », écrit-il au Ministre du Roi Louis XIV, M. de de Seigneley (11). À quatre-vingts ans, il fait encore une fois le

(5) *Constitution dogmatique « Lumen Gentium s, n° 41, dans Vatican II : les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal, 1966, p. 67.

(6) Extraits de l'« Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec » dans *Altera nova positio*, p. 701.

(7) Lettre de M. de Vilermaula à M. de Maizerets, 1708, *ibid.*, p. 679.

(8) Paul Cochois, *Bérulle et l'École française*, « Maîtres spirituels s, n° 31, Seuil, Paris, 1963, p. 124.

(9) *Relations des Jésuites*, 1676, dans *Altera nova positio*, p. 69.

(10) *Relations des Jésuites*, 1659-1660, *ibid.*, p. 65.

(11) Lettre à M. de Seigneley, mai 1687, *ibid.*, p. 408.

voyage de Québec à Montréal pour aller confirmer, en l'absence de l'évêque Mgr de Saint-Vallier, retenu en France.

François de Laval se situe dans le sillage d'un Charles Borromée à Milan, « *la lumière des Prélats de nos derniers temps* », dira-t-il (12). Pasteur d'un immense territoire dont on voulait faire une province de France, il y a consacré toute sa vie et ses énergies. Aucune catégorie de personnes n'échappait à sa sollicitude. L'évangélisation des Amérindiens lui tenait à cœur. Il y voyait *l'emploi le plus important dans l'Eglise* » (13). Il a combattu pour faire respecter leur dignité d'homme en s'opposant aux commerçants qui les exploitaient par la traite de l'eau-de-vie « *pour tirer d'eux des castors* », comme dit Marie de l'Incarnation dans une lettre à son fils Dom Claude Martin en 1662 (14). De même avec les colons et le reste de la population, il a maintenu un contact étroit et suscité une solidarité qui s'est manifestée dans la mise sur pied de confréries comme celle de la Sainte-Famille (15). Pour les prêtres diocésains, il a voulu qu'ils soient regroupés dans un Séminaire rattaché au Séminaire des Missions Etrangères de Paris « *pour servir de Clergé à cette nouvelle Eglise* » (16). Cette sollicitude pour les personnes est la marque authentique d'un pasteur. Le P. Ragueneau reconnaît en Mgr de Laval « *un modèle parfait des véritables évêques* » (17).

Avant d'être l'établissement d'institutions, l'oeuvre pastorale du saint évêque, François de Laval, visera surtout à rejoindre les cœurs et à les ouvrir à la Bonne Nouvelle vécue fraternellement, fidèlement et radicalement. C'est pourquoi il rappellera, avec un brin d'humour peut-être, aux missionnaires Claude Trouvé et François de Salagnac que, si « *la langue est nécessaire pour agir avec les Sauvages* (18), *c'est toutefois*

(12) « Mandement contre le luxe et la vanité des femmes et des filles dans l'Église », dans H. Têtu et C.-O. Gagnon, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, vol. I, Québec, 1887, p. 108. Désormais, cet ouvrage sera cité ainsi : *Mandements...* Les analogies avec l'oeuvre pastorale de saint Charles Borromée sont nombreuses. Les six traits distinctifs de la pastorale borroméenne que relevait naguère Roger Mols dans son article intitulé « Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne », dans *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), p. 600-622 et p. 715-747, à savoir pastorale rigoriste, hiérarchique, communautaire, parénétiq, sacramentaire, organisée, s'appliquent bien à l'oeuvre pastorale de Mgr de Laval, spécialement « la méticulosité dans l'organisation ». La formation en droit canon de François de Laval y était pour quelque chose. Il avait obtenu une licence de droit canon de l'Université de Paris en 1649.

(13) « Instruction pour nos bien-aimés en Notre-Seigneur Claude Trouvé et François de Salagnac, prêtres, allant en mission aux Iroquois situés en la côte nord du lac Ontario », dans *Mandements...*, p. 75.

(14) Lettre de Marie de l'Incarnation à son fils, 10 août 1662, dans *Altera nova positio*, p. 59.

(15) « Mandement pour établir la Confrérie de la Sainte-Famille », dans *Mandements...*, p. 51-53 et « Règlements de la Confrérie des femmes établie en l'Église Notre-Dame de Québec, sous le titre de la Sainte-Famille de Jésus, Marie et Joseph, et des saints Anges », *ibid.*, p. 56-66.

(16) Acte de fondation du Séminaire de Québec, 26 mars 1663, dans Honorius Provost, *Le Séminaire de Québec (Documents et biographies)*, Québec, 1964, p. 2.

(17) Extrait de la « Vie de Catherine de Saint-Augustin », par le P. Paul Ragueneau, s.j., 1671, dans *Altera nova positio*, p. 202.

(18) Le terme « Sauvage » n'a rien de péjoratif à cette époque en Nouvelle-France. Il désigne les Amérindiens qui vivaient dans les forêts de l'Amérique du Nord.

une des moindres parties d'un bon missionnaire, de même que dans la France, de bien parler français, n'est pas ce qui fait prêcher avec fruit » (19).

Un idéal évangélique : la désappropriation

Réconciliant vie et fonction, François de Laval a laissé paraître à travers sa vie des fruits qui nous ramènent tout droit à un idéal évangélique où les traits dominants sont la désappropriation et l'ouverture attentive à la volonté de Dieu à travers les événements.

La désappropriation a tenu une place importante dans la vie de Mgr de Laval. Il en a une conception morale et psychologique surtout. C'est l'abnégation de soi-même selon l'Évangile. On ne trouve pas trace dans ces écrits d'une expérience de désappropriation de type mystique. Même si François de Laval nous a livré peu de choses sur son expérience intérieure, contrairement à sa contemporaine Marie de l'Incarnation qui vivait à deux pas de lui au monastère des Ursulines, il ne semble pas exagéré de dire que, tout en étant parvenu à un « *sublime degré d'oraison* » (20), il a été surtout sensible aux valeurs évangéliques de détachement, de pauvreté, d'humilité que recouvrait pour lui le terme de désappropriation. Malgré l'ambiguïté du thème dans la littérature spirituelle, chez François de Laval il garde une signification intéressante encore aujourd'hui.

L'essentiel de la désappropriation pour François de Laval réside d'abord dans le partage et la mise en commun des biens. Dans les conditions rudes de la vie des pionniers, il arrive souvent qu'on ne jouisse même pas du nécessaire. C'est pour cette raison même que François de Laval va insister sur la mise en commun des ressources et des biens pour les prêtres de son Séminaire. Bertrand de La Tour rapporte ces propos de M. de Maizerets, second supérieur du Séminaire, qui disait : « *Le prélat ne faisait rien de considérable que de concert avec nous tous. Nos biens étaient communs avec les siens. Je n'ai jamais vu faire parmi nous aucune distinction du pauvre et du riche, ni examiner la naissance et la condition de personne, nous regardant tous comme frères* » (21). La désappropriation est un partage matériel auquel se joint le partage fraternel. C'est le sens profond de la donation de ses biens au Séminaire que fit François de Laval en 1680, quoiqu'il n'abandonnât pas ses prérogatives de seigneur usufruitier. Il voulait « *que tout le clergé ne fit qu'une*

(19) « Instruction pour nos bien-aimés en Notre-Seigneur, Claude Trouvé et François de Salagnac, prêtres, allant en mission aux Iroquois situés en la côte nord du lac Ontario », dans *Mandements...*, p. 75.

(20) Lettre de Marie de l'Incarnation à son fils Dom Claude Martin, 1659, dans *Altera nova positio*, p. 53.

(21) Bertrand de La Tour, *Mémoires sur la Vie de M. de Laval, premier évêque de Québec*, Cologne, 1761, *ibid.*, p. 740.

famille » et qu'on ne se départisse jamais « *de la désappropriation qui laisse tout en commun entre les mains du supérieur* » (22).

Pour François de Laval, la désappropriation revêt aussi un caractère de détachement ascétique. Le frère Houssart, qui fut au service de Mgr de Laval pendant les vingt dernières années de sa vie, se plaît à énumérer les pratiques de pénitence de celui-ci (23). Mais au-delà de ces pratiques, il y a un esprit de dénuement évangélique que François de Laval et les ecclésiastiques qu'il amène avec lui en 1659 à Québec avaient en commun. Ils avaient été formés à l'école de M. de Bernières à Caen et ils « *portèrent dans le Nouveau-Monde l'esprit qu'ils y avaient pris* », dit le premier biographe du bienheureux François de Laval, Bertrand de La Tour (24). Celui-ci parle d'un « *grand système de désappropriation* » et donne six maximes spirituelles qui en sont la base. Elles se ramènent à celle-ci : « *Nous n'avons pas de meilleur ami que Jésus-Christ. Suivons tous ces conseils, surtout ceux de l'humiliation et de la désappropriation du cœur* » (25).

Cette désappropriation ascétique implique un jugement de valeur sur la relativité du créé à la manière d'un saint Jean de la Croix (26). M. de Bernières avait donné par écrit à ce qu'il appelait l'Ermitage de Québec ou les frères du Canada, des règles dont la première se lit comme suit : « *Dieu est notre centre et notre dernière fin. Nous sommes créés pour le posséder, non seulement dans le ciel, mais aussi sur la terre. Tout le désir de Dieu même est de réunir la créature au Créateur, séparés par le péché et l'affection aux choses créées. La vie n'est qu'un passage pour arriver à cette heureuse fin. Les chrétiens ne doivent avoir d'autre objet que de s'écouler en Dieu, comme les fleuves dans la mer. C'est la vérité fondamentale dont nous devons être fortement persuadés et pénétrés d'une manière active* » (27). Au sortir d'une maladie qui avait failli l'emporter, François de Laval nous réaffirme la conviction profonde qui sous-tend son expérience de Dieu lorsqu'il écrit à son ami Henri-Marie Boudon : « *C'est en cet état qu'on reconnaît la vérité qu'il n'y a que Dieu seul et que tout le reste n'est rien qu'un pur néant* » (28).

(22) *Ibid.*, p. 741-742. L'abbé Noël Baillargeon, dans *Le Séminaire de Québec sous l'épiscopat de Mgr de Laval*, Québec, 1972, p. 177-181, explique de façon détaillée cette donation: Il conclut ainsi : « Sans doute, le fondateur n'abandonnera à personne ses prérogatives de seigneur usufruitier, mais c'est toujours en accord avec les directeurs et souvent par leur entremise que seront transigés les marchés et conventions intéressant l'une et l'autre des terres et seigneuries dont il s'était départi en 1680 » (p. 181).

(23) Lettre du Frère Houssart à M. Tremblay, prêtre, procureur du Séminaire de Québec dans la ville de Paris, 1708, dans *Altera nova positio*, p. 654.

(24) *Mémoires sur la Vie de M. de Laval...*, *ibid.*, p. 716.

(25) *Ibid.*

(26) Voir par exemple *La montée du Carmel*, Livre I, chapitre 4 et le célèbre chapitre 13, dans Jean de la Croix, *oeuvres complètes*, traduites par le P. Cyprien de la Nativité, éditées et présentées par le P. Lucien-Marie, 4e éd. revue et corrigée, Desclée, Paris, 1967, p. 87-91 et p. 115-118.

(27) *Mémoires sur la Vie de Mgr de Laval...*, dans *Altera nova positio*, p. 732-733.

(28) Lettre de Mgr de Laval à Henri-Marie Boudon, 1689, *ibid.*, p. 208.

François de Laval a tenu toute sa vie à vivre un détachement prononcé qui allait bien avec son tempérament. Mais c'était aussi la conscience très vive de la grandeur de Dieu qui habitait cette attitude. Dès son arrivée, la Mère Marie de l'Incarnation, déjà à Québec depuis vingt ans, l'avait bien perçu. Elle écrivait à son fils le 17 septembre 1660 : « *Mgr notre Prélat... est infatigable au travail ; c'est bien l'homme du monde le plus austère et le plus détaché des biens de ce monde... il est mort à tout cela* » (29). Tel il était à son arrivée au Canada, tel il demeura tout au long de sa vie.

« Lui être fidèles et le laisser faire »

« *Il a longtemps que Dieu me fait la grâce de regarder tout ce qui m'arrive en cette vie comme un effet de sa Providences* » (30). Cette phrase est des plus révélatrices de l'expérience spirituelle de Mgr de Laval. Il l'a laissée tombée dans une lettre au P. de la Chaise en 1687 au moment où, démissionnaire, il sollicitait du Roi la permission de revenir au Canada.

Cette ouverture attentive aux événements où François de Laval s'efforce de lire la volonté de Dieu se manifeste en plusieurs occasions. C'est une attitude d'âme fondamentale dans l'expérience spirituelle de François de Laval. Elle nous livre un peu de son « intérieur ». Cette écoute attentive de la volonté de Dieu à travers les événements provoque un abandon confiant. « *Il est bien juste... que nous ne vivions que de la vie du pur abandon en tout ce qui regarde au-dedans comme au-dehors* », dira-t-il après le refus du Roi de le laisser partir pour le Canada en 1687 (31). Dans les principaux événements de sa vie, François de Laval recherche promptement leur signification spirituelle soit pour son oeuvre pastorale, soit dans son itinéraire spirituel personnel. Il s'en ouvre à son ami Henri-Marie Boudon, auquel il écrit en 1677: « *Tout ce que la main de Dieu fait nous sert admirablement, quoique nous n'en voyions pas sitôt les effets. Il y a bien des années que la Providence conduit cette Eglise, et nous par conséquent, par des voies fort pénibles et crucifiantes tant pour le spirituel que pour le temporel. Pourvu que sa sainte volonté soit faite, il ne nous importe .t* » (32). Rappelons ici, à titre d'exemple, les difficultés causées par son successeur, les deux incendies du Séminaire (en 1701 et 1705) et les infirmités dont il a été affligé pendant les vingt dernières années de sa vie. Alors qu'il venait d'apprendre de façon officieuse que le Roi ne lui permettrait pas pour le moment de retourner

(29) Lettre de Marie de l'Incarnation à son fils Dom Claude Martin, 1660, *ibid.*, p. 54.

(30) Lettre de Mgr de Laval au P. de la Chaise, 1687, *ibid.*, p. 407.

(31) Lettre de Mgr de Laval aux directeurs du Séminaire de Québec, 9 juin 1687, *ibid.*, p. 411.

(32) Lettre de Mgr de Laval à Henri-Marie Boudon, 6 novembre 1677, *ibid.*, p. 207.

au Canada, François de Laval écrivait le 9 juin 1687 aux prêtres du Séminaire : « Adorons les conduites de Dieu sur nous et sur toutes ses œuvres, nos très chers Messieurs. J'espérais et j'avais confiance entière qu'il me donnerait la consolation de m'unir à vous de corps comme je le suis d'esprit ; mais son aimable Providence en dispose tout autrement et selon son bon plaisir, qui doit être tout notre bonheur et notre paix pour le temps et l'éternité » (33). Et devant des tensions qui se font jour entre le Séminaire et le nouvel évêque, Mgr de Saint-Vallier, l'évêque démissionnaire retenu à Paris se confie ainsi durant l'automne 1689 à M. Milon, du Séminaire des Missions Etrangères de Paris : « La Providence de Dieu, qui vous inspire de prendre avec tant de bonté part à notre peine et à nos intérêts, nous oblige plus particulièrement de nous abandonner entièrement à son adorable conduite et d'y mettre toute notre confiance » (34). Et il continue : « Vous jugerez bien, mon cher Monsieur, que s'il y a eu jamais une croix amère pour moi, c'est celle-ci, puisque c'est l'endroit où j'ai toujours dû être le plus sensible, je veux dire le renversement du Séminaire, que j'ai toujours considéré, comme en effet qu'il l'est, comme l'unique soutien de cette Eglise et tout le bien qui s'y fait... Mais au milieu de toutes ces agitations, nous ne devons pas nous abattre si les hommes ont du pouvoir pour détruire ; la main de Notre-Seigneur est infiniment plus puissante pour édifier. Nous n'avons qu'à lui être fidèles et le laisser faire » (35). Après le premier incendie du Séminaire, le supérieur de Paris témoignera de la constance qu'ont montré « nos Messieurs du Canada » et « surtout Mgr l'ancien Evêque, qui a vu de ses yeux son ouvrage de quarante ans détruit en peu d'heures, en bénissant Dieu sans verser une larme ni jeter un soupir, quoiqu'il soit âgé de quatre-vingts ans » (36).

On retrouve de façon éminente dans sa vie ce que le Concile Vatican II propose aux prêtres : « A la lumière de leur foi nourrie par la lecture de la Bible, ils peuvent rechercher avec attention les signes de Dieu et les appels de sa grâce à travers la diversité des événements de l'existence » (37). C'est cette expérience de foi confiante que François de Laval a vécue tout au long de sa vie. Découvrir à travers les événements la « main de Notre-Seigneur... puissante pour édifier » et lui être fidèle, voilà une des lignes dominantes de l'expérience spirituelle de François de Laval.

A mesure que Mgr de Laval avance en âge, les fruits d'une ouverture amoureuse à la volonté de Dieu à travers les événements se manifestent dans une constance, une patience et un abandon qui grandissent.

(33) Lettre de Mgr de Laval aux directeurs du Séminaire de Québec, 1687, *ibid.*, p. 410.

(34) Lettre de Mgr de Laval à M. Milon, automne 1689, *ibid.*, p. 452.

(35) *Ibid.*

(36) Lettre de M. Brisacier à M. Charmot, 1er mai 1702, *ibid.*, p. 619.

(37) Décret sur le ministère et la vie des prêtres, n°18, dans *Vatican II: les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal, 1966, p. 345.

LA physionomie spirituelle du bienheureux François de Laval nous révèle encore une fois que la sainteté chrétienne « s'exprime différemment en chacun de ceux qui, dans la conduite de leur vie, parviennent en édifiant le prochain, à la perfection de la charité » (38). Son exemple s'ajoute à celui de nombreux chrétiens qui, dans leur vie de tous les jours, apprennent au fil des ans, à accueillir en esprit et en vérité l'amour du Père.

Le vieil évêque de 85 ans qui s'éteignait à Québec le 6 mai 1708 avait suivi un itinéraire spirituel qui nous frappe par sa stabilité, mais où les fruits de l'Esprit se sont manifestés avec éclat. C'est pourquoi l'Eglise l'a mis au rang des bienheureux, confirmant ainsi la sainteté d'un pasteur que les chrétiens de la Nouvelle-France, puis du Canada, par la suite, ont toujours vénéré. François de Laval nous présente l'image d'une bonne santé humaine et spirituelle enracinée dans des valeurs solides auxquelles toutes les énergies sont consacrées. Il est, tout noble qu'il fut, de cette race de paysans rudes, au cœur généreux, travailleurs et « craignant Dieu », qui se sont bâti dans cette partie du Nouveau-Monde une nouvelle patrie.

Hermann GIGUÈRE

(38) *Constitution dogmatique o Lumen Gentium*, n° 38, *ibid.*, p. 65.

Hermann Giguère, né en 1938. Études de philosophie et de théologie à Québec et Rome (Université grégorienne) ; docteur en théologie en 1968 ; professeur de théologie morale fondamentale de 1962 à 1965, de théologie spirituelle et d'histoire de la spiritualité depuis 1968 à l'Université Laval. Directeur spirituel au Grand Séminaire de Québec de 1968 à 1975. Directeur des programmes de premier cycle en théologie à la Faculté de théologie de l'Université Laval depuis 1974.

Mgr Jean-Marie LUSTIGER

Lettre aux prêtres du diocèse d'Orléans

Frères,

Je tremblais devant Dieu, quand il y a trois mois vous m'avez accueilli dans la Cathédrale.

Après tant d'années, Il me ramenait vers vous, dans le ministère sacerdotal de votre Église, désormais mon Église. Notre Église, l'Église de Dieu à Orléans, où Il nous lie les uns aux autres par ce « lien parfait qui est l'amour » (*Colossiens* 3, 14).

Depuis trois mois, j'ai fait connaissance avec un certain nombre d'entre vous. Dans cette première rencontre, trop brève le plus souvent, vous avez bien voulu me confier ce que Dieu vous a donné de devenir et d'accomplir à son service.

Personne n'est spectateur de sa propre vie. Aussi ne pouvez-vous pas savoir quel beau témoignage j'ai reçu de vous. Je dois et je veux maintenant vous le rendre et vous dire ce que Dieu m'a donné de lire en vous.

Dans vos vies sacerdotales, parfois blessées et humiliées, une grande force d'amour et de pardon est à l'œuvre. Oui, la grâce de Dieu en vous n'a pas été vaine ; en vous, grains tombés en terre, enfouis dans la mort pour donner beaucoup de fruit.

L'épreuve spirituelle — les tentations — de notre civilisation et de notre pays se sont abattues sur vous. Et Dieu, m'a-t-il semblé, a voulu se servir de votre faiblesse devant cette épreuve pour faire une démonstration d'Esprit et de puissance (*1 Corinthiens* 2, 4) au bénéfice de ce peuple où vous avez été pris.

Aussi je rends grâce à Dieu pour tous les dons qu'Il vous a faits

— l'humble fidélité de votre foi au Christ, quand de plus savants sont pris au mirage de leur savoir et à la tentation de la suffisance où risque de se perdre le christianisme des pays d'Occident ;

— le pardon mutuellement donné, alors que nos relations ecclésiales sont soumises, sans pitié, à la dialectique mortelle des rapports de force et de l'exaspération des conflits ;

— votre vie de pauvres qui doit exorciser l'avidité inhumaine de posséder, et qui a mené certains d'entre vous à vivre du travail de leurs

maïns, partageant les conditions des plus démunis, alors que, sous mille masques, l'argent impose partout sa loi

— votre refus des violences et votre obstination à témoigner pour la vie, même au prix de votre « bonne réputation », alors que de tous côtés la séduction de la mort — à l'encontre de la vie naissante, comme de la survie des peuples — se déguise sous la figure du bon droit et veut vous prendre comme otages ou complices, alors que nos sociétés se rassurent en accumulant les moyens de donner la mort et ont peur de transmettre la vie et le sens de la valeur ;

— le témoignage que vous rendez à la dignité de l'amour et de l'être humain en son corps, alors que les dérisions peuvent rendre héroïque votre pauvre et chaste fidélité, alors que le désir de l'argent exaspère le désir du corps, trop souvent rendu objet vénal ;

— l'amour caché des plus pauvres, quand vous dépensez gratuitement vos vies pour les perdus : mourants, malades, exclus, sans-droits, « paumés » de tout genre que la logique sociale met à l'écart de ceux qui se croient, « comme tout le monde », vivants et forts ;

— votre espérance fondée sur Dieu et sa promesse de vie, quand tout le monde dit de vous que vous êtes les derniers survivants d'un continent englouti, quand il semble insensé aux anciens d'attendre une relève par des plus jeunes, et aux plus jeunes de porter le fardeau d'un tel passé ;

— votre prière à Dieu que l'on vous a dit mort et qui vous fait vivre, prière reprise dans le secret et qui sait vaincre sans cesse la lassitude et le découragement, alors que presque tous, autour de vous, semblent fascinés par les rêves et les spectacles qui plongent les consciences dans le sommeil ;

— votre respect filial et obéissant pour l'Église, respect qui souvent doit se cacher devant les intimidations de ceux qui font de l'Église le bouc émissaire de leurs ressentiments et de leurs frustrations. Et pourtant, parfois, quelles blessures n'avez-vous pas reçues pour elle ou à cause d'elle !

O UI, dans vos souffrances comme dans vos défaillances, c'est la beauté du Christ en sa Passion qui se donne à voir, c'est l'amour du Père qui dévoile sa gratuité, c'est le pardon dans l'Esprit qui révèle au monde la résurrection des morts. Et de tout cela, une preuve m'est sans cesse proposée. Je la trouve parfaitement exprimée par L'Eucharistie que maintenant je célèbre avec vous de paroisse en paroisse, de communauté en communauté.

Sacrement de vie, où les chrétiens deviennent ce qu'ils reçoivent : le Corps du Christ.

Sacrement de vie que vous avez porté, pour le peuple que Dieu rassemble, jusqu'à la limite de vos forces, jusque, dans le silence de la vieillesse et de la maladie.

Sacrement de vie où la foi du peuple que Dieu vous a donné de faire naître vous a, en retour, enracinés dans la fidélité.

Car il est là, ce peuple que vous portez et qui vous porte, dont les faiblesses sont vos faiblesses et dont la vie est votre vie.

Il est là, marqué des mêmes blessures que vous, traversé des mêmes hésitations, divisé par les mêmes contradictions.

Il est là, habité par l'Esprit qui fait jaillir la joie dans ses larmes, qui lui donne le courage dans sa peur, qui ouvre à la jeunesse de Dieu ses portes refermées.

Il est là par vous, comme vous êtes par lui, pauvre peuple semblable au Fils, peuple des fils que Dieu donne au monde comme preuve de son amour.

Il est avec vous, et vous êtes avec lui la lumière du monde. Pourquoi auriez-vous peur, gens de peu de foi ?...

LA Messe Chrismale nous réunira en ce sacerdoce que nous avons reçu pour le peuple que Dieu appelle, que Dieu rassemble, que Dieu sanctifie. Ensemble, au cours de cette Messe, que nous concélébrerons le Lundi-Saint, nous renouvellerons notre choix de remplir avec fidélité la mission que nous avons reçue comme un service.

Croyez, je vous prie, à toute mon amitié dans le Christ.

Jean-Marie LUSTIGER
Évêque d'Orléans

Jean-Marie Lustiger, né en 1926, prêtre en 1954. Études supérieures de lettres, philosophie et théologie à la Sorbonne et au Séminaire des Carmes. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1970, puis curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal (Paris). Évêque d'Orléans depuis 1979. Publication : *Sermons d'un curé de Paris*, Paris, Fayard, 1978, La lettre reproduite ici est datée du 8 mars 1980.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire.**

A défaut, dans les librairies où l'O revue est en dépôt: voir page 13.

Louis BOUYER

Une renaissance spirituelle ?

A travers cinq livres récents, l'auteur du Mystère pascal retrouve une intuition fondatrice en Occident aussi bien qu'en Orient : la mort et la Résurrection du Christ sont au cœur de la liturgie chrétienne, où se communique la vie de la Trinité. Ne peut-on discerner là (et aussi dans le renouveau du monachisme) comme une renaissance spirituelle ?

TOUTE une série de livres ont paru en ce printemps de 1980, dont la convergence est trop frappante pour qu'on puisse envisager de les discuter séparément (1).

1. IL faut commencer par le livre du P. **Jean Corbon**, directement inspiré par la tradition liturgique des Églises d'Orient, mais qui ne révèle rien dont la substance ne se trouve aussi bien dans celle de l'Occident latin. Pour moi qui, voici plus de trente ans, essayai de montrer, dans une méditation sur ce que j'appelai « le Mystère pascal » (2), qu'il en est ainsi, j'avoue que ce livre du P. Corbon a été une résurrection des rêves (et peut-être des illusions) de ma jeunesse. Cette idée, proposée bien avant moi par le grand moine

de Maria Laach, Dom Odo Casel, que le cœur de toute la liturgie, et par là de toute la vie de l'Église, c'est le mystère de la mort et de la Résurrection du Christ, devenant, par les sacrements, comme la substance de la vie de chaque chrétien où se communique alors la vie même de la Trinité, avait fait se récrier ou s'esclaffer tout ce qu'il y avait alors de théologiens. Au premier abord, mon essai de vulgarisation (grâce surtout à un article particulièrement bienveillant et habile de Dom Jean Leclercq) avait paru trouver meilleur accueil dans le public français que le docte essai du bénédictin allemand dans son propre pays.

Mais le mouvement, puis la « réforme » liturgiques ne tarderaient pas, chez nous en particulier, à faire à peu près table rase des textes et des rites qui pouvaient encore, dans l'Église catholique, soutenir les idées évoquées par Dom Casel et auxquelles j'avais tenté d'apporter quelque regain d'actualité.

Quelle « divine surprise », donc, de retrouver tout cela réexprimé par Jean Corbon, avec à la fois toute la ferveur de la jeunesse et le solide appui d'une liturgie, Dieu merci, encore vivante, et bien vivante, non seulement chez nos « frères séparés » de l'Orient, mais jusque chez les catholiques de ces

(1) Jean Corbon, *Liturgie de source*, Cerf, Paris; Daniel-Ange, *L'Étreinte de feu*, DDB, Paris; Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine; archevêque Basile Krivochéine, *Dans la lumière du Christ : saint Syméon le Nouveau Théologien*, Chévetogne; Henri de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, coll. « Communio », Fayard, Paris.

(2) Louis Bouyer, *Le mystère pascal*, Cerf, Paris, 1945, et nombreuses rééditions, en particulier dans la collection de poche « Foi Vivante » (N.d.I.R.).

contrées que l'Occident n'a pas encore réussi à « aggiornamentiser ». Je crois de nouveau rêver en le lisant ! Mais, en même temps, pensant en particulier aux liturgies imposées à notre Pape, tout comme au *vulgum pecus* que nous sommes, à l'occasion de sa venue dans le pays où, paraît-il, l'« esprit » du Concile, plutôt que sa lettre, est florissant comme nulle part ailleurs, il m'était impossible, cette fois, de ne pas voir dans le rêve en question comme un simple mirage.

2. EH BIEN, peut-être me trompé-je ! . Car, en même temps paraissait cet autre livre, d'un moine laïc de l'Occident, apôtre du renouveau charismatique, dans ce qu'il a de plus positif : *L'Étreinte de feu*, par **Daniel-Ange** (de Maupeou). Nous y voyons proposé, dans les termes les plus simples, les plus actuels, cela même qui fait l'objet du volume du P. Corbon. Évoquée par l'icône attribuée à Andreï Roublov et dite « de la Trinité », cette ample méditation, toute tissée de réminiscences bibliques et directement inspirée par des textes patristiques ou des anciennes liturgies, donnés en marge du livre, ne s'en exprime pas moins dans le langage le plus contemporain (jusqu'à glisser parfois dans des expressions qui sentent un peu trop pour mon goût — antédiluvien — la sensibilité et même quelque chose de la sensiblerie de notre temps).

Mais qu'exprime-t-elle ? La vie transcendante de la Trinité, qui, du Père, coulé comme un fleuve de lumière et de vie dans et par le Fils, puis remonte, par l'Esprit, avec le Fils, en louange de l'amour, de l'agapè paternelle, vers ce Père qui en est la source. Cette vie, cependant, rejaillit en nous et pour nous par l'oeuvre filiale de la création et de l'incarnation, rédemptrice et divinisante. Dans l'Esprit, dans cette épiclese, cette invocation comblée pour qu'elle devienne effectivement nôtre en Lui, et nous ramène ainsi au Père, la glorification éternelle de son Nom fait l'âme de toute liturgie digne de ce titre, à commencer par la liturgie eucharistique. La communication du Mystère, qui est mystère de, l'éternelle, de la divine communion, y devient effective, y devient nôtre.

Le livre de Daniel-Ange, après avoir montré comment c'est là tout ce qu'im- plique la beauté, si humaine et divine, de

l'icône trinitaire, se conclut en nous montrant, par une gerbe de témoignages saisissants, comment cela peut devenir une expérience que les plus simples, à commencer par les enfants, n'ont aucune difficulté à faire leur.

Évidemment, ceci n'est pas précisé- ment ce qu'ambitionne une certaine catéchèse, dont on nous affirmait récemment qu'elle est, en France, à la veille de remodeler le visage de l'Église !

Il est caractéristique, en revanche, que cette vision nous soit proposée par l'un de ces moines dont le témoignage, aujour- d'hui, touche si profondément et si facilement tant de fidèles, et même d'infidèles, à commencer par ces jeunes, dont on nous disait qu'ils ne peuvent plus admettre qu'un christianisme sans dogmes, sans morale (surtout sexuelle !) et tout immergé dans l'idéologie... mais qui, en fait, ont acclamé le Pape, tout juste quand il leur prêchait exactement le contraire.

On me permettra, de rapprocher cette révélation du Parc des Princes, car c'en est une, des réflexions de deux évêques, entendues ces jours-ci dans un de ces monastères pléthoriques où la moyenne d'âge est bien au-dessous de trente ans. L'un retiré récemment quoique plus que jamais « à la . page » (mais laquelle ?) soupirait : « C'est incompréhensible qu'un pareil entêtement attire tant de jeunes ! ». L'autre, en revanche, respirant ce nouveau souffle qui pourrait bien, de l'Église des fidèles en France, repasser bientôt jus- qu'aux pasteurs, observait, pour le bénéfice de son vicaire général : « C'est tout de même frappant de retrouver ici tout ce que nous retrouvons également dans ce qu'il y a de plus vivant dans le diocèse ! ».

3. Si l'on veut le comprendre, il convient de passer à un admirable petit livre, d'un de nos meilleurs érudits (laïc, comme il ira de soi), qui vient aussi de paraître. Je veux parler du volume de **M. Antoine Guillaumont** : *Aux origines du mona- chisme chrétien*. Il met dans une clarté irréfragable le fait que le monachisme originel ne fut qu'un mouvement de moti- vation directement évangélique, pour entraîner les meilleurs des laïcs eux-mêmes (dussent les clercs les suivre à regret, après avoir ronchonné,

regimbé le plus longtemps possible) à la poursuite de l'« unique nécessaire » : « Suivre le Christ (l'Agneau immolé) partout où il va », comme dit *l'Apocalypse*. Encore M. Guillaumont, qui nous explique de surcroît comment un tel mouvement de renouveau, devait déboucher tout naturellement dans ce qu'on appelle « la prière de Jésus », n'en souligne-t-il pas moins qu'un monachisme de ce genre, loin d'être anti-naturel, n'était que l'exaucement chrétien de la recherche la plus. profondément humaine qui soit : la recherche de Dieu, de Dieu *avant tout*.

4. COMMENT ne pas rapprocher encore . cette magistrale analyse du mouve- ment monastique originel; où se retrouve ce qui le ranime aujourd'hui, et ce qui attire les meilleurs des chrétiens (et des autres), d'un autre livre, oeuvre d'un évêque, lequel est, lui aussi, un grand érudit et par-dessus le marché un vrai moine : *Dans la lumière du Christ (Saint Syméon le Nouveau Théologien)*, de l'archevêque russe **Basile Krivochéine** ?

Saint Syméon le Nouveau Théologien, qui devait être, au début du Moyen-Age byzantin, le rénovateur du monachisme et de la vie intérieure des laïcs de leur côté simplement désireux de vivre l'Évangile

et de le vivre à fond, est le saint dont la redécouverte s'imposait dans la conjon- cture présente où se trouve l'Église, en France et ailleurs : « charismatique » s'il en fut, pauvre annonçant l'Évangile aux pauvres, et comprenant le monachisme comme une pauvreté volontaire tout ouverte à ce Christ dont saint Paul nous dit que « de riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté » (3).

On remarquera, dans ce dernier livre, le très sûr équilibre entre la perception des exigences évangéliques, le sens prophé- tique de l'inspiration laïque d'un Esprit qui souffle toujours où il veut et comme il veut, et l'attention aux responsabilités propres et inamissibles des pasteurs que le Christ lui-même adonnés à son trou- peau.. Mais on y observera surtout com- bien le surnaturel chrétien authentique est éloigné d'être anti-naturel.

5. C'EST là enfin ce que le P. **Henri de Lubac, s.j.**, au même moment, exprime et explique, avec son habituelle lucidité, dans cette *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, qui vulgarise et applique

(3) 2 Corinthiens 8, 9.

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Tél.: (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio »,
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

Canada : 28 \$ (« Revue Communio Canada »,
698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9)

Abonnement de parrainage (en plus de son
propre abonnement) ; 80 FF, 40 FS, 650 FB, 22
\$; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de
150 FF, 1200 FB, 70 FS, 36 \$, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5 \$
20 FF en expédition franco, ou 5.60 \$
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier
numéro paru (ou de celui indiqué sur
le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre
la dernière enveloppe et la somme de
3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire
lisiblement nom, adresse et code postal.

Dans toute correspondance, joindre si
possible la dernière enveloppe, ou
rappeler le numéro de l'abonnement.

Adresses des autres éditions en page 2 de
couverture.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, p. 96

directement à notre Église postconciliaire toutes les richesses de ses trois grands livres sur **Le surnaturel, Le mystère du surnaturel et Augustinisme et théologie moderne** (4). Les confusions qui ont précédé, accompagné, mais surtout suivi le Second concile du Vatican, autour de ce point central, y sont dégagées, analysées et dissipées comme seul un tel maître pouvait le faire.

FAUT-IL souligner en conclusion ce que cette moisson de travaux si spontanément concordants révèle ? Je veux dire tout ce que doit l'actuelle renaissance spirituelle, en train de balayer les décombres d'un néo- ou pseudo-christianisme plus encore post-chrétien que post-conciliaire, non à quelque Orient fossile, mais au plus vivant de l'Ortho-

doxie qui mérite le mieux son nom : celle qui, jusqu'ici, s'est montrée la seule capable de résister au marxisme-léninisme stalinien même apparemment triomphant.

Récemment, un de nos philosophes catholiques, profitant de la triste palinodie du malheureux P. Doudko, enveloppait dans la même réprobation l'état soviétique et l'Église de Russie. Demain, si l'aveuglement conjugué de nos politiques de droite et de gauche arrivait à faire régner à Paris comme à Kaboul la paix du tandem Brejnev-Oustinov (5), quel christianisme y survivrait ? Celui de Mgr Krivochéine (qui ressemble comme un frère à celui de Jean-Paul II) ? Ou celui dont un autre évêque nous disait récemment, avec une candeur rafraîchissante, qu'il ne l'avait découvert que... chez les militants marxistes ?

Louis BOUYER

(4) Collection « Théologie », n° 8, 63 et 64, Aubier, Paris, 1946 et 1965.

(5) Dimitri Oustinov est le ministre soviétique de la défense (N.d.l.R.).

Louis Bouyer, né en 1913. Prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris (1945-1960), puis aux universités de Notre Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanque, Lovanium (Zaire), etc. Membre de la Commission théologique internationale. Bibliographie : voir *Le métier de théologien*, entretiens avec Georges Daix, France-Empire, Paris, 1979. Dernière publication : *Le Consolateur (Esprit Saint et vie de grâce)*, Cerf, Paris, 1980.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

pour la Belgique : « Amitié "Communio" » - rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le Canada : « Revue Communio (Canada) », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

NOM:.....

Adresse complète:.....

Code postal Ville et pays :

(1) **Nouvel** abonnement, à partir du tome :, n° inclus (voir ci-contre).

(2) Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :).

Tarif (voir au dos, p. 95).

Règlement joint par : (3) CCP - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espaces.

Date : 1980

Signature :

(1), (2) et (3): *Rayer les mentions inutiles. Merci.*

Prochains numéros

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1980

LE CORPS - Claude Bruaire, Michel Sales, Zoltan Alszeghy, Alberto Benito, Rémi Brague, Giuseppe Dalmasso, Guy Aurenche, Olivier Costa de Beauregard, Gustave Martelet, etc.

tome VI, (1981), 1. « II descendit aux enfers »
2. la doctrine sociale de l'Église
3. la vie consacrée
4. la théologie
5. le prêtre
6. les béatitudes

tome V//, (1982), 1. la Résurrection
2. la personne humaine
3. le dimanche
4. la femme
5. la confirmation
6. l'art

tome VIII (1983), 1. l'Ascension

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
- Z exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - I)

Seuls sont encore disponibles les n° 3 et 4 du tome III, les n° 5 et 6 du tome IV, et le n°4 du tome V

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

- 1: « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où Communio pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27).

Dépôt légal : troisième trimestre 1980 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781 X - Imprimeur TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.