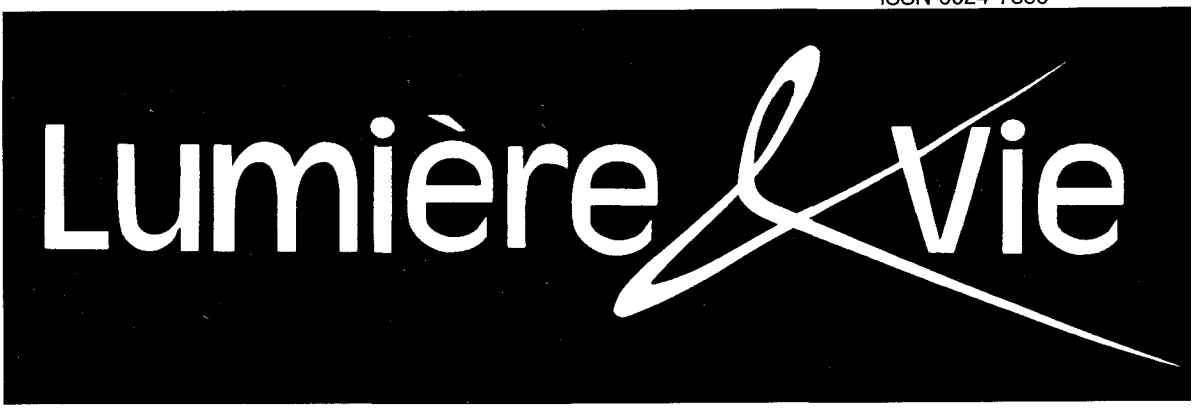
ISSN 0024-7359



Une autorité affaiblie l'épiscopat

Charles Antoine
Yves Cattin
Christian Duquoc
Peter Hünermann
Jean-Pierre Manigne
Suzanne Martineau
Hippolyte Simon
Donna Singles

247

Juillet-Septembre 2000

Juillet-Septembre 2000 - tome XLIX-3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2000
245
trinité et divinité cosmique
246
La vertu : une réhabilitation
247
Une autorité affaiblie, l'épiscopat
248
La foi, les Écritures et l'histoire

COMITÉ DE RÉDACTION
Yves CATTIN
Isabelle CHAREIRE
François CHIRPAZ
Christian DUQUOC
Yves KRUMENACKER
Jean-Pierre MANIGNE
Pascal MARIN
Claude MARTIN
Michèle MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard MICHOLLET
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Jean-Claude SAGNE
Donna SINGLES

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://assoc.wanadoo.fr/lumvie/

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaire de rédaction : Isabelle Chareire
Administrateur : Gabriele Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

n° 247 Lumière & Vie

Une autorité affaiblie
L'épiscopat

Christian Duquoc 3 Une célébration rhétorique.

Christian Duquoc 7 Vatican II et l'épiscopat : une déception programmée.

Vatican II a écrit avec vigueur sur l'épiscopat et la collégialité, tout en omettant la traduction juridique de ses intuitions neuves.

Hippolyte Simon 13 L'autorité épiscopale : témoignage.

L'auteur situe son témoignage en relation avec l'ébranlement des institutions. Dans son diocèse, il fait la part du rêve sans oublier qu'il faut assumer le réel avec les contraintes qu'il impose.

Yves Cattin 23 Pouvoir, autorité et liberté dans l'Église.

L'autorité n'appartient qu'à Dieu ou au Christ. Les responsables ecclésiaux disposent de pouvoirs, mais ceux-ci ne sont pas leur propriété, ils appartiennent à tous.

J.P. Manigne 45 Quelle autorité pour les évêques ?

Après l'analyse de l'autorité reconnue à Jésus - l'un des critères en étant la nouveauté - l'auteur la déclare «événement». La transposition au magistère est nécessaire : l'autorité épiscopale n'est pas un double de l'autorité civile ; elle est délicate : elle se manifeste par ce qu'elle autorise, une réception libératrice.

Donna Singles **53** Des mésaventures d'une conférence épiscopale.

Après examen de deux pratiques de la conférence épiscopale américaine, celle de l'arbitrage au sujet de conflits potentiels avec des théologiens et celle de la production de lettres pastorales, sont relatées les réactions romaines à ces initiatives. Quelques conclusions sont suggérées sur les raisons des divergences d'interprétations.

Charles Antoine **65** Les rapports entre l'épiscopat brésilien et le Saint Siège.

Y est exposée l'histoire généalogique des instances du CELAM et de l'Assemblée générale des évêques d'Amérique latine ; y sont contés les conflits qui ont émaillé ces assemblées. Leur statut original, voix délibérative, demeure actuellement en suspens.

Peter Hünermann **75** Autorité épiscopale et primatiale dans l'Église catholique allemande.

Après citation de quelques exemples de conflits avec le Vatican, l'auteur en esquisse les raisons canoniques et propose une réflexion théologique qui permettrait d'éviter le retour de telles tensions.

Suzanne Martineau **83** Autorité et pratiques dans l'Église anglicane.

Un bref rappel de la structure de l'Église anglicane permet de comprendre les débats récents en son sein et de saisir les procédures mises en place pour réguler les conflits sans briser la communion.

Ch. Boureux **91** Chronique : Le rôle social d'une faculté de théologie

Donna Singles **101** Position : L'autorité épiscopale selon saint Irénée.

105 Comptes rendus

Une célébration rhétorique

Shûsaku Endo, dans son roman intitulé "Silence", consacré aux persécutions antichrétiennes du XVIe et XVIIe siècles au Japon, rapporte la réflexion d'un jésuite apostat : "La solitude du sacerdoce ne découlait que de son inutilité face aux autres". Ce missionnaire explique à son interlocuteur qu'il n'a pas apostasié sous la torture, mais que, par compassion, il s'est décidé à piétiner devant les juges l'image du Christ : c'était la condition pour arracher à la mort les chrétiens japonais. Il s'était alors rendu utile aux autres ; son sacerdoce classique s'était avéré vain, les baptisés japonais n'ayant, à son avis, honoré dans le Dieu de Jésus qu'une métaphore de leurs croyances traditionnelles.

Ce récit paraît lointain, il jette pourtant une certaine clarté sur la situation de l'épiscopat dans le monde contemporain. Le titre de ce cahier : "Une autorité affaiblie", n'est pas une opération de séduction, il est un constat. Les évêques vivent une contradiction sociale : le contraste entre le caractère amoindri de leur ministère et les signes encore fastueux de la célébration liturgique. Un peu d'imagination permet d'évoquer la solitude de ceux qui sont si peu reconnus dans la société civile, si peu écoutés dans les communautés chrétiennes et si peu honorés par les dicastères romains.

L'affaiblissement de l'épiscopat relève de trois facteurs principaux : l'indifférence de la société civile à leur mission et à leur propos, la

critique à leur égard de nombreux chrétiens, le peu de crédit que le pouvoir romain leur accorde.

L'indifférence de la société est l'un des facteurs majeurs de l'amenuisement de l'autorité épiscopale. Je choisis un exemple parmi beaucoup d'autres. Lors de la préparation de la loi sur le PACS, malgré des remarques judicieuses de Mgr Billé, le gouvernement n'a pas daigné consulter ceux qui représentent un secteur important de la sensibilité française. Il n'a d'ailleurs pas davantage entendu les représentants des autres communautés religieuses. On peut conjecturer qu'il en ira de même pour d'autres débats de société conduisant à une législation inédite. Sans doute se consolera-t-on de cette distance prise par la société politique à l'égard des instances religieuses en jugeant que cette indifférence convient à son autonomie si difficilement acquise. Mais parler sans susciter de dialogue respectueux témoigne de la disparition sociale de l'autorité d'une fonction. Télérama, *dans la recension d'une émission sur l'Église catholique (n° 2773, p. 69) qualifie celle-ci du sobriquet réservé à l'armée : "L'autre grande muette". Même "aiguillonnés par les médias, les responsables religieux gardent leurs secrets" estime le critique. L'épiscopat est marginalisé ou se marginalise. En manque d'interlocuteurs, il est condamné à la solitude.*

La critique permanente de chrétiens envers les évêques n'est pas de nature à favoriser le respect à l'égard d'un président d'église locale. Un souvenir personnel fera entendre ce dont je veux parler. Lors d'une réunion à laquelle participait l'évêque du lieu, à la pause, ni laïcs ni prêtres ne sont venus lui adresser la parole ou le saluer. Il est resté seul au milieu de la salle désertée comme si sa fonction le condamnait à n'être plus un interlocuteur humain. Cet évêque est un homme convivial, attentif aux exclus de nos sociétés. N'ayant plus de réelle autorité, il était devenu superflu de le fréquenter. Le jugement du jésuite apostat s'applique ici : "inutile". Ce cas est extrême, du moins je l'espère, il est symptomatique de la dureté de nos sociétés et des chrétiens n'y échappent pas. De multiples lectures et reportages m'en ont convaincu. Autre la marginalisation vouant à la solitude, autre le débat libre où humiliation et mépris sont bannis.

L'inintérêt au moins apparent des dicastères romains à l'égard des épiscopats locaux majore l'affaiblissement de l'épiscopat. Ces organismes officiels publient des textes pastoraux ou disciplinaires

sans discussions préalables avec leurs destinataires. Le dernier document en date, portant sur l'exclusion canonique de la communion des divorcés remariés, en est un exemple parmi beaucoup d'autres. Mgr Le Bourgeois a réagi d'une façon digne et argumentée dans le journal La Croix. *Les évêques, en leurs multiples assemblées, sont dépourvus de pouvoirs réels leur permettant d'élaborer des politiques adaptées aux besoins pastoraux de leurs églises. Le travail majeur de beaucoup d'entre eux revient souvent à expliquer le scandale provoqué chez les fidèles par des textes provenant des bureaux romains : ils s'emploient à en minimiser la portée.*

Ce jeu subtil, difficile à comprendre pour les chrétiens qui manquent d'informations historiques et qui ne sont pas experts en théologie interprétative ou en droit canonique, condamne les évêques à une situation ambiguë : ou bien ils se démarquent du pouvoir central au point de paraître porter atteinte à l'unité ecclésiale, ou bien ils se plient servilement aux lois promues par ce pouvoir, ils en paraissent alors les fonctionnaires, ne disposant d'aucune liberté dans la gestion pastorale de leurs églises. Ce déchirement, vécu avec plus ou moins d'humour ou de détachement, ne peut qu'augmenter le sentiment de solitude qu'éprouvent les responsables des communautés.

On me reprochera de proposer une version pessimiste de la situation de l'épiscopat. Je la sais partielle, mais elle est révélatrice d'une dérive. Certes, mille autres données pourraient être avancées, elles relativiseraient la description ici amorcée, elle n'en infirmeraient pas le bien-fondé : l'épiscopat catholique subit un affaiblissement qui, par réaction logique, renforce la prééminence du pouvoir central. Ce retrait épiscopal n'est pas d'abord provoqué par les procédures des dicastères, il est la conséquence d'une mutation sociale, assignant à l'Église un rôle privé ou marginal. Rome estime devoir pallier cette médiocrité locale par une présence plus agressive. Le dysfonctionnement actuel entre le pouvoir romain et la périphérie est un effet, il n'est pas une cause.

Ce cahier de Lumière & Vie *est consacré aux seuls dysfonctionnements entre Rome et l'épiscopat. Il s'ouvre par un article de Ch. Duquoc visant à remettre Vatican II dans un rôle relatif : il a célébré l'épiscopat sans le conforter juridiquement. Ce point de départ objectif est suivi d'un témoignage : Mgr H. Simon relate son expérience épiscopale à Clermont-Ferrand. Y. Cattin et J.-P. Manigne examinent,*

chacun différemment, le rapport entre autorité et pouvoir. Les articles suivants, à l'exception de celui de S. Martineau portant sur les pratiques anglicanes, sont consacrés à l'étude de cas précis qui témoignent de tensions récurrentes entre Rome et les épiscopats locaux : D. Singles étudie le cas de l'épiscopat des U.S.A. Ch. Antoine propose une interprétation originale d'un cas moins connu, celui de l'épiscopat de l'Amérique latine, P. Hünermann présente les différends entre l'épiscopat allemand et le Vatican.

Cet ensemble d'études accuse une situation pastorale et juridique préoccupante : l'unité de l'Église n'a pas encore pleinement assumé les différences nécessaires à la vitalité d'un organisme si varié. Le phénomène de centralisation par dépossession du droit pastoral des épiscopat locaux n'est pas irréversible. La structure sacramentelle et symbolique de l'Église s'accorde mieux à une politique plus souple. Tant que celle-ci ne sera pas mise en place, l'épiscopat souffrira d'un jugement d'inutilité et d'une estimation d'incertitude sur son avenir. Paradoxalement, sa célébration rhétorique se nourrit de son effacement et de sa solitude.

Christian DUQUOC
Directeur

Christian DUQUOC

Vatican II et l'épiscopat : une déception programmée

"Dans les situations sans issue,
c'est l'homme vulgaire qui se trouble".
Confucius

Le destin indécis de l'épiscopat, son autorité humiliée ne sauraient être séparés de l'inachèvement de Vatican II. Ce Concile n'a pas produit les fruits pastoraux et institutionnels escomptés. L'autorité de l'épiscopat n'y a pas été juridiquement réhabilitée, même si elle le fut affectivement : sa restauration, par la célébration de la collégialité, ne dépassa pas l'ordre du souhait. Aussi demeure-t-elle présentement indécise. Comment interpréter cet échec ? Deux orientations se dessinent depuis la clôture du Concile : l'une progressiste et qui se dit fidèle à l'esprit de Vatican II ; l'autre conservatrice et qui prétend s'appuyer sur les textes conciliaires. Leurs protagonistes se querellent, l'issue de la dispute est incertaine.

L'interprétation progressiste estime que les dicastères romains (l'équivalent des ministères dans les démocraties occidentales), soit par peur de la nouveauté, soit par inertie, soit par fidélité à la tradition supposée immémoriale, ont favorisé, sinon soutenu, une compréhension conservatrice des textes conciliaires ; ils n'ont pas hésité à écarter leurs orientations majeures. Selon cette lecture, les responsables de

l'échec pastoral du Concile sont les conservateurs et les traditionalistes, à la pression desquels cédèrent ou cèdent encore les responsables romains.

La tendance conservatrice juge au contraire que l'excès de réformes engendrées par le Concile et mises en œuvre de façon chaotique ou anarchique a contribué à la désintégration de l'institution ecclésiale au point de provoquer une grave crise identitaire : celle-ci insinue le doute sur la solidité de la foi et favorise la licence à l'égard des impératifs disciplinaires. Le clergé a été fortement affecté par l'indécision sur la justesse de son statut et de sa fonction. Beaucoup de ses membres ont préféré s'exonérer des impératifs institutionnels en choisissant une situation affranchie de contraintes juridiques archaïques. La défaillance identitaire a privé l'Église de sa capacité d'interrogation, elle est désormais un groupe parmi d'autres, affichant des opinions exotiques. À force de vouloir s'incarner dans le monde ou se démocratiser, elle s'est constituée prisonnière des modes et des caprices qui agitent notre époque. L'échec pastoral relève donc d'une boulimie de réformes non maîtrisées, et ceci par fausse interprétation du Concile.

Ces lectures antagonistes des textes conciliaires, chacune trop partiale ou idéologique, n'expliquent pas l'échec pastoral de Vatican II et notamment la situation imprécisée de l'épiscopat. Ces interprétations sont trop dépendantes d'options préalables à la lecture des textes eux-mêmes. Sans doute un texte est-il lu à partir d'horizons individuels ou collectifs variés. Cependant la fluidité du texte n'est pas telle que les effets sociaux ou historiques qu'il produit puissent se détacher de sa structure interne pour n'être reportés qu'à ces lectures postérieures, progressistes ou conservatrices. Si cette double lecture des textes conciliaires fut possible, c'est que ceux-ci s'y sont objectivement prêtés. Je propose en conséquence une autre voie : l'échec pastoral de Vatican II renvoie à sa sous-estimation de l'urgence des réformes institutionnelles dans le cadre du réajustement de la doctrine ecclésiale aux requêtes contemporaines.

Les participants du Concile ont mieux apprécié le divorce entre les options doctrinales de l'Église catholique et les valeurs des démocraties occidentales que décelé l'étrangeté grandissante des pratiques institutionnelles ou disciplinaires ecclésiales pour la sensibilité moderne. Cette schizophrénie entre l'assouplissement doctrinal et la rigidité institutionnelle est, à mon sens, l'une des causes de l'échec

pastoral dont l'indécision des Conférences épiscopales sur les sujets brûlants est le symptôme majeur. La permanence des contestations de droite ou de gauche, les conservateurs étant confortés par l'ancrage traditionnel des textes pratiques, les progressistes étant encouragés par le renversement doctrinal de textes plus théoriques, s'explique par cette brisure au cœur même du Concile : une incohérence jusqu'ici indépassée entre le théorique et la pratique. La métaphore de la schizophrénie n'est pas excessive. Encore faut-il argumenter à partir des textes eux-mêmes.

Le réajustement doctrinal est perceptible dans trois grands textes : celui où il est traité de la révélation (*Dei Verbum*), celui qui est consacré à l'Église (*Lumen Gentium*), et celui qui présente la mission de l'Église dans le monde contemporain (*Gaudium et Spes*). Trois décrets actualisent l'ouverture prônée par ces documents fondamentaux : le décret sur l'oecuménisme (*Unitatis redintegratio*), celui sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*) et celui sur les relations aux religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*). Certes ces textes ne sont pas d'une audace extrême, ils préludent cependant à la reconversion qui ne va cesser de s'opérer par la suite dans la façon théorique et pratique dont l'Église catholique se rapportera à son environnement confessionnel, religieux et civil.

Ce réajustement doctrinal, notamment dans ses effets subséquents sur la pensée ecclésiastique, est plein de promesses : il faudrait être de mauvaise foi pour ne pas mesurer à quel point la doctrine conciliaire s'écarte, sur des données majeures, des options et condamnations magistérielles du XIXe siècle, notamment sur les questions du salut, de l'œcuménisme et du politique. Il fournit matière à réflexion théologique sur les variations doctrinales souvent occultées : l'historicité ou la contextualité affectent profondément l'enseignement. On peut supposer que les membres du Concile furent conscients de cette appréciation pondérée en même temps que réaliste des mutations doctrinales. Quoi qu'il en soit de leurs sentiments, ils en sont collectivement les témoins.

Ce réajustement n'a pas eu d'effets institutionnels : la lecture du chapitre troisième de *Lumen Gentium* consacré à la structure hiérarchique de l'Église en convaincra. Rien n'est modifié de l'ancienne doctrine par son insertion dans le cadre doctrinal fondamentalement remanié de la "Constitution". L'affirmation de la collégialité épiscopale y est

purement formelle, elle est abstraite de la dynamique du peuple de Dieu qui soutient les chapitres précédents. En conséquence, l'organisation juridique et ministérielle de l'Église demeure pratiquement identique à celle qu'elle était avant le Concile. Aucun décrochage, sinon superficiel, n'a pu s'opérer d'avec la structure préconciliaire. L'indécision sur l'autorité des conférences épiscopales en est le témoin parfois douloureux. La déception à l'égard des synodes, éprouvée par le clergé et les laïcs, en est le symptôme. On ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres.

Certains estimeront que je suis injuste, ce chapitre troisième contenant de fort belles propositions sur la sacramentalité de l'épiscopat et la fonction des évêques. Je ne nie pas cet aspect positif, je le dis formel parce que ces propos demeurent juridiquement inarticulés et de ce fait n'ont produit aucun changement structurel : ils sont de l'ordre de la mise en scène, comme les synodes n'ayant voix que consultatives. L'inscription politique de ces formulations généreuses sur la collégialité ou la synodalité, échos institutionnels de la doctrine des chapitres un et deux, fait défaut. Aucun effet de rupture structurelle ne pouvait en être attendu, l'ancien système est demeuré effectif et efficace, et ceci sans coup de force.

L'éloignement entre les attentes présentes et la persistance de formes institutionnelles vieillies et inadaptées n'a pas été pris en compte par les membres du Concile. Les décrets qui abordent ces questions pratiques ne s'assignent d'autre but, semble-t-il, – fort légitime d'ailleurs – que de promouvoir une plus grande attention spirituelle des ministres et des responsables ; ils n'annoncent et n'opèrent aucun remaniement structurel, ils confortent le caractère intangible des institutions ministérielles et gouvernementales. Ceci est d'autant plus étonnant que l'écart entre les attentes et l'immobilité des institutions était déjà perceptible lors des sessions conciliaires. Les participants du Concile ont agi comme si la dérive n'était que superficielle. Ils n'ont pas senti qu'on ne peut en même temps réajuster doctrinalement et maintenir intouchées des traditions et des pratiques jugées majoritairement désuètes.

Ne répondant plus aux exigences pastorales des communautés, leur maintien en l'état préconciliaire ne pouvait pas ne pas engendrer de graves dissensions. Le Concile n'a pas osé ou n'a pas pu affronter la contradiction entre le réajustement doctrinal amorcé et l'inertie

institutionnelle confortée. La désintégration post-conciliaire a permis de mesurer les effets de ce manque de cohérence. Peut-être le Concile a-t-il cru suffisant de réinterpréter les pratiques, d'ajuster les dires sans transformer les institutions, pour présenter un visage plus accessible aux sensibilités modernes ? Il n'a pas perçu que des mutations drastiques dans les domaines disciplinaire, ministériel et gouvernemental, modifiant significativement la visibilité de l'Église, auraient été plus décisives pour la vérité du dialogue avec l'environnement qu'un réajustement doctrinal pourtant nécessaire.

Si cette hypothèse de lecture est justifiée, on peut interpréter sans esquive la schizophrénie qui s'est instaurée dans l'Église depuis la clôture du Concile. On assiste, d'une part, à un effort courageux et constant de réajustement d'antiques convictions qui modifie fortement le paysage ecclésiologique catholique – qu'il suffise ici d'évoquer l'instauration de rapports inédits avec le judaïsme, l'émergence d'une appréciation positive et originale des autres religions, une doctrine sociale plus attentive aux victimes et aux laissés-pour-compte de la croissance économique et technologique etc. – ; on constate, d'autre part, un entêtement assez étonnant des responsables de l'Église dans la défense d'une organisation ecclésiastique, politique, juridique, ministérielle et disciplinaire qui met en péril l'exigence pastorale et le droit des fidèles aux sacrements. Chacun peut vérifier cette crispation apparemment sans raisons doctrinales et effectivement dommageable à l'annonce de l'Évangile.

L'assouplissement doctrinal et la crispation institutionnelle marquent le devenir de l'Église catholique depuis une trentaine d'années. Des explications socio-politiques de cette schizophrénie peuvent être avancées : on évoquera le repli inévitable d'un groupe dès qu'il se voit marginalisé ; on n'omettra pas de faire appel aux vieux démons suscitant le rejet de la modernité démocratique. Ces explications ne sont pas sans fondement : elles manquent toutefois d'intégrer à leur système l'ouverture doctrinale à l'extériorité ecclésiale, elles occultent l'articulation originale, à la limite du contradictoire, entre souplesse et rigidité. En conséquence, elles nourrissent les fantasmes des idolâtres et des contempteurs du Concile. Chaque parti y trouve la justification de son interprétation. La tension interne aux textes conciliaires est alors trop légèrement écartée. L'éloge intempestif autant que le dédain injuste du Concile cachent les difficiles enjeux de la pastorale contemporaine.

Le chemin que j'ai choisi me semble faire droit à la tension conciliaire et à la difficulté des enjeux actuels. Au lieu de se laisser délimiter par les propos conciliaires triés selon les exigences d'idéologies antagonistes, il insère l'événement de Vatican II, comme un fait majeur certes, mais non décisif, du devenir conflictuel de l'Église. L'accès à l'aujourd'hui des "signes des temps" requiert le deuil d'une gloire éphémère ou d'un faux pas. Le Concile sera restitué à sa vérité pratique dès lors qu'il sera apprécié et interprété comme un élément parmi d'autres de notre histoire. On pourra alors se garder d'entrer dans des discussions sans fin pour savoir si tel document actuel est fidèle ou non à l'esprit du Concile. Les textes conciliaires n'étant pas unifiables, un élément de fidélité dans des interprétations divergentes est toujours discernable. Ce n'est pas ce qui importe. Importent la situation de détresse pastorale et l'affaiblissement de l'autorité collégiale de l'épiscopat dans sa conjoncture inédite. Les discours incantatoires progressistes ou passéistes n'offrent aucune perspective d'avenir, ils maintiennent une tension stérile, il n'entretiennent pas un débat fécond car ils omettent la question présente. Les catholiques ont tout avantage à s'affranchir de ces adorations ou de ces rejets futiles. Ils seraient plus avisés de débattre des intérêts pastoraux et évangéliques dans un monde troublé que de s'acharner à arracher aux textes une solution à des questions que leurs auteurs n'ont pas soupçonnées. Peut-être l'épiscopat humilié se libérerait-il alors d'impératifs, de normes et de traditions qui ne correspondent plus aux nécessités présentes de l'évangélisation et aux requêtes de la modernité démocratique.

Christian DUQUOC
Directeur de Lumière et Vie

Hippolyte SIMON

L'autorité épiscopale
Témoignage

Même si l'Église catholique est une institution singulière, sans doute irréductible à toute autre organisation, l'autorité épiscopale ne peut pas échapper complètement aux lois qui régissent les relations sociales au sein des sociétés humaines. C'est pourquoi, avant d'aborder le témoignage personnel qui m'a été demandé, j'aimerais noter d'abord une remarque générale, puis un étonnement et une conviction.

I

Remarques préliminaires

1) Il est devenu difficile, et j'en ai bien conscience, de donner un témoignage sur la manière d'exercer l'autorité. Les débats autour des "institutions" se sont multipliés au tournant des années soixante. Ils se répercutent nécessairement sur la manière dont les personnes qui en sont responsables s'acquittent de leur tâche. Nous ne sommes pas encore sortis de ces turbulences. Toutes les institutions sont concernées. La Constitution, l'École, l'Université, l'Armée, la Justice, l'Administration, les Syndicats, etc.. font l'objet de nombreuses remises en question. L'actualité suffit à nous le rappeler. On dit aussi qu'il devient de plus en plus difficile d'accepter la responsabilité d'être Maire d'une

commune, compte tenu des risques de se voir convoqué devant les tribunaux.

Autrement dit, c'est toute la société qui est traversée d'interrogations et de doutes au sujet de ses institutions. Le tableau que je viens d'esquisser, et qui est évidemment incomplet, n'a pas d'autre but que d'indiquer une difficulté dont l'analyse dépasserait les limites de cet article.

L'Église n'échappe pas à ces interrogations. Les débats qui se sont ouverts avant et pendant le Concile de Vatican II sont loin d'être terminés. Et les contestations – souvent contradictoires – qui sont adressées à l'Église viennent encore "compliquer l'équation."

2) Mon étonnement tient à la manière dont beaucoup de nos contemporains peuvent se montrer, en même temps, hyper-critiques à l'égard de toutes les "autorités" – qu'ils connaissent plus ou moins directement – et remarquablement dociles aux injonctions ou aux modes véhiculées par les grands médias, et en particulier par la télévision. Je me demande souvent si la "pensée magique" a vraiment disparu de nos sociétés. Certaines personnes peuvent être impitoyables pour tel(le) responsable qui n'a pour défaut finalement, que d'appartenir à la catégorie des êtres humains. Et ces mêmes personnes prêteront des qualités quasi surnaturelles à tel(le) autre autorité qui, aperçue de plus près, se révélerait elle aussi très humaine. Il est difficile de faire observer ces oscillations entre excès d'honneur et excès d'indignité. Tout se passe comme si nous avions tous besoin d'idéaliser certaines autorités alors même que nous refusons à des êtres humains, parce qu'ils sont "comme nous", d'exercer une quelconque autorité sur nous-mêmes.

3) Pourtant, je continue de penser que l'humanité a besoin d'institutions pour vivre en paix. Il faut donc bien que certaines personnes acceptent d'y exercer l'autorité. Faute d'institutions capables d'établir une médiation entre l'intérêt général et les désirs des particuliers, les sociétés ne peuvent qu'osciller entre un pouvoir personnel et le règne des "mafias." Cette conviction me vient à la fois de mon expérience et de quelques lectures en philosophie politique. Mais je crois aussi que ces institutions ne peuvent pas tout faire ni tout donner. Quels que soient les domaines de l'existence, il n'est pas possible de vivre, de travailler, de se déplacer ensemble, si personne n'assume la responsabilité d'organiser la vie commune, le travail ou la circulation.

Mais ce serait une erreur de penser que cette organisation nous dispense d'un engagement personnel.

En un mot, les institutions sont nécessaires. Mais elles restent, – et Dieu merci ! – insuffisantes. Il n'est pas interdit de rester vigilant et critique à leur égard. Mais il est une manière de les critiquer sans fin qui n'est que l'envers d'une attente démesurée. Toute institution est perfectible et amendable. Et donc, aussi, l'autorité qui la représente. Mais il ne faut pas accuser celle-ci de tous les maux. Ce serait le signe qu'on lui demande de nous accorder rien moins que le bonheur. Les institutions peuvent, disait Maurice Clavel, améliorer les moyens de vivre. Et elles doivent le faire. Elles ne peuvent pas – et ne doivent surtout pas – nous dispenser de chercher comment vivre. Car la vie – et surtout la vie intérieure – est d'abord affaire d'engagement personnel.

Ces remarques valent, *mutatis mutandis*, pour l'exercice de l'autorité dans l'Église. Celle-ci est soumise, pour toute une part d'elle-même, aux lois de toutes les sociétés humaines. Mais il ne faudrait pas penser que ceci est un défaut ou une concession que Jésus-Christ aurait faite au péché de l'humanité. Le fait que l'Église soit soumise aux lois des institutions humaines s'inscrit bien plutôt dans la logique de l'Incarnation. C'est donc une marque de confiance que Jésus adresse à ses disciples lorsqu'il donne à Pierre "les clefs" de son Église. À partir de ce jour-là il est nécessaire, comme pour toute institution digne de ce nom, que l'autorité y soit exercée. Mais cet exercice, en retour, doit s'inscrire dans la nature propre et la mission originale de l'Église. Elle trouve en l'Évangile son but et sa norme.

II

Une expérience presbytérale et épiscopale

Il n'y a pas d'école pour apprendre à devenir évêque. Mais l'expérience pastorale acquise comme prêtre peut constituer une utile préparation. En acceptant de devenir prêtre (en 1970), je savais que les temps ne seraient pas faciles et que des vents contraires allaient secouer la barque de l'Église. Mais il me semblait qu'il n'était pas insensé "d'embarquer". Trente ans après, je trouve que l'aventure méritait d'être tentée. À travers mes différentes responsabilités, j'ai appris qu'un ministre du Christ est appelé à conjuguer en même temps :

- l'engagement de "l'intendant fidèle qui attend son maître à son retour des noces" (Luc 12,35-48). Puisque le Maître est "absent", il convient d'assumer la responsabilité de la maison, afin que chacun reçoive, en temps voulu, "sa part de froment". Il dépend donc de nous que les choses soient faites et que l'institution accomplisse sa mission. C'est une tâche qui peut être passionnante et qui requiert un investissement plénier.

- le détachement du Précurseur, car il convient "que lui grandisse et que moi je diminue" (Jean 3,30). Ceci est vrai de tout éducateur chrétien et de tout ministre ordonné. Nous avons charge de conduire au Christ et de nous effacer. Le ministre ordonné est établi pasteur au nom du Christ, mais il est établi aussi pour signifier que le Christ est l'Unique Pasteur de son Peuple.

Nous ne sommes pas responsables à notre compte, mais nous ne sommes pas non plus des "bergers mercenaires" qui n'auraient rien à faire du devenir des brebis (Jean 10,12). Passion et détachement ne sont donc pas antinomiques, même si ce n'est pas simple à concilier dans la conduite quotidienne d'une communauté. Mais c'est à travers la tension permanente entre ces deux attitudes que s'expérimente et se reçoit l'assistance de l'Esprit promise par le Christ à ses Apôtres.

À cet égard, les années passées comme responsable d'un grand séminaire m'ont, je crois, enraciné dans cette spiritualité de "l'intendant-précurseur". Il faut s'investir complètement pour que l'équipe éducative donne le meilleur d'elle-même. Il est, en particulier, important de permettre aux différents conseils de jouer leur rôle. Mais, en dernière analyse, il faut respecter totalement la liberté intérieure des candidats. Pour cela, il convient de faire confiance à chacun et d'espérer en lui pour qu'il aille jusqu'au bout de potentialités dont il n'a pas toujours conscience. Mais, en même temps, il faut se garder de l'enfermer dans un projet qui ne serait pas le sien.

Et puis, lorsque l'on a essayé de faire tout cela de son mieux, il ne reste plus qu'à confier chaque personne à la tendresse infinie du Père.

De ces années là je garde la conviction que l'institution et l'autorité vont ensemble. L'institution institue : elle donne un cadre et des moyens pour que chaque personne puisse conduire sa recherche personnelle. Il arrive qu'elle sanctionne et il faut parfois qu'elle le fasse, lorsque quelqu'un compromet la vie commune ou la recherche des

autres. Une telle décision n'est jamais facile à prendre ni agréable à appliquer. Mais il est nécessaire de le faire, au risque, évidemment, de se tromper. Mais quand on a pris tous les conseils possibles, dialogué avec l'intéressé et prié, il faut bien décider et agir en conscience... En espérant que la personne concernée saura trouver un autre chemin.

Heureusement, la plupart du temps, l'autorité est là pour... autoriser à être. Il s'agit d'inviter des personnes à croire en elles-mêmes, à ne pas rester prisonnières de leur passé et à découvrir les chemins où Jésus-Christ les conduit.

Nommé évêque par le Pape Jean Paul II, j'ai été ordonné dans la cathédrale de Clermont, le 4 Mai 1996. Les premières choses que j'ai vérifiées, et qui m'avaient été annoncées par mon évêque, Mgr Fihey, sont les deux suivantes :

1 - La fraternité du corps épiscopal. Dans les jours qui ont suivi ma nomination, j'ai reçu un mot très cordial de tous les évêques de France. C'est plus qu'un rite de politesse ; leur accueil à l'Assemblée de Lourdes me l'a confirmé. Il existe une réelle fraternité entre nous, plus profonde que les divergences de sensibilités ou d'orientations pastorales. Je sais bien que vu de l'extérieur on peut en douter. Vu de l'intérieur, ce lien est réel et profond.

2 - La loyauté du peuple catholique. Arrivant de loin, quasi inconnu de tous, j'ai été immédiatement accepté. Même ceux qui pouvaient nourrir des craintes au sujet de la personnalité, des orientations, ou de l'expérience antérieure de leur nouvel évêque se sont montrés sincèrement disposés à le reconnaître comme leur pasteur légitime. Cet accueil et cette détermination à travailler loyalement ensemble constituent une expérience qui marque profondément les premiers temps dans un diocèse.

Au-delà de l'ordination et de ces premières découvertes, j'ai été frappé par deux observations qui peuvent sembler contradictoires.

D'un côté, l'arrivée d'un nouvel évêque libère des attentes "mythiques". Il semble que tout soit possible. La situation va se transformer radicalement. Chacun va enfin voir la réalisation de ses rêves...

D'un autre côté, un diocèse est marqué par une histoire singulière. Et beaucoup redoutent que cette histoire ne soit pas prise en compte. Chacun espère plus ou moins que ses options antérieures seront "canonisées"...

Entre les rêves les plus fous et les situations acquises qui seraient à gérer en l'état, il n'est pas facile de se situer. Il ne faut pas "tuer les rêves", car ceci ne peut produire que des déceptions ! Il ne faut pas, non plus, considérer ce qui existe comme "éternel". Il faut essayer d'inviter ceux qui rêvent à prendre conscience qu'il ont à incarner leur espérances et révéler aux autres qu'ils portent en eux des aspirations plus ou moins conscientes à transformer leur situation.

Le plus difficile, dans tous les cas, est de faire prendre conscience du "réel vrai". J'appelle "réel vrai":

- les rêves qui savent s'incarner, qui se donnent les moyens et le temps de le faire.
- les situations existantes qui acceptent de se découvrir capables de plus d'avenir et de ressources qu'elles ne le pensent.

Après quatre années d'expérience pastorale comme évêque, et au moment où se termine le synode diocésain, je crois que celui-ci a eu pour effet de croiser ces deux "réels vrais". Il a libéré des attentes, mais le travail de recherche et de réflexion mené sur trois ans, en équipes, en ateliers, puis en assemblée, a donné consistance et réalisme à ces attentes. Il a, en même temps, révélé que des situations pouvaient évoluer. Il a montré aussi qu'il existe plus de personnes que l'on ne croyait, qui sont capables de prendre des responsabilités en Église.

Dans la gestion quotidienne d'un diocèse, un évêque est à la fois seul et très entouré. Il existe entre quinze et vingt conseils avec lesquels il doit travailler de façon habituelle. Je découvre à quel point il est décisif de déléguer toutes les responsabilités d'animation ordinaire de ces différents conseils. Autre est la fonction de présidence, autre la fonction d'animation. Mais le fait de déléguer des responsabilités implique que ceux à qui elles sont confiées aient la possibilité d'en rendre compte autant que de besoin, et se sentent en permanence investis de la confiance de l'autorité.

Très souvent, lors des réunions de ces conseils, je suis accueilli par la question : "Quelles sont les orientations que vous souhaitez nous donner ?" Invariablement, je retourne cette question : "Dites-

moi d'abord comment vous voyez la situation, et indiquez-moi les solutions qui vous paraissent envisageables. Ensuite nous chercherons ensemble pour voir si elles ont bonnes." Je ne vois pas comment il me serait possible de proposer des orientations *ex-nihilo*. C'est dans un second temps, seulement, qu'il est possible de discerner et de voir si les projets proposés sont en cohérence avec l'ensemble du diocèse, avec l'Église universelle, et s'ils s'inscrivent dans la perspective de l'Évangile. Le rôle de l'autorité consiste à donner des critères, à authentifier, à réguler plutôt qu'à inventer. Autres les prophètes, autres les intendants...

Par ailleurs, nous vivons dans une époque où beaucoup de gens se croient autorisés à écrire ou téléphoner directement à l'évêque. C'est peut-être un effet des médias qui, contrairement à leur nom, abolissent toute médiation dans la relation à l'autorité. Mais c'est souvent un piège. Et il convient, la plupart du temps, de vérifier que la réponse ne va pas court-circuiter un responsable local. Si celui-ci se sent désavoué, c'est un collaborateur qui s'éloigne, et la situation devient vite ingérable. Il me semble que l'un des rôles essentiels de l'évêque est de soutenir tous ceux à qui il a confié une mission.

Ce qui rend d'autant plus criante l'absence, trop souvent éprouvée, "d'apôtres" pour accomplir les missions qui seraient nécessaires pour le bien de tous. Disant cela, je ne pense pas seulement à des prêtres. Je pense aussi bien aux religieux, aux religieuses, aux diacres, aux laïcs, en un mot, aux bénévoles et témoins de toutes sortes. Car l'Église n'est faite que de volontaires. C'est donc une autre tâche essentielle, pour celui qui exerce l'autorité, que de susciter ces volontaires ou ces vocations. Il faut veiller en permanence à ce que le souci de l'appel, ou de l'interpellation, et le souci de la formation soient maintenus vivants dans l'Église diocésaine.

Le synode et le rassemblement de la Pentecôte, pour ne prendre que deux exemples majeurs, ont manifesté que si l'on arrive à conjuguer ces quatre termes : délégation, confiance, discernement et appel, les bonnes volontés et les compétences peuvent répondre.

Voilà le versant essentiel de la tâche d'un pasteur dans un diocèse. Pour le gouvernement habituel du diocèse : nominations, célébration d'un synode, choix de telle ou telle priorité, arbitrage entre des initiatives pastorales, etc, l'évêque doit décider, avec ses différents conseils. En ce sens, chaque diocèse est "autonome." Beaucoup de gens seraient

étonnés s'ils mesuraient bien cela. L'autre versant du ministère épiscopal consiste à tisser la communion avec les autres Églises diocésaines et avec le Pape, garant de l'unité visible dans l'Église universelle.

Un diocèse n'est pas une île, surtout dans le monde actuel, où beaucoup de gens sont amenés à déménager pour toutes sortes de raisons. La concertation avec les diocèses voisins, en Région Apostolique et au sein de la Conférence épiscopale est indispensable. Mais ce travail en régions, en commissions et en Assemblée plénière reste un travail de concertation. Il donne des indications pour les décisions à prendre dans un diocèse, mais il n'interfère pas directement avec elles. En effet, ni les évêques voisins ni le Conseil Permanent de la Conférence n'ont juridiction sur un diocèse déterminé. La mise en œuvre du concile a nécessité, depuis trente-cinq ans, un grand effort de coordination entre tous les diocèses d'un même pays. Aujourd'hui, il est probable que les formes de cette coordination devront évoluer et se simplifier. Il s'agit moins, dans l'immédiat, de se mettre d'accord sur des réformes à mettre en place, celles-ci sont largement faites, que de trouver les volontaires qui les continueront. Or, cette recherche et cet appel relèvent d'abord de chaque diocèse.

Une fois tous les cinq ans, les évêques d'une même Région Apostolique se rendent en visite "*ad limina*", à Rome. C'est l'occasion, pendant une semaine, de rencontrer le Pape et un certain nombre de ses collaborateurs dans les diverses Congrégations. Chaque évêque rédige un rapport sur la situation de son diocèse et sur les questions qu'il se pose. Les débats portent, là aussi, sur des orientations générales, et non pas sur des décisions particulières au sein du diocèse. Il s'agit de vérifier que nos diocèses s'inscrivent bien dans la Tradition et le Droit de l'Église, et dans le dynamisme de l'Évangile. C'est un acte de discernement spirituel et pastoral que nous accomplissons dans le cadre, qui nous est habituel, de la Région Apostolique. Il revient ensuite à chaque évêque, dans son diocèse, de prendre, avec ses conseils, les initiatives qu'il juge utiles et possibles.

Ces initiatives, contrairement à ce que semble souvent penser l'opinion publique, ne sont pas d'abord limitées par des contraintes institutionnelles. Elles sont soumises d'abord à la loi du réel, c'est à dire à la pénurie des moyens. Étant admis que nous nous inscrivons dans les perspectives du Concile de Vatican II, il ne faut pas chercher de solutions qui feraient fi des textes que celui-ci nous a donnés. On peut

ouvrir des débats sur ces textes. Mais je crois qu'il serait stérile de revenir toujours et en permanence sur ces débats. Ils pourraient devenir un alibi pour ne pas affronter l'ici et le maintenant d'un diocèse particulier. Il nous faut donc travailler selon les orientations de Vatican II et ne pas avoir trop peur de vivre avec cette question : "Qui enverrai-je ?" Il est vrai qu'elle peut devenir lancinante. Mais il ne faudrait pas qu'elle nous paralyse au point d'écraser ceux qui sont aujourd'hui volontaires sous le fardeau de ce qui reste à faire. Il ne faut pas dévaloriser ce qui se fait au nom de ce qui n'est pas fait. Il ne s'agit pas non plus de se résigner à nos limites.

Tout en nous invitant à soutenir du mieux possible tous ceux qui œuvrent pour l'Évangile, cette question, qui est la question apostolique par excellence, est d'abord une manière de partager, au moins dans la prière, les sentiments qui étaient ceux du Christ lui même quand il invitait ses disciples à "prier le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers pour sa moisson".

Hippolyte SIMON
Évêque de Clermont

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 92
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web
http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2000 :
France 170 FF (25,92 €)
Etranger 190 FF (28,97 €)

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

2000/3

PAUL

Alain BADIOU
Saint Paul, fondateur du sujet universel.
François VOUGA
La nouvelle création et l'invention du moi.
Elian CUVILLIER
Entre théologie de la Croix et éthique de l'excès : Une lecture d'1 Corinthiens 13
Jean-Daniel CAUSSE
Le renversement diabolique du symbolique : Réflexions à partir de Romains 7
Daniel MARGUERAT
L'apôtre, père et mère de la communauté (1 Th 2,1-12)
Elian CUVILLIER
La recherche paulienne : Quelques travaux récents

*

Gérard SIEGWALT
La portée universelle de la Torah. Pour que le droit soit établi

*

PÉRICOPES

Colette BRIFFARD
Sem, une clé de lecture pour Babel (Gn 11,1-9)
Jan JOOSTEN
La non-mention de la fille en Lévitique 18. Essai sur la rhétorique du Code de Sainteté

*

NOTES ET CHRONIQUES

Fritz LIENHARD
La justification selon E. Jüngel

Yves CATTIN

Pouvoir, autorité et liberté dans l'Église

Dans les sociétés humaines, les Églises chrétiennes se trouvent dans une situation unique et paradoxale. Elles apparaissent comme des institutions humaines qui gèrent les intérêts religieux d'individus nombreux, les croyants. Et comme telles, elles sont des institutions comme les autres, des associations juridiquement constituées, avec des organes de pouvoir strictement définis, et elles ont pour finalité de mettre en œuvre un projet communautaire et social, dans lequel, selon les lieux et les époques, les individus croyants se reconnaissent plus ou moins bien. Mais ces Églises prétendent, à raison ou à tort, échapper à leur histoire et ne pas être seulement des institutions humaines. En tant qu'institutions, elles affirment ne reconnaître que l'unique autorité du Dieu unique. Et plus précisément, elles reconnaissent comme seule autorité Christ, fils de Dieu, envoyé pour le salut des hommes. L'institution est donc dépassée de l'intérieur par la référence à Christ qui lui donne sens mais lui échappe toujours. L'Église institutionnelle qui devrait coïncider avec l'Église de Christ, n'y parvient jamais. Le pouvoir nécessaire à l'institution n'est jamais au niveau de l'autorité qui le fonde et lui donne sa légitimité.

Le problème du pouvoir dans l'Église, et des crises qu'il engendre, est donc tout à fait original et spécifique : il naît de la volonté toujours maintenue de référer ce pouvoir à une autorité extérieure à l'institution

ecclésiale, l'autorité de Christ. Et le lieu de ce problème (et de cette crise) se trouve dans le rapport du croyant avec les pouvoirs institutionnels. C'est donc dans sa pratique du pouvoir et de l'autorité à laquelle ce pouvoir renvoie que chaque Église comprend et définit son rapport à Christ. [1]

La question institutionnelle

Les Églises chrétiennes sont donc des institutions paradoxales et humainement impossibles. Elles sont organisées comme des institutions humaines en référence à un système de valeurs garanti par des pouvoirs humains. Mais elles confessent ne reconnaître qu'une seule autorité, celle du Dieu unique en son Christ. Et cette autorité leur échappe toujours, elle n'est jamais dans l'institution mais toujours au-delà, signifiée dans la confession de foi. Le système de valeurs, l'Évangile, et l'autorité qui le garantit, n'ont pas leur source et leur origine au sein des Églises, elles les reçoivent de l'extérieur et s'y soumettent. Cette situation anormale introduit donc dans ces institutions une distance toujours présente entre l'autorité du Dieu unique, la seule reconnue, et les pouvoirs humains habilités à la "représenter", et ceci, quels que soient ces pouvoirs. Cette distance est la source d'un déséquilibre institutionnel que toutes les Églises sans exception sont en permanence tentées de réduire.

Car les Églises sont dans l'histoire. Elles vivent, comme n'importe quelle institution, les mouvements et les contradictions de l'histoire. Le monde "ecclésial" n'est pas purement et simplement un décalque du Royaume de Dieu. Et les Églises savent bien, à moins de nier l'évidence historique comme certaines Églises n'ont pas craint de le faire, que leur institution n'est pas monolithique, sans nuance et d'une seule pièce. Chaque Église est un ensemble pluriel de communautés parfois fort différentes, elle est une pluralité de mondes, de cultures, de générations, d'histoires. Dans des espaces différents, chaque Église est un ensemble parfois peu cohérent d'institutions régionales ou

1. À cause de cette spécificité du pouvoir dans l'Église chrétienne, je parlerai de "pouvoir" dans l'Église et j'éviterai de parler d'autorité. À strictement parler, il n'y a pas d'autorité dans l'Église institutionnelle, la seule autorité reconnue étant celle de Christ qui n'est pas dans cette Église. En elle, il n'y a donc que des pouvoirs humains qui sont reçus dans la foi comme étant justifiés par la seule autorité de Christ. Tout le problème est de savoir si cet "écart" entre le pouvoir et l'autorité qui le justifie ne modifie pas totalement la conception habituelle du pouvoir et de l'autorité. Ce que cette étude essaie de montrer.

nationales, parfois raciales. Et dans la ligne du temps, chaque Église est une suite d'institutions dont on aperçoit souvent difficilement la filiation. Dans chaque Église, on parle beaucoup de l'unité de l'Église, mais ce faisant, on parle de quelque chose qui n'existe pas, d'un modèle rêvé, qui ne résiste pas à l'épreuve des faits. La situation évoquée ici est même encore plus complexe, puisqu'à l'intérieur d'une même Église, l'unique autorité reconnue de Dieu est "signifiée" par des pouvoirs pluriels, plus ou moins bien hiérarchisés, souvent en situation de rivalité ou de conflit, qui ont, eux aussi, une histoire changeante et contradictoire. Et lorsque je parle d'une pluralité des pouvoirs, il ne s'agit pas seulement d'une pluralité quantitative, mais également qualitative. L'autorité de l'évêque de Rome, la plus incontestable dans l'Église romaine, n'est pas perçue de la même manière par les catholiques romains eux-mêmes, dans un pays comme la France ou un autre pays européen où la confession romaine est minoritaire ou encore dans un pays d'Amérique latine. Et cette autorité, "mise en scène" par Pie XII, Jean XXIII ou Jean Paul II, n'est pas reçue de la même manière.

On a donc l'impression d'être en face d'une institution qui est obligée de gérer sa propre négation. Et on se rend bien compte qu'il ne suffit pas de confesser Christ et d'élaborer des discours spirituels ou mystiques sur la fraternité évangélique ou la venue du Royaume. Il faut encore vivre et penser le salut comme histoire et l'histoire comme salut. Il faut penser l'impossible, la venue dans l'histoire d'un Dieu qui fait de l'histoire le temps d'un salut. Et pour ce faire, il faut expliquer comment une institution, c'est-à-dire un système préétabli de perception, de pensée et d'action, un système de relations intersubjectives géré par des pouvoirs, peut être une institution de salut pour le croyant. C'est seulement à ce prix qu'on peut penser les Églises chrétiennes comme des institutions dans leur différence confessée.

Le principe institutionnel : un pouvoir pour la communion

L'Église est la communion des croyants qui ne reconnaissent que la seule autorité de Christ et de son Évangile. Mais parce que cette communion existe dans l'histoire où elle a mission d'annoncer

l'Évangile, l'Église doit élaborer des signes visibles de sa présence, elle doit devenir une institution humaine, une Église chrétienne.

Cette affirmation qui est celle de tous les croyants et de toutes les Églises implique déjà une orientation fondamentale, lourde de conséquences. L'Église chrétienne est instituée comme telle par l'envoi en mission des apôtres par Christ, comme Israël est institué peuple élu par l'appel adressé à Abraham, et renouvelé à Moïse. Mais l'envoi en mission, l'"élection", ne soustrait pas le peuple de Dieu à l'histoire des hommes, mais au contraire lui assigne la responsabilité de cette histoire. Cette affirmation resterait ambiguë si on ne précisait aussitôt que cette responsabilité de l'histoire engage l'Église dans l'histoire, la fait devenir histoire. L'Église ne sort pas toute faite des mains de Dieu pour être donnée à l'histoire, comme institution révélante de l'histoire. Elle continue et achève en la réalisant l'incarnation de Dieu en Jésus Christ. Elle est historique, et dans l'obscurité temporelle, elle doit manifester l'avenir conféré par la Parole de Dieu à l'histoire. En faisant cela, l'Église institutionnelle se réfère toujours à une autorité qu'elle accepte, mais qu'elle ne possède jamais, l'autorité de Christ, et elle doit manifester dans le monde cette autorité. Il faut donc bien que *d'une certaine manière* l'autorité de Christ qui est toujours extérieure à l'Église soit aussi *à l'intérieur de* l'Église. Il faut donc que les pouvoirs humains qui "animent" l'Église soient signes de l'autorité de Christ. Comment comprendre et rendre compte de ce "d'*une certaine manière*" ?

Si l'Église est communion des croyants, alors il faut dire que l'Église se donne des pouvoirs pour la communion. Tout pouvoir est service, "ministère" de la communion. Tel est, je crois, le principe institutionnel qui doit guider toute réflexion sur l'Église. Les pouvoirs dans l'Église ont pour marque distinctive, par rapport à tous les autres pouvoirs humains, d'être des pouvoirs de communion. Et l'adjonction du mot "communion" au mot "pouvoir" change radicalement la conception du pouvoir en nous obligeant à le repenser totalement.

En effet, la communion n'a de sens concret que si elle est une unité réellement vécue dans des différences réellement maintenues. L'unité doit être réelle, et les différences doivent être, elles aussi, reconnues et assumées, sans être supprimées. On n'aperçoit pas toujours lorsqu'on parle de communion, que l'unité ne se fait pas malgré ou en dépit des différences, en les dépassant et en allant au-delà, mais qu'elle existe, ou doit exister, dans les différences. Celles-ci ne sont pas un

pis-aller inévitable, dû à la faiblesse ou au péché des hommes, elles sont une richesse nécessaire à la communion. Le modèle de la communion ecclésiale est toujours la Trinité de Dieu qui réalise l'unité parfaite dans la communion des personnes. Aussi les différences ne sont pas un appauvrissement, elles font que la communion est toujours surabondance de communion. C'est donc le Dieu trinitaire qui réalise l'unité de la communion, dans la reconnaissance par celle-ci de l'unique autorité de Christ. À son tour, l'unité vécue dans la communion des différences vécues "réalise" la présence de Dieu dans l'Église et dans le monde des hommes. Ce ne sont donc pas les pouvoirs humains qui réalisent dans l'Église l'unité vécue : ils sont au service de la communion dans l'unité réalisée par Dieu et la pluralité maintenue et assumée. Et si ces pouvoirs sont responsables de l'unité de la communion, en un sens qu'il faudra préciser, ils le sont tout autant du respect et du maintien des différences vécues.

Que des pouvoirs soient nécessaires pour la communion, cela est fondé sur le fait que les différences vécues dans l'Église n'ont pas en elles-mêmes le principe de leur union et que naturellement elles conduisent à l'exclusion réciproque et sur le fait que l'autorité reconnue par l'Église, celle de Christ, est toujours hors de l'Église. Les pouvoirs humains sont alors ce qui permet au principe d'unité, l'autorité de Christ, transcendante et hors de l'histoire, d'être efficace et de jouer son rôle au cœur même des différences vécues. L'autorité de Christ réalise ainsi sa présence dans l'histoire des hommes par la médiation d'une communion institutionnelle qui se donne des pouvoirs pour exister historiquement.

Si on admet ce principe, on est amené à affirmer que les pouvoirs humains dans l'Église ne sont pas des "*pouvoirs sacrés*" au-dessus de l'Église, ou à la tête de l'Église, qui auraient pour fin de représenter ou de médiatiser l'autorité reconnue de Christ dans l'Église et dans le monde. Ils sont des pouvoirs *dans l'Église*, dans cette communion qui, seule, est habilitée à réaliser la présence de Christ dans l'histoire, et qui se donne les moyens de le faire le plus efficacement possible en inventant des "pouvoirs", c'est-à-dire un système de référence qui exprime au mieux sa foi et sa vie. Ce n'est donc pas la soumission aux pouvoirs qui définit l'appartenance à Christ, mais c'est l'appartenance à la communion, à la confession de foi dans une pratique évangélique, et dans cette appartenance, le respect des pouvoirs

que cette communion se donne. C'est seulement dans ce rapport affirmé des pouvoirs vis-à-vis de la communion que l'obéissance à ces mêmes pouvoirs de l'Église peut manifester la relation de chaque croyant, et de la communion tout entière, avec Christ et avec Dieu.

Un pouvoir qui fait autorité

Dans cette institution douloureuse, la fonction du pouvoir est de faire autorité. L'autorité est ce qui justifie le pouvoir et, dans l'Église, cette autorité est extérieure au pouvoir, elle est celle de Christ. Or avant d'indiquer un pouvoir sur quelqu'un, l'autorité est ce qui, par sa présence, par son conseil, sa garantie, son exemple, sa décision (tels sont les sens multiples du mot latin "*auctoritas*") permet à l'autre de devenir à son tour "auteur" de sa propre action, de sa propre vie, en entrant dans une dynamique de croissance ("*augere*" : croître, augmenter), de fondation, de création.

C'est ce sens traditionnel de l'autorité que pratiquaient les grands auteurs médiévaux, tel Thomas d'Aquin ou Albert le Grand. Se référer aux autorités dont ils reconnaissaient la valeur en l'appréciant signifiait pour eux reconnaître avant eux et donc au-devant d'eux, un espace pour penser librement d'une manière nouvelle, pour inventer de nouveaux savoirs et de nouvelles pratiques. Au lieu de condamner à l'obéissance et à la répétition aveugles, les autorités sont occasion et invitation à penser et à vivre au-delà, ce qui n'a pas encore été pensé ni vécu. De même que l'autorité paternelle n'a de sens que pour permettre au fils de devenir un homme et à son tour, un père.

Dans l'Église, l'autorité qui justifie les pouvoirs institutionnels est ce qui, en s'exerçant "sur" moi, permet que ma vie devienne vie évangélique, pleinement humaine, créatrice de mon humanité et de l'humanité des autres hommes dans la communion. L'autorité ne limite donc pas, elle permet au possible de devenir réel, elle ouvre l'avenir que la liberté croyante réalise ou doit réaliser. L'autorité me fait auteur de mon action, en ouvrant pour moi un espace de création et d'amour.

Le pouvoir qui est investi d'une telle autorité a donc pour fonction d'inviter les croyants à inventer l'Évangile dans l'histoire de leur temps, et à instituer une Église toujours nouvelle au service de cet Évangile. Le pouvoir ouvre un monde possible que les croyants ont

pour tâche de réaliser. Dans le cœur et la vie de chaque croyant, le pouvoir *évoque* ce monde et l'appelle à l'expression. Et le croyant qui accueille l'autorité de ce pouvoir entre dans ce processus de création de ce monde dont il n'existe nulle part une copie qu'on pourrait se contenter de reproduire. L'obéissance n'est donc jamais littérale et aveugle, elle est l'expression d'une liberté créatrice qui invente une pratique et une existence nouvelles.

Le pouvoir ne peut donc plus être apprécié à partir de sa source et son origine, celle-ci fut-elle Dieu. Il se définit par ce qu'il "autorise" en le rendant possible. Mon obéissance invente une pratique de libération, une existence nouvelle, et cette existence dévoile la valeur du pouvoir qui l'autorise. Aux disciples de Jean venus lui demander s'il est l'envoyé ou s'il faut en attendre un autre, Jésus répond en énumérant les signes de l'évangile : "*Allez rapporter à Jean ce que vous voyez et entendez : les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres*"[2]. La pratique de Jésus révèle l'autorité qui l'envoie et dévoile la valeur de cette autorité. Et il en va de même pour la pratique du croyant. Mais si le croyant invente une existence évangélique, cette existence, au contraire de celle de Christ, n'est pas l'Évangile, elle ne l'épuise pas, mais elle n'est pas possible sans lui. Toutes les œuvres du croyant ne sont possibles que dans la foi comme condition de possibilité. La vie croyante manifeste Christ comme son fondement. Et les pouvoirs dans la communion sont, dans chaque vie croyante, ce qui "autorise" le risque des œuvres, ce qui ouvre l'espace historique d'une invention de l'Évangile dans une fidélité au présent assumant le passé et rendant possible l'avenir

Il ne faut pas comprendre ici que c'est la pratique qui établit sa propre vérité et en fonde la valeur. Cette pratique, en dévoilant sa vérité, dévoile la vérité de l'autorité qui la fonde, Christ, et par là, dévoile la vérité du pouvoir humain qui autorise cette pratique. Quand cela ne se produit pas, alors la pratique n'est pas évangélique, elle ne peut se référer à l'autorité de Christ ou alors le pouvoir humain qui a autorisé cette pratique a annexé l'autorité de Christ à son profit.

2. Mt 11, 4-6.

Le pouvoir, marque du manque

On doit donc conclure que tout pouvoir, dans la communion ecclésiale engagée dans l'histoire, a pour mission et pour travail de manifester *ce sans quoi* la vie des croyants n'aurait aucun sens. Dans toutes les particularités historiques, le pouvoir est le souci de l'unité et dans l'unité, il est le souci de l'histoire. Aussi le pouvoir est-il présent à tous les instants, à tous les carrefours des existences croyantes. Chaque différence, chaque particularité, en son cœur même, est rassemblée et unifiée en Christ. Ces différences, ces particularités, soucieuses de leur manque des autres, sont la source et la fin du pouvoir dans l'Église.

La communion ecclésiale, pour être réelle et pas seulement rêvée, ne peut donc se passer du pouvoir ainsi pratiqué. Celui-ci dévoile le fondement même de la vie des croyants, l'autorité du Dieu unique, sans qui cette vie n'a plus aucun sens. Mais il faut bien entendre cette affirmation. Que les pouvoirs manifestent ce sans quoi la communion n'est pas possible, Christ, ne signifie pas que les pouvoirs donnent cette présence de Christ et la réalisent dans la communion. Ils la signifient et l'indiquent comme *ce qui manque encore* à la communion, qui doit être là pour que l'Église soit communion, mais qui est encore et toujours à faire jusqu'au retour de Christ. Aussi les pouvoirs ne sont pas directement localisables en un endroit précis de la communion, ils sont partout, dans tout ce qui exprime ce qui manque encore à la communion pour qu'elle soit une communion parfaite. Ils sont présents au cœur le plus intime de chaque existence croyante, comme le signe de son manque de Christ, et en conséquence, de son manque des autres, de tous les autres et de leurs différences. Les pouvoirs sont donc dans l'Église pour manifester ce qui manque encore à la communion mais qui est cependant toujours présent parce que toujours postulé comme ce qui la fonde.

La communion ecclésiale n'est donc pas le Royaume de Dieu, mais elle ne peut exister comme communion si elle ne vit pas dans la référence constante à Dieu qui fait advenir son royaume. Les pouvoirs ne "représentent" donc pas Dieu, mais ils ont pour tâche de signifier à la communion et dans la communion son manque de Dieu auquel la communion n'est pas encore totalement présente. Les pouvoirs introduisent et maintiennent dans l'Église une négativité qui interdit à la communion de se vivre dans une positivité heureuse, comme si

elle était le Royaume de Dieu, l'Église de Christ définitivement réalisée.

C'est donc paradoxalement la présence de ces pouvoirs qui interdit à l'Église chrétienne d'être une institution comme les autres, purement humaine, et qui en fait une institution traversée et blessée par une douloureuse tension vers Celui qui la fait exister et qui lui manque encore. L'Église est une Église des hommes, mais pour être l'Église de Christ, elle doit être une Église des saints. Elle est dans le monde, elle vit dans le monde, mais elle est toujours en manque de Christ qui n'est pas du monde et sans lequel elle ne peut pas vivre.

Et c'est parce qu'elle ne peut pas vivre sans Christ, que ses membres ne peuvent pas vivre les uns sans les autres. Pour cette raison, les pouvoirs, qui doivent signifier le manque de Christ, ont pour tâche aussi importante de signifier et de rappeler le manque des autres, de tous les autres. Comme si le manque de Christ ne pouvait être partiellement comblé que par l'accueil de la multiplicité et de la richesse des différences. "*Pas sans Christ, c'est-à-dire pas les uns sans les autres*", telle est la parole unique de chaque pouvoir dans l'Église. Le pouvoir est donc présent dans toutes les situations, tous les actes, tous les gestes, au carrefour de deux axes. Un axe vertical qui renvoie cette situation, cet acte, à une transcendance encore absente sans laquelle ils n'auraient plus de sens. Un axe horizontal qui renvoie cette situation ou cet acte à une immanence fraternelle, l'autre homme, sans laquelle ils ne seraient plus une situation ou des actes humains. Dans tous ces carrefours de l'existence croyante, la fonction du pouvoir est donc de rappeler sans cesse, à temps et à contretemps, Christ et l'autre homme, qui manquent encore, en répétant inlassablement que le croyant est cet homme qui ne peut exister sans cette relation unique au Dieu unique qui est une relation plurielle à tous les autres hommes comme frères. Ce double lien signifie en profondeur que la foi et l'amour sont la même réalité dans la communion.

Un pouvoir pour l'achèvement de Christ

Vécue ainsi, l'Église devient responsable de l'histoire des hommes et le pouvoir participe à cette responsabilité. La communion ecclésiale est cette institution qui prend en charge l'histoire et d'abord les histoires des hommes, pour les engager dans l'aventure de Dieu. C'est

la mission que Jésus confie aux apôtres après sa résurrection, la responsabilité de l'humanité tout entière et non pas des seuls croyants. Cette responsabilité peut apparaître effrayante : "*Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures*"[3]. Mais Jésus donne l'Esprit et les apôtres sont revêtus de puissance[4]. Cette responsabilité de l'Église et de chaque croyant fait qu'ils ne peuvent jamais se reposer dans la satisfaction d'eux-mêmes et la douceur des chapelles. On dit quelquefois que l'Église doit continuer l'incarnation de Dieu dans l'histoire. Cette métaphore n'est pas tout à fait exacte. L'Église n'est pas contemporaine de la vie terrestre de Jésus et elle ne l'est pas non plus de sa vie ressuscitée. Elle porte en elle le souvenir d'un dieu mort et, dans l'affirmation de sa résurrection, l'espérance de sa manifestation glorieuse à la fin des temps. L'Église vit toujours en ce jour qu'on appelle le samedi saint, dans cette rupture de l'histoire du salut, qui fait que l'histoire de l'Église n'est pas la pure et simple reprise de l'histoire d'Israël. Dans cet écart entre la mort et le retour de son Seigneur, l'Église reçoit une tâche spécifique. La mort et la résurrection de Jésus donnent naissance à une nouvelle communauté, pour laquelle Jésus "autorise" un avenir. De même que Jésus est l'envoyé du Père, qu'il parle "*au nom de son Père*", dont il complète et achève la révélation, de même l'Église complète et achève "*ce qui manque encore aux détresses de Christ*"[5]. Dans l'évangile de Jean, Jésus a cette phrase étonnante : "*Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais : il en fera même de plus grandes parce que je vais au Père*"[6]. On voit apparaître ici un autre manque de Christ. Non seulement la communion est instituée dans l'absence de Christ dont elle ne peut se passer pour vivre et dont elle attend le retour, mais Jésus lui donne pour tâche ce qui manque encore à son œuvre pour atteindre la plénitude. Ce Christ inachevé qu'elle reçoit comme son Seigneur, l'Église doit l'accueillir et aller vers sa plénitude en travaillant à cette plénitude.

Dire que Christ est inachevé ne revient pas à relativiser Christ ou à nier sa divinité. Au contraire, affirmer en lui avec Paul ce manque, c'est prendre au sérieux son incarnation, sa particularité humaine, qui l'a

3. Mc 16, 15.
4. Lc 24, 49.
5. Col 1, 24.
6. Jn 14, 12.

conduit à la mort, comme tout homme. Lorsque Dieu vient à nous, il devient cet homme particulier, Jésus de Nazareth et il ne devient que cet homme, qui n'a eu que cette vie-là et non pas toutes les vies possibles. Et en Christ, dans cet homme qui est Messie, dans ses souffrances et sa mort, il faut encore ajouter toutes les souffrances, toutes les vies et toutes les morts de tous les hommes. Achever Christ, c'est donc affirmer que Christ ouvre un avenir pour la liberté responsable, créatrice d'une histoire humaine

Si telle est la tâche de l'Église chrétienne, celle-ci ne peut plus se considérer comme étant purement et simplement gardienne de l'œuvre de Christ. Ce n'est pas l'Église qui garde Christ, mais Christ qui garde l'Église, qui dans des temps et des lieux particuliers, doit inventer Christ, en faisant des individus et des groupes particuliers "un peuple de Dieu". Dans cette communion créatrice de l'histoire, les pouvoirs ont un rôle de "vérification". Ils doivent veiller à ce que la relation à Christ et la relation aux autres soient toujours articulées ensemble. Ils interdisent par là que la foi en Christ devienne une effusion sentimentale et "mystique", échappant à l'histoire et se réfugiant dans des mondes illusoires et artificiels ou qu'elle se transforme en une idéologie terrestre de libération, semblable à d'autres et oublieuse de la gratuité du salut offert en Christ. Les croyants et leurs diverses communautés doivent ensemble manifester que Christ est sauveur, que Dieu est unique et qu'ils ne sont rien sans Dieu. Et ils doivent «réaliser" qu'avec lui, ils deviennent frères, capables de construire une histoire humaine. Aussi aucun croyant et aucune communauté ne peuvent ni ne doivent vivre, et même simplement penser, sans une référence obligée aux autres. Les autres doivent toujours manquer, et la communion n'est que la réciprocité de tous ces manques. Et ce manque est vécu et assumé dans le manque de Christ, mort et ressuscité, mais qui "*s'est séparé d'eux et fut emporté au ciel*"[7]. Mais "*notre cœur ne brûlait-il pas en nous, tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les écritures*"[8]. Dans le souvenir de ce feu qui brûle le cœur, la communion est instituée et proclame que Christ est ressuscité. Ce souvenir, qui est manque douloureux de Christ, autorise la communion des croyants et la rend possible. Les pouvoirs, dans cette communion

7. Lc 24, 51.
8. Lc 24, 32.

n'ont pas d'autre rôle que d'interdire à la communion de s'installer dans le contentement d'elle-même, en gardant le souci de l'autre qui manque encore. Le pouvoir est donc relatif à l'état de la communion comme manque, il n'exprime pas Dieu mais renvoie chaque croyant à Dieu et à son frère. Alors aucun croyant ni aucun groupe ne peut prétendre exprimer la vérité et l'autorité de Christ, parce qu'il faut qu'ils soient tous ensemble pour l'exprimer, qu'ils existent tous ensemble avec Christ. Les pouvoirs sont donc des chemins qui conduisent aux autres et leur souci n'est pas de conserver la communauté et de la protéger contre les autres, mais de l'ouvrir et de l'envoyer aux autres. Ils sont toujours des pouvoirs de risque.

Telle est la responsabilité des pouvoirs dans l'Église chrétienne. À chaque croyant, à chaque groupe, ils disent sans relâche qu'ils ne peuvent vivre sans les autres et donc sans Christ. Il me semble que c'est pour cette raison que les pouvoirs entretiennent dans l'Église un rapport essentiel à la sacramentalité. Le pouvoir est ministériel, il assure le service du sacrement et son rôle est de manifester la communion tout entière comme sacrement. Ce service du sacrement n'est pas à comprendre comme la réalisation effective de ce qui manque encore à la communion, la présence réelle de Christ, mais comme le geste signifiant cela même qui manque et qui est cependant nécessaire pour que la communion puisse exister. Le sacrement est alors le signe de l'absence douloureuse de Christ, qui oblige la communion à inventer l'histoire de l'avènement du Royaume. Pour cette raison, toute la sacramentalité est orientée par l'eucharistie qui réalise dans la communion, sur le mode de l'absence, la présence de Christ et qui rassemble symboliquement tous les hommes. La célébration eucharistique rappelle sans cesse à la communion ce qu'elle doit s'efforcer d'être pour devenir Église de Christ en inventant la fraternité des hommes.

On ne peut donc plus, à propos du ministère de la sacramentalité, parler de "*pouvoir sacré*". Le pouvoir ministériel n'est pas une délégation du pouvoir de Dieu, il est, dans la communion, le souci et la conscience du manque de l'autre et il rappelle l'obligation d'avoir à combler ce manque. Au cœur même de l'institution, le pouvoir est donc ce qui lui interdit de se refermer sur elle-même. Paradoxalement on peut dire que le pouvoir est dans l'institution un pouvoir de contestation et d'ouverture qui rappelle toujours à l'institution qu'elle doit représenter autre chose qu'elle-même.

L'autorité et les pouvoirs : le pouvoir pluriel

Dans cette perspective, on ne peut penser les pouvoirs au sein de l'Église chrétienne sur le modèle pyramidal classique. L'Église chrétienne ne peut pas, comme les autres institutions, être structurée *de l'intérieur*. Elle n'a pas son centre en elle-même, ni même au-dessus d'elle-même. Ce centre est hors d'elle, en Christ et dans tous les autres hommes qui n'appartiennent pas encore à la communion. Il est pour cette raison difficile d'imaginer un schéma concret manifestant et structurant l'autorité de Christ dans l'Église. Plusieurs schémas sont possibles, à la condition que chacun d'eux soit converti et vidé de son narcissisme social et de son autosuffisance. Le manque de Christ et des autres "excentre" la communion et autorise chaque croyant et chaque groupe à inventer les comportements et les structures pour combler ce manque essentiel. L'autorité se trouve donc au cœur de chaque existence chrétienne, dans l'invention de la liberté d'aimer et les pouvoirs visibles, structurels, ne sont que l'expression de cette autorité intérieure. Ainsi cette autorité, qui est extérieure aux croyants et à leurs communautés, est en eux, comme une présence absente qui signifie leur manque à aimer. C'est là, me semble-t-il, la signification du don de l'Esprit à la première communauté apostolique. Les pouvoirs ne sont donc pas ce qui effectue et réalise la communion, mais plutôt ce qui la rend possible : dans la communion imparfaite, ils écrivent les mots d'une communion qui serait parfaite.

Dans cette institution qui ne reconnaît que l'autorité de Christ, les pouvoirs sont donc nécessairement pluriels. La constitution *Dei Verbum* de Vatican II écrit : "*Il est donc très clair que la sainte tradition, la sainte Écriture et le magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement liés et solidaires qu'aucune de ces réalités ne se tient sans les autres*"[9]. Il ne peut y avoir institutionnellement de pouvoir unique dans l'Église, car elle quitterait alors l'histoire et le monde des hommes. Pour que l'Église soit historique, que le salut soit une aventure réelle pour des hommes réels, il faut que l'unique autorité de Dieu soit partout, qu'elle s'exprime dans des pouvoirs humains multiples, qui sont dans l'obligation de s'accorder les uns aux autres et qui, tous ensemble, apportent à la communion

9. Constitution *Dei Verbum* n° 10.

la garantie de l'autorité de Dieu. Mais aucun isolément ne saurait annexer cette autorité à son profit.

Cette pluralité des pouvoirs est d'abord un fait historique incontestable. Et si on peut tirer une leçon de l'histoire, c'est pour le présent et l'avenir l'interdiction de faire d'un type d'organisation le lieu du vrai et le centre du monde. L'expérience chrétienne des pouvoirs est multiple et variée et cette expérience ne saurait être éliminée par la revendication d'un groupe limité et son idéologie hégémonique. La complexité des situations socioculturelles interdit en fait la légitimité d'une conception totalitaire et exclusive du pouvoir. Et lorsque celle-ci tend à s'établir, il subsiste toujours et heureusement dans l'Église d'autres types d'organisation, d'autres fonctionnements du pouvoir qui font que l'affirmation totalitaire reste assez nominale et que l'Évangile continue d'être annoncé. L'existence effective de la pluralité des pouvoirs, telle qu'on la constate dans l'histoire des Églises chrétiennes, n'est certes pas normative et on ne saurait en conclure que l'Église doit être comme cela. Mais on doit faire avec cela et on ne peut faire sans cela. L'Écriture ne va pas sans la tradition qui porte historiquement sa lecture, sans les communautés chrétiennes et leurs évêques, sans les conciles et sans l'évêque de Rome. À quoi il faut ajouter que ces pouvoirs, aujourd'hui connus et reconnus, n'ont pas un sens identique et fixé une fois pour toutes. Chaque époque, et aujourd'hui chaque communauté, parfois chaque croyant, développent une conception de l'Écriture, de la tradition et du magistère qui est loin d'être identique partout et en tous lieux. Tout se passe comme si, en définitive, une définition "stable" des pouvoirs importait assez peu, pourvu qu'ils soient reconnus ensemble comme signifiant dans l'Église le devoir et l'obligation de la communion. Les pouvoirs sont temporels, donc soumis au travail du temps, et l'Église en utilise toutes les variations successives et parfois simultanées, pour exprimer la réalité profonde de sa communion. C'est au carrefour de tous les pouvoirs que surgit la vérité de l'Église, qui est cette unité pour ce temps et pour ce lieu, une manière d'organiser les choix du présent en assumant le passé en vue de l'Évangile. Chaque pouvoir est donc relativisé par le vécu de la communion, et tous les pouvoirs ensemble se trouvent valorisés et dévoilés comme nécessaires à ce même vécu. On peut encore ajouter que la communion ecclésiale doit non seulement être vécue en des lieux et des temps différents, mais que dans le même lieu et le même temps, elle est et doit être vécue dans des "milieux" différents, des couches

sociales parfois assez étrangères les unes aux autres. Dès lors, les mêmes pouvoirs ne fonctionnent pas de la même manière dans chacun de ces milieux et les représentations qu'on s'en fait accentuent encore la pluralité vécue de fait de ces pouvoirs. À chaque lieu, époque, culture, milieu, correspondent des pouvoirs qui ont tous en commun d'être ce qui témoigne de l'unité de la communion dans la pluralité des situations.

On ne saurait en conclure que le pouvoir est ainsi relativisé et que son importance est moindre. Affirmer la pluralité et la régionalité des pouvoirs, c'est reconnaître à chaque pouvoir sa limite et sa partialité, mais c'est souligner en même temps son droit à la partialité, la liberté fondée de son choix et des choix de la communauté dont elle est pouvoir.

Cette conception de l'Église n'est pas nouvelle et elle hantait déjà la conscience des premiers chrétiens se détachant de la tradition juive. Ils se voyaient contraints d'abandonner les sécurités de la synagogue pour reconnaître l'Église en des lieux jusque là innommables : "*Beaucoup de peuples barbares...possèdent le salut écrit "sans encre" ni papier par l'Esprit saint dans leurs cœurs ; bien que barbares et sans lettres, ils atteignent à cause de leur foi à la plus haute sagesse*"[10]. Cette inquiétude de l'autre toujours manquant à la communion et qui fait que la communion est toujours inachevée, traverse toute l'existence chrétienne et anime l'institution chrétienne en lui interdisant à jamais de se complaire en elle-même. La tâche de tous les pouvoirs dans l'Église est alors d'être la conscience de ce manque dans le double souci institutionnel de la sacramentalité et de la mission. En portant ce souci et en accomplissant cette tâche, chaque pouvoir institué se donne, dans sa particularité même, comme universel et infaillible. Cela ne signifie pas qu'il participe à l'autorité de Christ, mais qu'il révèle cette autorité. L'universalité et l'infaillibilité ne résident pas dans ce que ce pouvoir énonce de la particularité chrétienne réalisée ici et maintenant, mais elles se trouvent dans la pratique que ce pouvoir autorise, pratique qui ouvre le chemin de Dieu dans l'histoire. Pour que cela soit vrai, il faut que cette pratique et ce pouvoir rencontrent toutes les autres pratiques et les autres pouvoirs particuliers, qu'ils se conjuguent avec eux en se contestant et en se complétant réciproquement. L'universalité et l'infaillibilité ne sont donc pas données comme un

10. Saint IRENÉE *Contre les hérésies IV*, 2. Le Cerf (Sources Chrétiennes), Paris 1952.

attribut du pouvoir, elles sont construites difficilement et parfois douloureusement dans un dialogue incessant entre tous les pouvoirs. Elles naissent toujours des pouvoirs réciproquement contestés.

Un pouvoir qui autorise la liberté

De cette pratique du pouvoir dans l'Église naît l'existence chrétienne comme liberté. Il peut sembler paradoxal de dire que l'essence du pouvoir est de faire émerger une pratique de liberté. Nous pensons toujours inconsciemment le pouvoir dans l'Église sur le modèle du pouvoir absolu et unique de Dieu, pouvoir créateur d'être et donc limitatif d'être. Ce pouvoir, en posant dans l'existence, en fixe également les limites. Il donne la loi comme limite du possible et juge en disant l'impossible et l'intolérable. Mais les pouvoirs humains ne sont pas des pouvoirs d'être, ils n'ont pas à permettre d'être. Ils sont dans l'être et ils ont à autoriser une histoire dans l'être et de l'être. Ces pouvoirs ont donc pour mission l'avènement de la liberté d'être qui, à cause de la référence constamment maintenue à l'unique autorité de Dieu, n'est jamais la liberté d'être n'importe quoi. Soumis à l'Évangile, les pouvoirs chrétiens appellent à l'invention plurielle et libre d'une existence évangélique.

C'est de cette manière que les pouvoirs sont au service de la communion. Celle-ci est devant Dieu une vie en Christ. Ce n'est pas le pouvoir qui est la source de la vie de la communion, mais il en est la vérification concrète. Il atteste que cette vie de communion est accueil et pardon, don au-delà de toutes les particularités que chaque groupe, chaque individu, réalisent. Ceux-ci vivent un engagement existentiel dans la foi, ils effectuent concrètement les gestes de la communion, et les pouvoirs ont pour tâche concrète d'attester que cet engagement n'est jamais exclusion et refus des autres, que chaque geste particulier est ouverture et accueil de tous les autres gestes. Les particularités et les différences sont ainsi authentifiées et peuvent alors signifier l'outre-passement de Dieu vis-à-vis de toutes nos particularités, la transcendance de l'amour de Dieu. Chaque croyant, chaque communauté peut alors reprendre à son compte le mot de Luther : "*me voici, je ne puis autrement*" et offrir sa différence à l'autre comme un don et une richesse, en accueillant la différence de l'autre comme une égale richesse.

Le pouvoir ne limite donc pas la liberté des croyants et des communautés. Il est au contraire un service de la liberté. Les individus et les groupes ne sauraient faire n'importe quoi et cette conception libérale et marchande de la liberté n'est pas évangélique. L'Évangile enseigne que la liberté est puissance de communion. Aussi le pouvoir a pour tâche d'appeler les croyants à cette liberté pour la communion. Chaque croyant doit choisir d'appartenir aux autres en se libérant de ses pulsions, de ses passions, de ses intérêts, pour entrer dans la communion fraternelle. Le pouvoir vient alors manifester à chacun qu'il ne saurait être la référence ultime de son projet, qu'il ne peut exister *sans les autres* et en définitive *sans Christ*. Un tel pouvoir n'a rien à voir avec une entreprise de séduction, d'influence, d'encadrement, en vue de consensus obligés et fragiles. Il existe au cœur même du secret de la foi de chaque croyant et il n'est que l'envers de l'essentielle appartenance du croyant à Dieu. Il exprime la volonté indéfectible de chaque croyant pour briser le cercle toujours exclusif de ses appartenances humaines pour n'appartenir qu'à Dieu. Le pouvoir n'est donc que l'expression de la puissance libérée par la foi pour aimer, la puissance de l'Esprit qui prie et supplie en chaque croyant en vue de la communion.

Pour cette raison, le pouvoir endosse et supporte la responsabilité éthique dont chaque croyant est investi. Je ne dis pas que le pouvoir est maître de l'éthique, dont il dirait les règles et les commandements. Son rôle est bien plutôt de rappeler l'urgence et la nécessité de l'éthique. Dans sa première lettre aux Corinthiens, Paul affirme que "*tout m'est permis, mais tout n'est pas profitable ; tout m'est permis, mais je ne me laisserai asservir par rien*"[11]. Le mot grec "συμφερει" que nous traduisons en français par *être profitable*, *convenir* signifie *rassembler*, *réunir*. Le pouvoir, dans chaque communauté chrétienne, est là pour rappeler que tout est permis de ce qui rassemble et réunit. La permission donnée de tout ne saurait dispenser de la responsabilité éthique dans la communion. C'est cette responsabilité éthique qui crée l'espace de ce qu'on appelle l'obéissance. *Oboedire*, c'est prêter l'oreille, écouter, être attentif (*ob-audire*). Le croyant et sa communauté doivent se tenir dans l'écoute attentive d'une parole qui ouvre leur cœur à l'appel de l'autre, à l'appel de Christ. Le pouvoir ne demande donc pas d'obéir

11. 1 Co 6, 12.

à des règles toutes faites et imposées comme la volonté de Dieu, il n'a pas de réponses toutes prêtes aux situations inédites ou difficiles. Il sollicite au cœur de chaque croyant une disponibilité intérieure qui le pousse à inventer les règles de son comportement et les réponses aux situations nouvelles.

On aperçoit mieux le rôle fondamental du pouvoir. Il ne rend pas libre car je suis libre en Christ. Il ne se substitue pas non plus à ma liberté en me dégageant de ma responsabilité éthique. Mais dans l'engagement existentiel de ma foi, il authentifie et atteste ma liberté comme liberté pour la communion. Sa présence reconnue dans l'obéissance fait que, dans mes engagements concrets et ceux de ma communauté, dans ces particularités uniques et provisoires, l'existence est dilatée aux dimensions du monde et de l'histoire, elle est ouverte à la communion des saints à travers les espaces et les temps, et en définitive, elle entre en communion avec Dieu.

Un pouvoir de risque

L'Église ne vit donc jamais de plain-pied avec le monde de Dieu. Dans chaque société, chaque Église vit des rapports difficiles avec ses pouvoirs, aujourd'hui peut-être plus qu'autrefois. Et il y a dans les rapports des croyants avec leurs pouvoirs comme une double obscurité.

La première obscurité vient du fait que l'Église est une Église de croyants qui ne sont pas encore évangéliques. Les rapports sont alors ceux qui sont vécus dans une institution humaine, des rapports de force et/ou de contrainte et les Églises se vivent alors dans l'oubli de ce qu'elles sont réellement. Il n'y a pas d'Église institutionnelle sainte et parfaite, exempte de péché, et c'est une naïveté ou une tromperie de voiler le péché des Églises en invoquant l'Église comme épouse mystique de Christ. On ne peut invoquer celle-ci que pour appeler chaque croyant, chaque Église et ses pouvoirs à la confession du péché et à la conversion par une pratique plus évangélique. Car on ne saurait se résigner à cette obscurité du péché. C'est là une des raisons pour lesquelles l'Église doit non seulement tolérer mais encourager en son sein toutes les formes de vie prophétiques. Alors l'Église se définit moins par ce qu'elle est que par l'appel qui se fait entendre en elle et qui lui donne d'annoncer ce qu'elle n'est pas (encore).

Mais il y a une autre obscurité, essentielle et irréductible celle-là, que les croyants ont souvent du mal à accepter. Si l'Église veut être Église de Christ, alors, dans la suite de Jésus, elle ne peut être qu'une Église pour l'échec et pour la mort. La vie de la communauté ecclésiale, comme celle de chaque croyant, s'écrit dans la nécessaire faillite de Jésus, dans sa croix et sa mort. Les croyants rêvent d'une institution ecclésiale transparente et triomphante, d'une Église de la résurrection et ils oublient sans cesse que dans le monde, l'Église témoigne d'un dieu mort crucifié. L'Église ne se tient pas dans la pure lumière de la résurrection, mais dans la foi et le difficile travail de l'espérance. Aussi l'Église doit apprendre l'échec. Non pas seulement l'échec de la mission évangélique, de son rapport avec un monde qui n'aime pas les dieux morts, mais aussi et surtout son échec à être Église de Christ. Concrètement, pour les pouvoirs, cela signifie qu'ils doivent apprendre la contestation, la remise en question, la correction fraternelle, la mort peut-être, au service de l'avènement d'une Église de Christ.

Dans cette double obscurité, difficile et souvent douloureuse, les Églises, et en elles, les pouvoirs, doivent apprendre le mouvement de l'histoire pour en faire un mouvement de l'Esprit. Aucun pouvoir ne saurait se fixer et s'annoncer comme unique. Sans cesse, il doit "bouger" et renvoyer à tous les autres pouvoirs. Ainsi chaque pouvoir devient un carrefour de circulation de la vie de la communion, en conduisant aux autres pouvoirs. La communion ne peut vivre vraiment dans l'histoire qu'en étant ainsi articulée. Alors la vérité de Christ s'incarne vraiment dans la trame de l'histoire. Tout pouvoir qui prendrait sur lui la responsabilité d'arrêter cette circulation en la référant à lui usurperait l'unique autorité de Dieu à son profit et deviendrait idéologique. Il briserait le lien de la communion, cesserait d'être vrai et ferait de la communion une force sociale, annexée au profit de quelques-uns. Le rôle du pouvoir n'est donc pas d'exclure et d'interdire, mais de renvoyer sans cesse la liberté croyante à la complexité du réel, au mystère de l'autre et à l'accueil de sa différence. Le contrôle n'appartient donc pas au pouvoir, mais à la communion tout entière qui se tient dans l'écoute attentive et orante de la parole qui révèle. Le pouvoir quant à lui doit ouvrir les voies de communication. Et celui qui est en charge du pouvoir dans une Église est un peu comme l'éclusier qui, sur le fleuve, ouvre ou ferme l'écluse pour faire passer les bateaux. Ceux-ci ne peuvent se passer de lui pour naviguer, et sans lui, le fleuve resterait sauvage. Mais il est au service du fleuve et de la vie du fleuve. De même, le

ministre ne saurait se réserver le jugement du vrai en annexant la vérité de Dieu. Mais par sa place différente dans la communauté, il assure la mobilité du groupe, sa vie et son propre dépassement. C'est dans cet échange permanent et agissant que la communauté s'identifie et confesse sa foi. Aussi le pouvoir doit-il aller jusqu'à risquer sa propre disparition pour assurer la communion car il ne lui importe pas de se maintenir, mais de maintenir la vie de la communion.

Un pouvoir "démocratique"

D'une certaine façon, on pourrait dire que la vie de la communion est démocratique. Le pouvoir y est l'expression et le moyen de la vie communautaire et il renonce toujours par avance au désir d'être tout. Il doit être au service du pluralisme et ouvrir ainsi l'espace de sa propre contestation. Car l'opposition au pouvoir est nécessaire à la communion : elle oblige chaque pouvoir à se remettre en question et à se resituer par rapport à tous les autres pouvoirs. Concrètement la contestation interdit le monolithisme du pouvoir et l'engage à être l'expression toujours plus fidèle de la diversité légitime des expressions de la foi.

Il convient de souligner ce dernier point. Autoriser et favoriser un libre débat pour la communion, c'est d'abord refuser la tentation qui hante toutes les Églises, la tentation de se prendre pour ce qu'elles ne sont pas (encore), l'Église de Christ. Mais c'est aussi accepter, assumer avec humilité, ce défaut d'être et le combattre. Le débat est le seul moyen pour l'Église de signifier qu'elle n'est pas encore une Église appartenant entièrement à Christ. Car si on doit croire et agir malgré l'imperfection de l'Église et contre elle, on ne doit jamais croire et agir avec elle. Accepter les Églises telles qu'elles sont, c'est d'une certaine manière renoncer à confesser Christ, qui appelle en permanence à la conversion des Églises. Aussi peut-on reconnaître une Église comme Église de Christ à ce signe qu'elle est capable de susciter en son sein un libre débat entre les croyants, au nom de l'exigence contemporaine de l'Évangile.

Et je n'entends pas ici par débat la mise en question des réalités contemporaines par l'Église telle qu'elle est. Les croyants, et donc leurs Églises, appartiennent à l'actualité du monde et ils n'ont pas à s'adapter à ce monde. Et l'Église n'est pas faite pour mieux adapter

les croyants aux exigences du monde. C'est au contraire ce qui est encore incroyance en chaque croyant et dans son Église, ce qui en eux est encore "du monde", pour reprendre l'expression de l'évangile de Jean, qui doit se laisser remettre en question par l'actualité vécue de l'Évangile de Christ. L'Église n'est pas faite pour se mesurer au monde, encore moins pour y mesurer Christ. Elle est au contraire mesurée par Christ, elle est la communauté des hommes qui acceptent d'être mesurés par Christ et qui deviennent ainsi des disciples. De ce débat fondamental qui traverse l'Église chrétienne dérivent tous les débats institutionnels. C'est donc en essayant de vivre évangéliquement dans une intelligence critique de la foi que l'Église devient Église de Christ. Et dans cette Église qui se convertit, "*l'encre des savants est aussi précieuse que le sang des martyrs*".

Yves CATTIN
Philosophe

Chemins de Dialogue - 15

Chemins de Dialogue - 15
L'expérience religieuse chrétienne

L'expérience religieuse

L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation
Thomas Merton
L'expérience chrétienne
Michel Rondet
L'expérience intérieure selon Maître Eckhart
Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière

Aperçus islamo-chrétiens sur l'expérience spirituelle

Chrétiens et musulmans face à l'avenir du monde
Mgr Bernard Panafieu
La notion de *qurb* en islam (3e partie)
Roger Michel
Pour une collaboration éthique entre chrétiens et musulmans au Liban ; de la polémique au dialogue
Joseph Maalouf
Dialogue imaginaire entre le vieux sage peul Amadou Hampâté Bâ et un jeune blanc-bec
Jean-Marie Mathieu

Etudes et expériences

Henri Bouillard et l'I.S.T.R. de Paris
Bernard Lucchesi
Marseille-Espérance
Jean-Michel Passenal
Le Groupe de recherches islamo-chrétien
Michel Serain

Août 2000

Prix du numéro :
80 FF (port compris)

Chemins de Dialogue
11, Impasse Flammarion
13001 MARSEILLE
Tél. 04 91 03 03 73
Fax : 04 91 03 03 75
CheminsDeDialogue@wanadoo.fr

Jean-Pierre MANIGNE

Quelle autorité pour les évêques ?

De tant d'essais divers, visant tous à définir ou du moins à cerner la charge et les prérogatives traditionnellement reconnues aux évêques, aucun ne met en question que ceux-ci jouissent d'une autorité liée à leur fonction. Tout est dans la manière. Ainsi le théologien le mieux disposé à reconnaître les responsabilités doctrinales de l'épiscopat n'ira pas jusqu'à proclamer que cette responsabilité peut s'exercer "absolument", sans égard pour les compétences respectives du pasteur et du docteur. Mais d'autre part, qu'est-ce qu'une autorité non absolue, conditionnelle ?

Le poids de l'histoire

Vaste question qui est proprement celle de tout magistère. On le voit bien dans la relecture pathétique que ce magistère, lorsqu'il s'exerce au sommet (déclarations pontificales, conciliaires, etc.), s'obstine à opérer sur les documents anciens. Pour cette instance, la nouveauté dans ce domaine doit toujours prendre les couleurs d'un approfondissement s'exerçant dans la continuité. Belle assurance dont on peut dire ce qu'Henri Michaux disait de la foi : "*semelle inusable pour qui ne marche pas*". Car enfin, que les spécialistes s'en sortent comme ils peuvent, mais par quelles acrobaties éviter d'évoquer les ruptures lorsqu'un magistère (n'employons pas ici le mot "Église"), qui déclarait hier anathème ceux qui lui interdisaient l'inquisition et la coercition en matière de

foi et de mœurs, appelle aujourd'hui toute la communauté catholique à se repentir de ses intolérances passées ; comment ne pas soupçonner une solution de continuité entre ce que Latran IV (concile de l'étoile jaune) dit en 1215 sur les juifs et ce qui se dit et se fait aujourd'hui ; entre l'anathématisation solennelle de toute allusion à un salut des croyants d'autres religions au concile de Florence (1439 - 1443) et les décrets de Vatican II. Encore s'agit-il du haut magistère. Pour les moindres instances, les changements de cap (et non pas seulement d'accent, comme tentent de nous faire croire de bonnes âmes) sont criants. Qui peut relire sans sourire les anathèmes (oui, il s'agit bien d'anathèmes) que la Commission biblique, en mai 1910 encore, fulminait contre tous ceux qui auraient l'audace de déclarer "symboliques" les protagonistes du jardin d'Eden et leurs mésaventures.

On pourrait développer le thème longtemps encore mais il nous entraînerait sans doute trop loin de la question posée au début. Si nous avons placé ainsi en première ligne ce qui peut sembler un excursus, c'est pour une raison simple : le concept ou, si l'on préfère un terme moins intimidant, la "notion" d'autorité porte en soi un tel poids de préjugés, voire de malentendus, qu'il faut bien tenter d'abord de la démystifier. Or, qu'est-ce qu'une autorité mystifiée ou/et mystifiante ? C'est évidemment une autorité qui se donne pour ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire pour absolue. "Absolu", ce qui est délié de tout, sans condition ni restriction ; une autorité absolue n'aurait de compte à rendre à rien ni à personne. Si par hypothèse une telle autorité s'exerçait sur la terre, ne faudrait-il pas "l'absoudre" des conditions ordinaires de l'histoire, risques d'erreur, tâtonnements, balbutiements, repentirs. Il n'est pas sûr que Dieu agisse jamais ainsi, en tous les cas il ne semble pas avoir légué un tel privilège d'inerrance à son magistère, qu'il s'agisse du magistère solennel des évêques réunis ou de celui, ordinaire, de l'ordinaire en son domaine. Faut-il pour autant renoncer à conférer et à reconnaître à une hiérarchie désignée tout privilège d'autorité ? Vaste question auquel on ne répondra pas sans quelque détour.

L'autorité dans l'Évangile

Voici (en Marc 1,23) Jésus qui entre dans la synagogue de Capharnaüm. Là nous dit-on, il enseigne "*comme ayant autorité, et non pas comme les scribes*". Voici un homme "*possédé d'un esprit impur*", Jésus le guérit ; toute l'assistance de s'émerveiller : "Qu'est-

ce que c'est ? *Un enseignement nouveau donné avec autorité, il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent".*

Le mot traduit ici par "autorité" est "*exousia*" que d'aucuns traduisent aussi par "pouvoir" (pour le moment laissons cette question sémantique de côté, nous y reviendrons). Jésus manifeste son autorité. Et que dit l'assistance de la synagogue (la foule chez Matthieu) pour exprimer son admiration devant cette démonstration d'autorité, d'abord portée par la parole avant de se déclarer dans les actes ? "*Il n'enseigne pas comme nos scribes*" et c'est un enseignement "*nouveau*". Ainsi voici deux caractères de la parole christique — l'un négatif : "*pas comme nos scribes*" ; l'autre positif, la nouveauté — qui tous deux sont présentés comme des critères d'autorité.

À l'égard de nos traditions culturelles n'est-ce pas là un choix surprenant ? Le scribe détenteur d'un savoir longtemps ruminé ne jouirait-il pas justement d'un privilège d'autorité sur celui qui s'exprime spontanément et sans référence savante ? Et que dire "*d'un enseignement nouveau donné avec autorité*" ? Certes on ne dit pas qu'il est autorisé parce que nouveau, mais les deux qualités, "nouveauté" et "autorité", se déclarent ensemble et le moins qu'on puisse dire est qu'ici la nouveauté ne gêne nullement la reconnaissance de l'autorité, elle l'accompagne, en quelque sorte la souligne. Que l'on songe maintenant, mais ce ne sera qu'un exemple bref, à ce qu'a pu représenter dans la théologie médiévale et au-delà, l'autorité des "doctes" (savants) et des auteurs (autorités) anciens. Nul doute que quelque chose en cours de route s'est perdu, non que l'antiquité des sources et la science de ceux qui les commentent ne puissent pas être pour le sens commun un facteur d'autorité, mais ce que nous venons d'observer, c'est justement que ce sens commun se trouve pris en défaut, quant à la science et au monde ancien que représentent les scribes, lorsque la nouveauté de l'Évangile s'exprime en Jésus-Christ. Pour le dire d'une phrase : l'autorité dans l'Évangile n'apparaît ni comme un savoir, ni comme un privilège de notable, elle est un *événement.*

C'est cet événement qu'il nous faut maintenant tenter d'élucider. Voyons d'abord les mots, un seul terme grec revient dans tout le Nouveau Testament pour dire l'autorité (et non "les" autorités), c'est le mot "*exousia*" – nous l'avons vu il signifie aussi pouvoir. Avec autorité (*exousia*), Jésus enseigne, il a autorité (*exousia*) pour pardonner les péchés, prérogative divine qui suscite l'étonnement et le scandale

lorsqu'elle est exercée par un homme (Marc 2,10). Et dans la parabole de l'homme parti en voyage (Marc 13,34) les serviteurs exhortés à la fidélité et à la vigilance ont reçu du maître de maison l'*exousia* — l'autorité — pouvoir, et Jésus lui-même (en Marc 6,7) donne aux douze autorité "*sur les esprits impurs*". Qu'est-ce que l'autorité dans ce cas ? Ou, si l'on veut éviter de se noyer trop vite dans les généralités : à quoi la reconnaît-on ? Évidemment à ce que les démons sont expulsés. Ainsi le fils de l'homme qui a autorité sur les éléments la manifeste en apaisant les vents et la mer. Quant à l'autorité sur les péchés, certes impossible à vérifier directement, elle fait si peu l'objet d'une revendication impérieuse — *c'est comme ça parce que c'est comme ça* — que Jésus condescend à la "*prouver*", indirectement il est vrai, par la guérison du paralytique pardonné.

Résumons : l'autorité évangélique a trait au fait, avant de ressortir au droit ; elle se manifeste comme pouvoir libérateur : guérison, pardon des péchés, apaisement des esprits tourmentés, avant de se manifester comme coercition sur les personnes ; elle se propose à la reconnaissance avant de s'imposer par la crainte. Enfin, elle se signale par la nouveauté "Voilà un enseignement nouveau donné avec autorité". Il nous faut maintenant insister sur ce dernier point pour deux raisons : d'abord parce que de tous ces traits censés dire l'autorité, c'est le plus paradoxal, celui qui demande le plus d'explications ; ensuite parce que, on va le voir bientôt, pour la question qui nous occupe, celle d'une autorité magistérielle, c'est l'aspect le plus prometteur.

Si maintenant nous allons de l'*exousia* aux termes latins qui le traduisent, nous trouvons "*potestas*", mais aussi *auctoritas*, autorité. *Auctoritas*, vient d'*auctor*, le fondateur, l'instigateur, mais aussi l'*auteur*. Il y a une sorte d'ambivalence dans la réaction de l'assemblée à la synagogue de Capharnaüm. Si Jésus parle avec autorité, c'est dans le sens où sa parole a du pouvoir "*de l'exousia*", qu'elle peut en effet chasser "l'esprit impur", mais c'est aussi dans le sens où elle ne doit rien à la répétition fastidieuse du scribe : elle est "nouvelle" non par souci mondain d'originalité, mais parce qu'elle "coule de source" parce qu'elle est prononcée par ce mystérieux et familier Nazaréen qui parle *en son nom propre* et non par référence et convention.

Qu'on songe simplement à ce que fut ou prétendait être en France dans les années 70 le cinéma d'auteur. Le rapprochement peut sembler farfelu, mais lorsqu'on y songe on voit l'intérêt des étymologies.

L'Autorité, Jésus ne la possède pas en tant qu'*autorisé* (ce sont les scribes qui se considèrent "autorisés") mais comme "*auctor*", auteur. L'Évangile est parole d'auteur, en ce sens elle est nouvelle. Voyons maintenant comment cette nouveauté peut être relayée.

Qui autorise ?

Si nous relisons les Actes des Apôtres, le plus archaïque des documents concernant l'organisation de la première communauté chrétienne, le plus archaïque sinon par la rédaction au moins par la situation évoquée, nous rencontrons d'emblée deux séquences d'institution : celle d'un douzième apôtre, Matthias, destiné à remplacer Judas ; et l'institution des sept premiers diacres. Sans mettre le moins du monde en cause la tradition donnant les épiscopes comme successeurs des apôtres, c'est pourtant sur le second récit, celui de l'ordination diaconale, qu'il faut nous appuyer maintenant. À l'évidence, aucun évêque ne peut être désigné aujourd'hui pour faire nombre dans un collège de douze, ni être choisi parmi les premiers compagnons comme un témoin de la résurrection. En revanche, la désignation des sept est instructive. À quoi assistons-nous en effet ? À un rite simple d'imposition des mains ; c'est ce geste que l'on continuera et continue de pratiquer dans toutes ordinations et donc pour la consécration épiscopale, comme un geste qui autorise par mode de désignation. Fort bien, jusque là aucune difficulté, nous sommes à l'origine dans la situation qui est toujours la nôtre aujourd'hui. Un autre point fait davantage difficulté : le choix des élus. Matthias avait été tiré au sort mais, pour les sept futurs diacres : "Cherchez nous, frères, sept hommes de bonne réputation, *remplis de l'Esprit*".

Ainsi on impose les mains, geste signifiant l'appel de l'Esprit de force et d'autorité, sur un postulant qui en est déjà "rempli". S'agit-il alors d'un geste proprement instaurateur ou d'un geste par lequel on manifeste publiquement qu'on a reconnu en ces hommes des "spirituels" ? L'un et l'autre sans doute et c'est justement cette ambivalence qui est instructive pour le problème qui nous occupe. S'il y a un lien entre l'Esprit et l'autorité (et ce que nous avons dit de l'autorité jusqu'à présent permet de le pressentir), ce premier rituel peut se résumer ainsi : on autorise des hommes d'autorité, au sens de "bien inspirés" à exercer cette autorité, mais en aucun cas on ne la leur *confère*, justement parce qu'en son fond ou plutôt en sa source, cette

autorité est une manifestation divine. Encore ne s'agit-il ici que de servir aux tables, mais l'exemple du diacre Etienne que "l'Esprit fait parler" montre assez que dans ce domaine on ne fait pas à "l'autorité" sa part, du moins quand c'est bien à un auteur, "*auctor*", qu'on a affaire.

À première vue, cette approche de l'*autorité*... disons magistérielle peut sembler reconnaître aux évêques un pouvoir (*exousia*) extravagant puisque ce n'est rien moins que Dieu qui parle par leur bouche. Exact ! L'autorité dont il s'agit — bien différente en cela de l'*autorisation* qui se délègue administrativement et infailliblement d'instance supérieure à subordonnés — l'autorité, *cette* autorité, est toujours divine. Mais c'est bien pour cela aussi qu'elle ne se décrète pas. À quoi alors la reconnaît-on ? À la façon du mouvement ; de même qu'il se prouve en marchant, l'autorité véritable se signale par la qualité d'obéissance qu'elle obtient, ou, si cet exemple de la marche paraît trop trivial, en voici un autre qui ne vaut pas beaucoup mieux : disons que l'autorité d'un chef d'orchestre se prouve *in fine* par la qualité et la profondeur du silence qu'il suscite chez les auditeurs. Là encore il ne s'agit pas de décréter, cela est ou n'est pas.

La réception

De telles considérations, aussi rustiques soient-elles, éclairent quelque peu la nécessité, face aux discours et aux décisions du magistère — ordinaire et extraordinaire — de ce que l'on nomme la réception.

S'il ne s'agissait que d'autorité humaine — ce que nous désignions plus haut comme autorisation — cette réception serait de toutes façons inspirée mais elle ne pourrait pas être une condition de validité de l'ordre donné — ce n'est pas parce qu'il est obéi qu'un chef militaire ou civil a autorité, c'est parce qu'il a autorité qu'il doit être obéi.

Cette dimension impérative n'est certes pas étrangère à l'exercice ecclésial de l'autorité mais elle s'efface tout naturellement, en gagnant de l'altitude, devant les manifestations de l'autorité divine qui elle ne se délègue pas, ne se décrète pas et ne s'impose pas. Tout simplement parce que cette source divine qui n'est objet ni de délégation (d'où viendrait-elle ?) ni de décret (qui décréterait ?) ne se manifeste pas non plus, si nous en croyons le Jésus dont parle l'Évangile, sous un mode contraignant. On objectera que la prédication de Jésus Christ fut un échec auprès des foules, qu'elle n'en fut pas, au moins massivement, "reçue",

et que cela ne l'empêchait pas d'être "vraie". Certes, mais il n'est pas question ici de la vérité mais de l'autorité et pour cette dernière la réception est requise.

Or, que voyons-nous ? Un "ministère" sans cesse traversé, rencontrant de toutes parts la contradiction, suscitant des engouements sans lendemain et qui s'achève à l'échec suprême de la croix avant, en quelque sorte, de "rebondir" au sein même de la communauté pentecôstale. Les Actes des Apôtres qui évoquent cette communauté donne une large place à cette notion d'autorité puisque désormais cette autorité, par la puissance et la fécondité de l'Esprit, est *reçue*.

La position de principe finalement est simple, même si les conséquences pratiques sont redoutablement malaisées à mettre en œuvre : il est du pouvoir des hommes, de toute institution quelle qu'elle soit d'autoriser mais — et c'est là le point clé : aucune "autorisation" ne donne l'autorité, elle ne peut que la *permettre*. Bien sûr, cette permission, cette autorisation, ne confère aucun privilège d'inerrance, elle n'offre même aucune garantie d'être écoutée, reçue. Elle court toujours le risque de la parole. L'obéissance lui est certes requise, mais non comme un acquiescement de l'intelligence donnée d'avance à toute énonciation magistérielle, ce qui serait philosophiquement monstrueux, mais comme disposition *a priori*, orientation favorable du cœur. *L'événement* de l'autorité doit pouvoir se manifester encore et toujours dans la communauté des croyants. On doit souhaiter que l'autorisation de parler, d'écrire, d'enseigner, de gérer, ne soit pas donnée à de simples scribes mais à des "*auctores*", à des auteurs. Jamais Jésus ne se réclame d'une autorité extérieure, et en quelque sorte "déléguée", c'est justement et paradoxalement parce qu'il parle au nom de son Père qu'il parle en son nom propre. Rien n'a changé. Nous attendons toujours d'une parole d'autorité, parole libératrice des "esprits impurs", qu'elle "coule de source". Sa "réception" est à ce prix.

Alors et pour conclure, l'autorité des évêques ? Disons qu'elle est et sera toujours à la mesure de leur génie.

Jean-Pierre MANIGNE
Rédacteur à La Vie, Dominicain

L'ESPACE SPIRITUEL

au Couvent Sainte-Marie de la Tourette

2000-2001

Abraham partit ne sachant pas où il allait. Mais parce qu'il ne savait pas où il allait, il savait qu'il était dans la vérité.

* * *

LA TRAVERSÉE DE LA SOUFFRANCE ET LE SENS ULTIME D'UNE VIE D'HOMME
avec Gérard de Villiers, religieux des Sacrés Cœurs (de Picpus)
21-22 octobre 2000

DÉCIDER L'ESPÉRANCE, ASSUMER LE TEMPS, OUVRIR L'AVENIR, CONNAITRE LE DON DE DIEU
avec Guy Coq, philosophe
2-3 décembre 2000

LE MESSAGE SPIRITUEL DE L'ÉGLISE D'AMÉRIQUE LATINE
avec Gustavo Gutierrez, prêtre de paroisse à Lima (Pérou), théologien
13-14 janvier 2001

LE CORPS ET L'INTÉRIORITÉ
avec Michel Alibert, l'un des auteurs de *Yoga et christianisme*
27-28 janvier 2001

PATRICE DE LA TOUR DU PIN, QUÊTE MYSTIQUE, QUÊTE POÉTIQUE
avec Isabelle Renaud-Chamska, auteure d'une biographie spirituelle de P. de la Tour du Pin
24-25 février 2001

* * *

PROGRAMME COMPLET, RENSEIGNEMENTS, INSCRIPTIONS :

Annes ESCOUBES - L'ESPACE SPIRITUEL
BP 105 - F. 69591 L'ARBRESLE (Rhône)
Tél. 04 74 26 79 70 - Fax 04 74 26 79 99

Donna SINGLES

Des mésaventures d'une conférence épiscopale

La Conférence épiscopale américaine s'est comportée tout au long des années 80 comme si sa charge pastorale de créer des institutions adaptées aux circonstances de son époque et de son pays, était une prérogative que tous, y compris le Vatican, devaient respecter (cf. c. 447 du Droit canonique). Forte de cette conviction, la Conférence a pris un certain nombre d'initiatives dont l'intérêt se voit surtout dans ce qu'elles révèlent de la conception qu'avaient les évêques américains de leur autorité durant la première période suivant le Concile Vatican II. Ces initiatives sont également instructives du point de vue ecclésial, c'est-à-dire dans ce qu'elles laissent entendre sur les rapports qui doivent exister entre l'autorité centrale de l'Église et celle des responsables d'une Église locale.

Si une Conférence épiscopale se définit comme une assemblée où les prélats d'une nation exercent conjointement leur charge pastorale, (cf. le Décret, "*Christus dominus*", n° 38), les évêques américains pensaient qu'il fallait agir en conséquence. Ainsi ont-ils réalisé plusieurs projets qu'ils estimaient conformes à leur *"munus regendi"* (charge de gouverner). En même temps, sans pour autant l'avoir voulu consciemment, l'agir des évêques a soulevé des questions de fond quant à la nature et à l'exercice véritable de l'autorité épiscopale.

C'est à la lumière de cette problématique que nous voudrions examiner ici deux expériences particulières de la Conférence américaine durant les années 80, à savoir la création d'une instance formelle pour résoudre les difficultés qui peuvent survenir entre un théologien et son évêque et la mise en place d'une méthode pour consulter la base en vue de produire les lettres pastorales de la Conférence. Dans un premier temps, nous rappellerons brièvement l'historique des deux cas en question. Ensuite, nous nous efforcerons d'en tirer quelques conséquences concernant l'équilibre délicat à maintenir entre les différentes instances de l'autorité dans l'Église.

I

Deux expériences créatives

Une charte de "bonne conduite" entre évêques et théologiens

En juin 1989, la conférence épiscopale des États-Unis a approuvé, par 214 voix contre 9, un document intitulé "Responsabilités doctrinales : approches pour favoriser la coopération et résoudre les conflits entre évêques et théologiens" [1]. L'importance de ce vote massivement favorable ne doit pas cacher les efforts de dix ans de travail préalable entre évêques et théologiens qui ont permis un tel résultat.

En fait, l'idée de créer un lieu de dialogue entre le magistère épiscopal du pays et la communauté théologique est venue, originellement, non pas de la Conférence épiscopale américaine, mais de l'initiative conjointe de deux groupes privés : la Société américaine de droit canonique et la Société américaine des théologiens catholiques. Au début des années 1980, ces associations ont établi une commission paritaire pour étudier la possibilité d'une meilleure collaboration entre théologiens et évêques, surtout quand il fallait résoudre des problèmes occasionnés par la mise en accusation d'un théologien.

À la suite de nombreuses consultations auprès de différents évêques et théologiens, la commission a soumis un texte de propositions à la Conférence des évêques américains en 1986. À son tour, celle-ci a

1. Ce texte est paru dans la revue *E.T.*, n° I, 1990, de la Société européenne de théologie catholique, pp. 83-107.

créé un comité sous la présidence de Mgr. John Quinn pour examiner le travail des théologiens. La Conférence lui a confié la tâche d'apporter les amendements jugés nécessaires pour faire accepter le projet des théologiens par l'ensemble des évêques. Après ces multiples efforts, le document a reçu en 1989 l'approbation de la Conférence épiscopale américaine.

Deux idées-clés dans ce document méritent d'être signalées ici en raison de leur importance pour notre sujet. La première concerne le sens qu'il donne aux mots "magistère", "théologien" et "droit". La deuxième touche la question de la collaboration entre évêques et théologiens.

Le mot "magistère" est défini dans le document comme l'autorité reconnue aux évêques d'enseigner au nom du Christ en communion avec le pape, le rôle de chaque évêque étant d'exercer cette autorité dans son église locale. Le terme "théologien" désigne le catholique qui a comme tâche spécifique dans la communauté chrétienne de mettre sa science et sa compétence à l'étude de la nature et des fondements de la révélation divine, afin que la parole de Dieu soit interprétée par rapport aux défis de la société contemporaine.

Cette tâche, précise le texte, ne met pas en cause la fidélité du théologien au magistère dans la mesure où sa critique est d'une qualité constructive. Au contraire, la recherche rigoureuse et authentique qu'il assure est une nécessité incontournable pour l'Église. Le dernier mot, "droit", est employé dans le texte au sens d'un pouvoir moral ou légal dont jouit la dignité de la personne humaine. Celle-ci ne doit donc pas être empêchée dans l'accomplissement de ses démarches authentiques. En même temps, ses droits ne la situent pas au-dessus du bien commun ou des droits des autres.

La deuxième idée-clé concerne la collaboration indispensable entre évêques et théologiens surtout dans la résolution des conflits. Cela suppose un dialogue qui permette un gain de confiance réciproque et une compréhension approfondie des rôles propres aux instances théologiques et épiscopales. Ainsi, pensait-on, il serait possible d'empêcher un malentendu de dégénérer au point où les personnes concernées se trouveraient mises dans une impasse inextricable et destructrice. En un mot, le texte dit qu'il ne faut pas attendre des situations de crise pour mettre en place un lieu d'entente entre évêques et théologiens. Pour cette raison, il propose la création d'une instance

formelle et permanente de dialogue entre eux. Ainsi, en cas de difficulté, pourrait-elle fonctionner rapidement pour trouver une solution. Dans le même esprit, le texte souligne l'importance qu'il y a à multiplier des contacts informels entre évêques et théologiens, et cela pour améliorer des relations de confiance et de reconnaissance mutuelles.

L'idée de créer une instance formelle de dialogue pour résoudre un contentieux entre les deux communautés épiscopales et théologiques, a été sans doute la plus neuve, mais aussi la plus problématique des recommandations en raison du concept de l'autorité qu'elle supposait. Certes, la nouvelle structure n'était pas destinée à avoir un statut juridique, mais elle n'écartait pas la possibilité pour les évêques et les théologiens d'être liés par l'obligation morale d'avoir recours à l'arbitrage avant toute action disciplinaire. De plus, pensait-on, il fallait que ce "lieu nouveau de dialogue" s'entoure d'un comité permanent de conseillers pour que les théologiens et les évêques puissent profiter de leurs compétences dans la constitution et l'interprétation des dossiers.

La Conférence épiscopale américaine a justifié la création de cette instance de dialogue en rappelant que l'Église ne pouvait ignorer un souci de justice et de vérité dans l'accomplissement de sa mission. Or sa pratique "*ad extra*", est l'affaire de tous, chrétiens et non-chrétiens également. La condamnation d'un théologien engage inévitablement la crédibilité de l'Église au-delà de ses frontières, d'où la nécessité de prévenir les risques du scandale. C'est ce que les évêques américains espéraient obtenir par la mise en place d'une instance permanente de collaboration et de dialogue entre évêques et théologiens.

Ayant pris la décision de passer à l'acte en novembre 1989, la Conférence a soumis son projet au Vatican pour confirmation. Rome a confié son examen à Mgr. Bovone, secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Le jugement du cardinal a été plutôt mitigé, accordant au texte des américains la simple mention "passable". En revanche, le prélat romain a exprimé de nombreuses réserves concernant l'autorité de la Conférence épiscopale. Il craignait que la liberté des évêques ne soit compromise par la création d'une instance d'arbitrage des conflits, crainte renforcée par le fait que la nouvelle structure doit exiger des évêques qu'ils fournissent des justificatifs objectifs quand il s'agit de censurer un théologien. "Nous sommes perplexes, disait Mgr.

Bovone, devant certaines expressions qui, dans la troisième partie du texte, semblent placer les évêques et les théologiens au même niveau".

De fait, les réserves du prélat romain rejoignaient celles que le cardinal Gantin, Préfet de la Congrégation pour les évêques, avait exprimées un an auparavant dans un document destiné à la hiérarchie américaine sur le statut des Conférences des évêques. Nous y reviendrons après avoir présenté la deuxième expérience de la Conférence épiscopale américaine dont le but précis était d'obtenir la collaboration des fidèles dans la confection de ses lettres pastorales.

Lettres pastorales soumises au jugement de ses destinataires

La lettre pastorale est une forme littéraire particulière que les responsables de l'Église pratiquent depuis les épîtres de Paul. Elle a pour but d'exhorter, informer, enseigner, etc sans être obligatoirement normative. Souple de nature, la lettre pastorale concerne surtout des situations concrètes. Généralement, la position de l'auteur sur une question est perçue par ses destinataires comme la meilleure sans être la seule possible.

Sans doute le caractère "ouvert" de la lettre pastorale explique-t-il pourquoi la Conférence épiscopale américaine n'a pas hésité au cours des années 80 à l'employer avec une certaine créativité, surtout à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur le "*sensus fidelium*" (*Lumen Gentium* n° 12). La Conférence pensait alors en faire un instrument de communication plus efficace en demandant à la base de participer à ses lettres pastorales. Non seulement la méthode proposée, mais aussi le contenu ont fait date. Au nombre de trois, elles avaient pour sujets de grandes préoccupations de la société et de l'Église : la course aux armements nucléaires, les inégalités économiques entre les hommes et la promotion des femmes dans l'Église.

L'invitation faite aux fidèles par la Conférence épiscopale américaine de participer à la conception de ses lettres pastorales a été appréciée par un peuple qui préconise la transparence dans le fonctionnement de l'autorité. Voici concrètement comment la Conférence a procédé. Elle a commencé par envoyer une première version de sa lettre dans des secteurs très divers, aux responsables de centres de formation et aux différentes associations rattachées à l'Église dans lesquelles étaient impliqués de nombreux fidèles. La Conférence épiscopale a demandé à ses interlocuteurs des modifications, des suggestions, des précisions

afin de mieux parler des soucis réels de son peuple. À la réception de toutes les réponses, la Conférence a cherché comment en tenir compte dans une deuxième mouture. Celle-ci a été de nouveau envoyée à la base, avec la même intention de récolter des critiques et des recommandations. À la fin de ce va-et-vient entre les évêques et leurs ouailles, processus qui a demandé chaque fois plusieurs années, la Conférence épiscopale a soumis sa version finale au vote. En cas de minorité des deux tiers, le texte était envoyé à Rome pour confirmation. Historiquement, ce vote majoritaire a fonctionné pour deux lettres pastorales sur trois.

Précisons que la nature de la méthode des évêques était inductive plutôt que déductive, c'est-à-dire qu'elle ne permettait pas aux principes abstraits, immuables, de dicter des réponses aux questions concrètes, pragmatiques. Ainsi les lettres pastorales de l'époque ont-elles provoqué une audience exceptionnelle, sinon toujours favorable. Par exemple, la première lettre pastorale du 1983, "Le Défi de la paix", sur la dissuasion nucléaire a rencontré des résistances farouches de la part du gouvernement américain parce qu'elle refusait, comme immorale, l'idée qu'on puisse mettre réellement en œuvre une guerre nucléaire, voire même avoir l'intention de la faire.

Si la deuxième lettre, en 1986, "Justice économique pour tous" a reçu un accueil chaleureux de la part des catholiques américains dans leur ensemble, elle a été sévèrement critiquée par les frères Boff, théologiens en Amérique du Sud, pour ne pas avoir mis en cause le système économique libéral du marché, même si la lettre admettait le principe évangélique de l'option préférentielle pour les pauvres. Cette deuxième lettre est à retenir surtout pour la place importante qu'elle a accordée au problème de la féminisation de la pauvreté et au droit inaliénable de l'être humain à jouir d'un minimum économique et social.

La troisième et dernière lettre pastorale sur les femmes, "Partenaires dans le mystère de la Rédemption", a été la plus contestée. Après sept ans de travail et quatre versions, elle a été finalement refusée par la Conférence épiscopale américaine. Aux yeux des évêques, les différentes moutures de cette lettre ont été progressivement "romanisées" en raison de la surveillance étroite du Vatican sur ses rédactions successives. Au cours de ce processus, le pape lui-même a invité le comité de rédaction à venir à Rome pour lui demander de respecter strictement les enseignements du magistère pontifical de ces dernières années sur la place des femmes dans l'Église. Se sentant ainsi dépossédée

de sa lettre déjà très contestée par une partie de la base, la Conférence épiscopale a jugé irrecevable la troisième lettre pastorale sur les femmes, d'où son vote négatif en 1992.

Ces quelques expériences de la Conférence épiscopale américaine dans les années qui ont suivi le Concile nous conduisent à poser un certain nombre de questions dont celle de l'autorité épiscopale est fondamentale pour notre sujet. La politique suivie par la Conférence des évêques aux États-Unis pendant une dizaine d'années révèle un fonctionnement tributaire d'une interprétation plus communautaire que hiérarchique du rôle épiscopal. Essayons de préciser cette idée dans les paragraphes qui suivent.

II

Le principe communautaire de l'autorité

Il ne s'agit pas ici de revenir sur les expériences de la Conférence américaine, mais de mettre en relief les réactions qu'elles ont inspirées ; et cela pour voir ce qui se révèle non seulement du point de vue de l'exercice du pouvoir dans l'Église mais également de sa justification. Que peut-on dire de ce pouvoir quand une instance d'autorité est mise en demeure par une autre ? Pour répondre, signalons plusieurs réactions du Vatican aux initiatives des évêques américains, une première visant directement leur propre Conférence, et une deuxième visant toutes les conférences épiscopales du monde, à cause des initiatives mêmes des évêques américains.

Le débat entre Mgr Gantin et la Conférence américaine

La première réaction de Rome a eu lieu en 1988. Elle a pris la forme d'un "*Instrumentum laboris*" destiné à l'usage de la Conférence épiscopale américaine par Mgr. Gantin, déjà cité. Significativement, le texte du cardinal a été intitulé : "Statut théologique et juridique des conférences épiscopales" et il a été accompagné par une lettre demandant aux évêques américains d'y réagir par écrit.

La réponse de la Conférence américaine au texte de Mgr. Gantin, en novembre de la même année, a été un "*non placet*" massif. Jugeant son "*Instrumentum laboris*" comme fondamentalement défectueux, les évêques américains ont demandé au cardinal de le revoir de fond en

comble. Retenons quelques-unes des critiques révélatrices des évêques américains vis-à-vis de Mgr Gantin. Ils ont insisté sur le fait qu'à leurs yeux les manquements dans le texte de Mgr. Gantin portaient une atteinte sérieuse à l'exercice authentique de l'autorité dans l'Église. Si les lacunes que nous indiquons ici relèvent surtout de questions de forme, il est évident que celles de fond sont bien sous-jacentes :

1. Manque de clarté et de cohérence dans la description des concepts et des termes importants, par exemple, dans le domaine de la collégialité ou de la communion.

2. Manque d'arguments adéquats et graves imprécisions quant à leur interprétation.

3. Manque de questions précises et délimitées sur les préoccupations des évêques.

4. Manque de prise en compte de l'enseignement de Vatican II accordant une réelle charge doctrinale aux conférences épiscopales. De plus, le texte de Mgr. Gantin passe complètement sous silence ce que dit le Droit canonique de 1983 sur ces prérogatives (cf. canon 447).

5. Manque total d'une théologie du "Peuple de Dieu".

Ces critiques de la Conférence épiscopale américaine ne sont pas anodines. Elles reflètent bien la conception de l'autorité à l'œuvre dans les expériences que nous avons évoquées dans la première partie de cet article. De plus, elles matérialisent la conviction de la Conférence : premièrement, que le magistère épiscopal d'une Église locale est muni du droit de juger de la qualité doctrinale d'un théologien (cf. Canon 1425 n° 4) ; deuxièmement, qu'il doit exercer son autorité à l'intérieur du peuple de Dieu, en collaboration avec celui-ci comme interlocuteur valable en matière pastorale.

Les démêlés de la Conférence épiscopale américaine, d'abord avec Mgr. Gantin en 1988 et avec Mgr. Bovone l'année suivante, manifestent clairement cette profonde différence d'interprétation de l'autorité des Conférences épiscopales. Il convient de noter, toutefois, que l'expression de ces différences a été marquée, de part et d'autre, par un réel respect dans le ton et le contenu.

Mgrs. Gantin et Bovone, par exemple, n'ont pas contredit directement la politique de la Conférence épiscopale américaine. Ils

ont préféré montrer leur désaccord par une approche modéré et déférente, même si certains évêques américains ont vu en cela une tentative de récupération sous couvert d'un langage abstrait, imprécis, dépourvu de toute allusion aux points saillants relatifs à l'autorité des conférences épiscopales. Simple politesse ou stratégie calculée ? Il est certain qu'en restant dans des généralités sur la nature de la communion qui doit exister entre les Églises locales et le Vatican, les prélats romains ont court-circuité d'avance tout échange sérieux sur la question, les évêques américains ne pouvant guère exprimer leur véritable pensée sur des considérations trop vagues, sans prises réelles sur le concret.

"Apostolos suos"

En fait, il a fallu attendre dix ans de plus pour qu'apparaisse clairement la réaction romaine aux expériences menées par la Conférence épiscopale américaine pendant la décennie de 80. Le 23 juillet 1998, le pape Jean-Paul II a rendu public son "*motu proprio*" ou lettre apostolique "*Apostolos suos*" sur la nature et les limites de l'autorité des conférences épiscopales. Pour les américains, les idées exprimées dans ce texte visaient en tout premier lieu la Conférence épiscopale de leur pays, même si le document a été adressé à l'ensemble des évêques du monde. Ils n'ont pas manqué de noter, par exemple, que la lettre du pape portait quasiment le même titre que l'"*Instrumentum laboris*" envoyé par Mgr. Gantin à la Conférence américaine une dizaine d'années avant : "Nature théologique et juridique des conférences des évêques"[2].

La lettre apostolique de Jean-Paul II situe l'autorité des conférences épiscopales d'une région géographique donnée en rappelant que "chacun des évêques, dans sa charge pastorale ordinaire, se relie à l'Église universelle" (*A.S.* n° 11). Cet enseignement du pape est capital, car il suppose que chaque évêque doit être considéré comme étant individuellement et directement dépendant du pouvoir central de l'Église, ce qui facilite grandement la vigilance du Vatican sur l'ensemble des évêques. De plus, le texte du pape a conforté dans sa position la minorité d'évêques américains qui avaient toujours résisté aux expériences libérales de la Conférence épiscopale, les considérant comme une menace pour l'autorité propre de chaque évêque dans son diocèse.

2. Cf. "*Apostolos suos*", in *La Documentation catholique*, 6-20 septembre 1998, n° 2188, pp. 751-759.

Plus significative encore pour l'autorité des conférences épiscopales est l'insistance d'"*Apostolos suos*" sur la nécessité d'obtenir une parfaite unanimité des voix lorsqu'il s'agit de proclamer "conjointement la vérité catholique en matière de foi et de morale" (*AS*, n° 21). La même exigence s'étend à la publication des déclarations doctrinales d'une conférence : "... approuvées à l'unanimité, elles peuvent sans aucun doute être publiées au nom des Conférences elles-mêmes", dit le pape en précisant que "si cette unanimité n'a pas été obtenue, la seule majorité des évêques d'une Conférence ne peut publier une éventuelle déclaration comme magistère authentique de cette Conférence" (*AS* n° 22).

La logique de la position d'"*Apostolos suos*" tire sa source du principe implacable selon lequel chaque évêque possède un pouvoir personnel "propre, ordinaire et immédiat" (*AS* n° 19). Dans cette perspective, la Conférence ne semble être là que pour soutenir la responsabilité "inaliénable" de l'évêque dans son diocèse, mais sans le gêner en se substituant indûment à lui (Cf *AS* n° 24).

Il est vrai que le *motu proprio* du pape appuie sa position sur le Droit canonique de 1983, mais il passe sous silence le fait que ce Droit est principalement destiné à sauvegarder les prérogatives du chef suprême de l'Église et à assurer l'obéissance des évêques à son autorité. On n'est donc pas étonné de voir que le texte du pape sélectionne, interprète et même durcit les canons sur les Conférences épiscopales. Toutefois, la position qui découle de cette procédure est difficile à concilier avec l'esprit d'ouverture de Vatican II et avec ses intentions concernant la place des Conférences épiscopales dans la vie de l'Église locale.

C'est également une position que le Père Yves Congar aurait eu du mal à accepter. En 1988, apportant son soutien à la Conférence épiscopale américaine dans l'exercice de son autorité, le théologien avait fortement contesté la tendance de l'époque à minimiser le statut des Conférences nationales. Dans un entretien avec Peter Hebblethwaite, journaliste pour l'hebdomadaire *National Catholic Reporter*, le Père Congar a insisté sur le caractère authentique de leur autorité doctrinale, disant que même le Droit canonique donne au moins 27 cas où les décisions sont laissées aux Conférences. "Ces décisions, disait-il, sont obtenues par voix majoritaire, ordinairement bien au-delà des deux tiers requis par Vatican II en matière doctrinale." Il a conclu en disant que "les deux,

trois ou quatre évêques qui ne sont pas d'accord avec la décision, sont néanmoins tenus par elle" [3].

***

Se pose alors la question de ce qui reste actuellement des grandes expériences de la Conférence épiscopale américaine. La réponse est rapidement donnée : elle ne produit plus aucune lettre pastorale selon les modalités de consultation des années 80 ; elle ne soutient plus l'existence du lieu formel de dialogue qu'elle avait souhaité à l'époque dans le cas de conflit entre un théologien et son évêque. Aujourd'hui, les contentieux sont réglés cas par cas, là où ils arrivent, et par les parties immédiatement concernées.

En effet, le poids d'une Église fortement centralisée a fini par peser lourdement sur la Conférence épiscopale américaine. Actuellement, les évêques de ce pays semblent douter de leur propre autorité et encore plus de l'autorité de la Conférence épiscopale, – tendance renforcée par le fait qu'il n'existe plus qu'une poignée d'évêques "conciliaires" toujours en activité. Depuis quelque temps, l'Église des États-Unis est gouvernée majoritairement par des hommes qui acceptent sans difficulté le *motu proprio "Apostolos suos"* de Jean-Paul II comme expression authentique de leur manque d'autorité.

Donna SINGLES
Théologienne, Lyon

3. *National Catholic Reporter*, le 16 décembre 1988, p. 5.

Un livre à lire...

Chaque trimestre, cette revue dominicaine présente en 36 pages, avec nombre de citations, un ouvrage récent de théologie considéré comme majeur. Une "rencontre avec l'auteur" et des "Perspectives" complètent ce résumé dont la lecture incite nombre de nos abonnés à lire le livre, soit au minimum, à se maintenir dans le courant de la théologie contemporaine.

Parmi les dernières parutions :

La Foi pascale M. Deneken (Cerf)
L'Église disséminée G. Delteil et P. Keller (Cerf)
Je crois en l'Église Ch. Duquoc (Cerf)

A paraître :

L'infaillibilité et son objet J-Fr Chiron (Cerf)
Jésus de Nazareth J. Schlosser (Noésis)
Vers une théologie chrétienne du pluralisme J. Dupuis (Cerf)
Le Christ en ses mystères J.-P. Torrell (2 tomes - Desclée)

Abonnement (4 numéros)
France : 130 F.
Etranger : 160 F

Un livre à lire... 50, rue de la Solidarité
94400 Vitry sur Seine

Charles ANTOINE

Les rapports entre l'épiscopat brésilien et le Saint-Siège

Plus de la moitié des catholiques se trouvent en Amérique. À elle seule l'Amérique latine représente 40 % du catholicisme mondial. On ne doit pas s'étonner que le Saint-Siège accorde une attention spéciale à ce qui se passe dans cette partie du monde, lieu stratégique par définition. L'Amérique latine est au cœur des préoccupations du gouvernement de l'Église du fait qu'y sont réunis deux facteurs déterminants : la pauvreté de masse et une culture religieuse à dominante catholique, situation qui ne se retrouve pas en Europe, ni en Afrique ou en Asie.

Dans cette problématique, l'Église catholique du Brésil tient une place particulière de "locomotive", tant par l'importance de ses effectifs que par ses initiatives pastorales. En 1999, pour une population de plus de 160 millions d'habitants, l'épiscopat brésilien compte 294 membres en exercice pour 263 circonscriptions ecclésiastiques. C'est l'épiscopat national le plus important du monde [1].

1. *Igreja no Brasil, Diretório Litúrgico 2000*, CNBB, 1999, p. 256.

L'initiative brésilienne

La structuration de l'épiscopat brésilien est l'œuvre de celui qui n'est encore à l'époque que le P. Hélder Câmara, aumônier général de l'Action catholique brésilienne. L'immensité du pays – seize fois la France – est telle que les évêques en poste, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, n'arrivaient qu'avec peine à se connaître. Sous l'impulsion de Hélder Câmara, infatigable voyageur à travers tout le pays, des rencontres régionales d'évêques voient le jour avec l'accord du nonce apostolique. Le congrès mondial des laïcs qui se tient à Rome en 1950 est, pour l'aumônier national d'Action catholique, l'occasion de présenter à Mgr Montini, collaborateur direct de Pie XII et futur pape, le résultat de ces rencontres régionales d'évêques brésiliens : un cahier de dix-huit thèses concluant toutes à la nécessité d'une organisation nationale de l'épiscopat[2]. Effectivement, grâce au soutien actif du futur Paul VI, la *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) voit le jour en octobre 1952[3]. C'était dix ans avant le concile Vatican II, lequel généralisera les conférences épiscopales.

Non content de la mise en place de cette structure, Hélder Câmara, devenu entre temps évêque auxiliaire de Rio de Janeiro, met à profit le 36e Congrès eucharistique international qui se tient dans cette ville en juillet 1955 et dont il est le grand organisateur. Il avait obtenu de Pie XII l'autorisation de rassembler les évêques de l'ensemble de l'Amérique latine sur un programme préparé par le Saint-Siège.

Par la lettre apostolique *Ad Ecclesiam Christi* Pie XII avait fixé le cadre, l'objectif et la méthode de cette "conférence générale de l'épiscopat latino-américain". Elle se tient à Rio de Janeiro du 25 juillet au 4 août 1955. C'est la première de ce type sur les quatre qui ont eu lieu jusqu'à présent. Dans sa lettre le pape spécifiait que "les délégués représentant les provinces ecclésiastiques et les territoires de mission se réuniront sans tarder en conférence générale. Après avoir examiné les résultats de l'enquête effectuée, ils confronteront les avis émis de part et d'autre pour en tirer un plan et présenter des résolutions pratiques,

2. L'initiative de Hélder Câmara prend en fait appui sur les demandes de Léon XIII conseillant aux évêques brésiliens, en 1894, de tenir des "réunions épiscopales". Proposition réitérée par le même pape à l'usage de l'ensemble du continent latino-américain lors du "1re concile plénier des Églises latines d'Amérique", tenu à Rome en 1899.
3. Revue brésilienne *SEDOC*, vol. 5, novembre 1972, col. 561-565.

et promouvoir ainsi un développement plus heureux de la religion chrétienne dans tous les territoires de ce continent"[4].

Avec ces "délégués" des épiscopats d'Amérique latine, c'est une structure synodale qui se met en place. En confiant à ce synode continental le soin de "présenter des résolutions pratiques", le pape lui reconnaît un caractère délibératif. Cette double précision juridique prendra toute son importance et sa particularité quand, après Vatican II, se mettront en place les synodes d'évêques par thèmes ou par continents. Mais ces synodes, réunis à Rome, n'auront que voix consultative, le Saint-Siège se réservant le droit de recueillir leurs propositions pour en rédiger lui-même la teneur.

Au terme de son assemblée de Rio de Janeiro, la 1re Conférence générale de l'épiscopat latino-américain publie ses conclusions pastorales. Le document porte sur le manque caractérisé de prêtres, la nécessité d'une instruction religieuse systématique, l'action sociale et les populations indigènes. Il se termine sur le rappel de "la généreuse participation" du pape Pie XII dont "la très importante lettre apostolique *Ad Ecclesiam Christi* a été *la Magna Carta*" des travaux de la conférence[5].

Après cet événement appelé à marquer profondément l'évolution de l'Église du continent, l'entreprenant évêque auxiliaire de Rio de Janeiro, Hélder Câmara, en compagnie de quelques autres évêques latino-américains aussi résolus, démarche auprès du Saint-Siège la création d'un organe de liaison entre les vingt-deux épiscopats du continent. Ainsi naît le Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), souvent et malencontreusement confondu avec la conférence genérale de l'épiscopat latino-américain (qui n'a pas de sigle).

Chargé de la coordination continentale en matière pastorale et de la préparation des futures conférences générales, le CELAM se révélera très vite d'une importance stratégique majeure. D'abord négligé par la partie la plus conservatrice des épiscopats, dans l'immédiat après-Vatican II, cet organe de coordination fera bientôt l'objet d'une

4. *La Documentation catholique* (désormais abrégé *DC*), n° 1206, 21 août 1955, col. 1032.
5. *DC*, n° 1212, 13 novembre 1955, col. 1456.

prise de contrôle par les prélats critiquant ce qu'ils appellent les "déviances" de l'*aggiornamento* conciliaire.

La conférence de Medellín

La 2e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain se tient à Medellín (Colombie) du 26 août au 6 septembre 1968. Elle élabore la charte du renouveau ecclésial selon Vatican II, terminé trois ans plus tôt. Intitulé *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine*, le document final stigmatise la pauvreté massive qualifiée de "situation d'injustice qu'on peut appeler violence institutionnalisée" et qui exige "des transformations globales, audacieuses, urgentes et profondément rénovatrices" (Paix n° 16).

L'Église latino-américaine est "face à un défi et à une mission auxquels elle ne peut se soustraire et doit donc répondre avec la diligence et l'audace qu'appelle l'urgence des temps" (La pauvreté de l'Église n° 7)[6].

Les principaux artisans de cette tâche de promotion de la justice comme partie intégrante de l'annonce de l'Évangile sont les évêques latino-américains qui, pendant le concile, travaillaient à Rome dans deux groupes de réflexion : celui du Collège belge sur le thème de "l'Église des pauvres" prônée par Jean XXIII, où l'on retrouve en particulier le Brésilien Hélder Câmara et le Chilien Larrain, président du CELAM [7]; et celui de Domus Mariae, lieu d'hébergement de l'épiscopat brésilien.

Pour les évêques du Brésil, la charte pastorale de Medellín donne une impulsion décisive à leur mission d'évangélisation des milieux pauvres. Après le transfert à Rome du cardinal Rossi de São Paulo – président de la conférence épiscopale jusqu'en 1971 – la CNBB prend une orientation résolument conciliaire. L'Amérique latine entre à cette époque dans une période de turbulences politico-militaires grandissantes. Au lendemain de Medellín, Nelson Rockefeller, envoyé spécial du président Nixon, se rend en Amérique latine pour faire l'état des lieux. Son rapport présente l'Église catholique comme une

6. *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine - Conclusions de Medellín*", Éditions du Cerf, 1992.
7. Cf. l'ouvrage collectif *Les rendez-vous de Saint-Domingue,* Le Centurion, 1991, p. 103 à 111.

"force appliquée au changement, y compris révolutionnaire si nécessaire" et, dans certains cas, "vulnérable à la pénétration subversive".

Pendant plus de vingt ans, l'épiscopat brésilien va se signaler à l'attention du continent américain et du Saint-Siège par ses prises de position répétées sur la question de la torture, les méthodes violentes de la répression, les problèmes agraires et urbains, les impératifs de l'évangélisation des milieux pauvres, les droits de l'homme, les politiques gouvernementales ou les exigences éthiques de l'ordre démocratique. Les évêques du Brésil ne sont évidemment pas les seuls sur le continent à faire preuve de discernement dans les problèmes de société et de courage dans la dénonciation des "injustices structurelles". Mais ils présentent un bilan particulièrement impressionnant.

"La bataille de Puebla"

Cette expression guerrière est celle de Mgr López Trujillo pour qualifier le climat qui préside à la préparation puis à la tenue de la 3e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla (Mexique) du 28 janvier au 13 février 1979. Il faut dire que les onze années qui s'écoulent entre Medellín et Puebla sont lourdes de graves événements : coups d'État militaires à répétition et tensions grandissantes au sein de l'Église catholique.

À l'intérieur du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM), la situation se tend. Depuis Vatican II, les postes de la présidence et du secrétariat général du CELAM sont occupés par des évêques appartenant à la mouvance conciliaire : le Chilien Manuel Larrain, les Brésiliens Hélder Câmara, Avelar Brandão et Aloisio Lorscheider, l'Argentin Eduardo Pironio et le Panaméen Marcos McGrath. Dès 1968, le président en exercice Mgr Avelar Brandão laisse entendre ouvertement l'existence de rapports difficiles entre le CELAM et certains épiscopats. C'est notamment le cas de celui de Colombie dont la capitale Bogotá est le siège du CELAM. Pour l'heure le contentieux reste larvé. Mais à la veille de sa 14e assemblée ordinaire du 15 au 23 novembre 1972 à Sucre (Bolivie), le CELAM fait l'objet d'une violente campagne de discrédit lancée à la télévision par l'Académie colombienne d'histoire ecclésiatique de Bogotá, et orchestrée par le journal *El Espectador* : le CELAM est "une organisation notoirement marxiste qui s'emploie à provoquer des changements inacceptables dans l'Église

latino-américaine". C'est dans ce climat de provocation délibérée que Mgr López Trujillo, tout nouvel évêque auxiliaire de Bogotá, est nommé au poste de secrétaire général du CELAM. L'opération de reprise en main de l'organisme commence avec une modification des statuts permettant au nouveau secrétaire général d'augmenter la durée de son mandat. Plus tard, Aloisio Lorscheider devenu cardinal se plaindra ouvertement de la suspicion du CELAM à l'encontre de la CNBB, en raison de ses choix pastoraux et de sa défense de la théologie de la libération[8]. Mgr López Trujillo s'emploie activement à préparer une condamnation des théologiens de la libération. Mais sa "bataille" est un échec : l'assemblée de Puebla réaffirme les grandes orientations de Medellín[9].

Le Saint-Siège prend alors le relais. La congrégation pour la doctrine de la foi publie successivement deux documents. C'est d'abord, en 1984, *l'Instruction sur "quelques aspects de la théologie de la libération"* ; elle n'est pas une condamnation, mais une "mise en garde" sur des déviations ou risques de déviation de la pensée théologique en Amérique latine. Suivra, deux ans plus tard, l'*Instruction sur "Liberté chrétienne et libération"*.

Entre temps, deux événements heureux soulignent la qualité des rapports entre le pape et la CNBB. Le premier est le voyage de Jean Paul II au Brésil en 1980, avec la scène de l'*abraço* du pape à Dom Hélder qu'il appelle avec émotion "frère des hommes, mon frère" ; et la scène des compliments chaleureux envers les évêques du pays : "Je ne puis passer sous silence [...] l'image que vous, évêques brésiliens, projetez dans toute l'Église et dans le monde entier : une image de pauvreté et de simplicité, de total dévouement, de proximité à votre peuple et de pleine insertion dans sa vie et ses problèmes. Image d'évêques profondément évangéliques et profondément conformes aux modèles proposés par le concile Vatican II"[10].

Le second événement, au plus fort de la crise sur la théologie de la libération, est la rencontre au sommet, du 13 au 15 mars 1986 à Rome, entre Jean Paul II et une délégation brésilienne constituée des trois

8. *Diffusion de l'information sur l'Amérique latine - DIAL*, n° 1207, 11 juin 1987.
9. *Construire une civilisation de l'amour - Document final de Pueba*, Le Centurion, 1980.
10. *DC*, n° 1792, 7-21 septembre 1980, p. 801.

évêques de la présidence de la CNBB, des cinq cardinaux résidant au Brésil, ainsi que des quatorze présidents des régions épiscopales du Brésil, avec la participation des cardinaux préfets de la Curie romaine. Les échanges sont respectueux mais fermes de la part des membres de la CNBB. Au terme de la rencontre, à la veille de la publication de la deuxième instruction romaine sur "*Liberté chrétienne et libération*" évoquée plus haut, le pape souligne "la clairvoyance, non exempte d'humble courage moral, avec laquelle d'humbles pasteurs d'une grande Église n'ont pas voulu cacher mais au contraire ont accepté de reconnaître des problèmes et des obstacles, des limitations et des carences qui affectent cette même Église, par ailleurs universellement estimée et admirée pour sa vitalité et sa fécondité".

Un mois plus tard, dans un éloge dithyrambique, Jean Paul II écrit aux évêques brésiliens qu'ils sont "des pasteurs extraordinairement proches de [leur] peuple", dans une Église qui "fait preuve d'un admirable zèle apostolique, d'abnégation et d'esprit de sacrifice, d'un amour extrême envers son peuple". Et il ajoute cette déclaration étonnante : "La théologie de la libération n'est pas seulement opportune mais utile et nécessaire", en confiant à l'Église du Brésil le soin "de créer un espace et les conditions" pour le développement d'une réflexion théologique "propre à inspirer une pratique efficace en faveur de la justice sociale et de l'égalité" au profit du Brésil et des "nombreuses autres régions du monde où existent les mêmes défis avec la même gravité"[11]. On croit rêver... d'autant plus que l'âpre polémique théologique ne va pas cesser pour autant.

La conférence de Saint-Domingue, 4e (et dernière ?) du genre

La capitale de la République dominicaine héberge du 12 au 28 octobre 1992 la 4e Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, à l'occasion du 5e centenaire de l'évangélisation du Nouveau-Monde. Sont présents 355 participants, 232 d'entre eux disposant du droit de vote (dont 51 Brésiliens). À titre de comparaison, Medellín en comptait respectivement 250 et 130 (dont 19 Brésiliens), et Puebla 350 et 187

11. *DIAL*, n° 1103, 17 avril 1986 ; n° 1115, 12 juin 1986.

(dont 44 Brésiliens). Particularité de la conférence de Saint-Domingue : la présence massive de 28 membres des dicastères de la Curie romaine, dont 15 avec droit de vote.

Une anomalie : la Commission pontificale pour l'Amérique latine désigne un secrétaire général supplémentaire, le Chilien Mgr Medina, qui supplantera de fait le secrétaire général de droit, le Brésilien Mgr Assis. Lors de la phase préparatoire de la conférence, déjà, un incident avait opposé la présidence de l'épiscopat brésilien à la congrégation romaine des évêques à propos du refus de l'élection de Mgr Padín comme délégué, en vertu d'une interprétation restrictive du code de droit canonique. Un refus d'autant plus mal vécu que Mgr Padín est une personnalité particulièrement respectée en raison de son rôle considérable dans l'*aggiornamento* de l'Église au Brésil et en Amérique latine. Dans une lettre "à ses frères évêques du Brésil", le délégué censuré s'explique longuement sur la portée du débat juridique et pastoral ainsi posé[12].

Les travaux de l'assemblée se déroulent sous un double signe : une grande fraternité entre évêques, mais une tension permanente due aux impositions sur la nature de l'assemblée (en particulier, la valeur juridique du document final), sur la méthode de travail et sur le contenu du document final. Pour nombre d'évêques délégués, la problématique sous-jacente aux travaux de l'assemblée apparaît bientôt : l'objectif visé en haut lieu est de changer la "dynamique de conférence générale", celle des origines depuis 1955, en "dynamique synodale". L'évêque brésilien Mgr Valentini écrira après la conférence : "Nous n'étions pas en train de faire un synode qui présenterait des suggestions au pape, mais une conférence générale d'évêque latino-américains qui avaient besoin d'adresser la parole au peuple qui l'attendait"[13]. Le *clash* se produit dans les derniers jours : l'ensemble du projet de document final est rejeté. Etait-ce le secret désir de ceux qui voulaient démontrer l'impossibilité pour l'assemblée d'élaborer ses propres conclusions, et par conséquent demander au Saint-Siège de le faire ? Il faut l'acharnement d'une poignée d'évêques, autour du Brésilien Luciano Mendes, pour sauver le caractère délibératif de la conférence : ils rédigent une synthèse en quatre pages des priorités pastorales dans

12. "La collégialité épiscopale et la Curie romaine", *DIAL*, n° 1719, 15 octobre 1992.
13. "La conférence de Saint-Domingue vue de l'intérieur", *DIAL*, n° 1738, 24 décembre 1992.

la ligne de Medellín et de Puebla. Ajouté en dernière heure au document final, ce texte permet à l'assemblée de procéder à un nouveau vote et d'adopter l'ensemble des conclusions, étant entendu que leur insuffisance est compensée par le rappel succinct des grandes orientations des deux conférences générales précédentes...

Saint-Domingue est-elle la dernière des conférences de ce type en Amérique latine ? Les conférences générales de l'épiscopat – synodes latino-américains à caractère délibératif – vont-elle devenir obsolètes ? La question se pose après le synode romain – à caractère consultatif – de novembre 1997 sur l'Amérique et la publication par Jean Paul II, le 22 janvier 1999 à Mexico, du document final rédigé par ses soins : l'exhortation apostolique *Ecclesia in America.*

Si la structure des conférences générales de l'épiscopat latino-américain devait disparaître ou être neutralisée, ce serait la troisième mort de Hélder Câmara, sa première étant le travail de démolition de son successeur en 1985 et sa deuxième, la mort corporelle en 1999.

Charles ANTOINE
Ancien Directeur de DIAL

Revue d'éthique et de théologie morale

"Le Supplément"

N° 213 Juin 2000

Jean-Paul DURAND — *Editorial : L'euthanasie est revenue à la une en France*

Enjeux des morales fondamentales

Congrès de l'ATEM

Eric GAZIAUX, dir. — *Introduction à la démarche du congrès.*

Jean-Marc FERRY — *La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi éthique ?*

Denis MULLER — *La théologie morale a-t-elle encore sa place dans la discussion éthique ?*

Christian ANSPERGER — *Échange, besoin, désir : l'économie de marché comme enjeu-clé de l'éthique économique contemporaine.*

Johan VERSTRAETEN — *Dépasser la morale sectorielle : la contribution d'une éthique herméneutique et théologie*

André WENIN — *De la violence à l'alliance. Un chemin éthique inspiré des Écritures.*

Jean-François COLLANGE — *Écriture et droits de l'homme : violence, parole, écrit. Un projet d'éthique fondamentale.*

Bruno DUFFÉ — *Face à la violence, comment fonder une légitimité à la référence aux droits de l'homme ?*

Mickaël MAESSCHALCK — *Le débat théologique autour du procéduralisme en éthique.*

Walter LESCH — *L'équilibre réflexif et les déséquilibres de l'expérience morale : un programme de recherche pour l'éthique théologique et l'éthique philosophique.*

René HEYER — *Des lieux pour fonder : une relecture des travaux du congrès.*

NUMERO SPECIAL, 246 p., 150 F TTC

Editions du Cerf. RETM, Abonnements BP 65 - 77932 Perthes cedex

France + TOM-DOM = 420 F - Etranger 506 F

Revue d'éthique et de théologie morale "Le Supplément"

B.P. 65 - 77932 Perthes Cedex - France - Tél. (33) 01 64 81 20 05

C.C.P. Paris 4263 - 95 D éd. du Cerf.

Peter HÜNERMANN

Autorité épiscopale et primatiale dans l'église catholique allemande

La constitution ecclésiale de Vatican II récuse l'opinion théologique selon laquelle la consécration épiscopale confère uniquement la *potestas ordinis,* mais non pas la *potestas jurisdictionis.* Cette dernière – laissait-on entendre – ne serait conférée aux évêques que par le pape. À l'encontre, il est dit : "Le saint concile enseigne que par la consécration épiscopale est conféré la plénitude du sacrement de l'ordre... La consécration épiscopale, avec la charge de sanctifier, confère aussi la charge d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec la tête et les membres du Collège." (*Lumen Gentium* 21; Denzinger 4145). Dans la réglementation juridique postconciliaire de l'Église, on n'a pas appliqué de manière adéquate cette doctrine, laquelle implique que l'autorité primatiale – quand elle concerne la juridiction – trouve ses limites face à la compétence autonome des évêques et que, par conséquent, elle est à appliquer tant pour la protection et la sauvegarde de leurs droits que pour la protection et la régulation de la *communio universalis.* Nous nous trouvons ici devant un problème structurel grave de la réglementation juridique actuelle de l'Église. Mais les racines de ce problème dépassent le domaine du droit canon pour pénétrer dans le domaine des questions théologiques. Ces questions concernent d'un côté la définition de la relation entre foi et droit et, de l'autre, la compréhension de la révélation. Notre exposé comprendra donc

trois points : d'abord une série d'événements qui montrent différents aspects de ce problème structurel en Allemagne ; deuxièmement, nous nous interrogerons sur les raisons canoniques de cette situation contradictoire de l'Église ; enfin, troisième point, nous rappellerons des principes théologiques, qui conditionnent la relation entre autorité épiscopale et primatiale.

I

Exemples de la dernière décennie

a) La nomination de Joachim Meissner comme archevêque de Cologne, en 1988

D'après le droit concordataire, dans beaucoup de diocèses allemands, ce sont les évêques et le chapitre de la cathédrale qui proposent, en cas de siège vacant, des candidats au Saint Siège. Le Saint Siège envoie au chapitre une liste de trois noms, parmi lesquels le chapitre peut choisir. Ce procédé mixte permet de trouver un équilibre entre les intérêts propres du diocèse concerné, les intérêts de l'Église régionale et les intérêts de l'Église universelle. Le chapitre de Cologne, dans le cas présent, ne se sentait pas en mesure de choisir un candidat dans la liste proposée. Tous les candidats paraissaient inaptes. Les objections contre Mgr Meissner venaient de ce qu'il avait vécu toute sa vie en RDA et que les situations pastorales et sociales de l'Allemagne de l'Ouest lui étaient complètement étrangères. On demanda une nouvelle liste. Le président de la conférence épiscopale allemande négociait en ce sens avec Rome pour arriver à une solution à l'amiable et à un équilibre des intérêts. Le gouvernement insista sur le respect du concordat, dans lequel on assure au chapitre le droit à la possibilité de choisir. Lors de sa rentrée, Mgr Lehmann déclara à la télévision : le pape veut Mgr Meissner ; il s'est senti autorisé de procéder à une nomination, le chapitre n'ayant pas choisi. En Allemagne, cet acte fut considéré majoritairement comme une utilisation de la juridiction contre le sens du droit. Cet événement faisait prendre conscience de manière douloureuse du fait que dans l'Église il n'y a pas de *lex fundamentalis*, selon laquelle les principes de la juridiction seraient formulés selon l'esprit de l'Évangile. On regretta de nouveau qu'il n'y ait pas dans l'Église

– à l'instar des cours constitutionnelles – une instance qui veille sur l'interprétation selon le sens du droit.

b) Le serment de fidélité

En 1989 fut publié la version révisée de la *professio fidei* et du serment de fidélité du clergé pour les candidats à des ministères ecclésiaux et les théologiens. La révision du serment s'appuyait sur des formulations du *Codex Iuris Canonici* de 1983 dont la version définitive n'avait pas été soumise à l'épiscopat universel. La première annexe du serment concernant la profession de foi transforme à nouveau l'unité de l'Écriture et de la tradition, enseignée expressément par Vatican II, en deux entités séparées. Dans une deuxième annexe, on présuppose – contrairement aux décisions de Vatican I et II – l'infaillibilité du pape pour des objets secondaires de la foi, sans prendre en compte qu'il s'agit alors uniquement d'un avis théologiquement bien argumenté mais dont le champ d'application est fortement contesté. Dans une troisième annexe, on exige de manière rigide l'*obsequium religiosum* concernant des objets du magistère authentique. La conférence épiscopale allemande a formulé des réserves graves contre l'introduction de ce serment de fidélité, suite à de nombreuses prises de position théologiques et des consultations internes.

Le document romain *Donum veritatis*, publié en 1990, non seulement ne reprend pas ses réserves, mais il propose une interprétation plus dure et plus restreinte du serment de fidélité. Dans un premier temps, la conférence épiscopale allemande n'a pas mis en vigueur le serment à cause des réserves exprimées. Au cours des années suivantes la pression romaine s'est aggravée, surtout avec la publication du *Motu proprio : Ad tuendam fidem* et le commentaire publié en même temps; on y a ajouté une nouvelle fois le texte du serment. Pour leur session d'automne 1999, on transmit aux évêques une version allemande de ce serment. On leur demanda de façon pressante de mettre en vigueur ce texte. Ce qui fut fait lors de leur session de printemps 2000, accompagné d'une explication de la commission de la foi des évêques allemands. Le président de cette commission de la foi est le cardinal Wetter, archevêque de Munich. Cette déclaration comprend le constat que la compétence du pape à juger définitivement dans le domaine des enseignements secondaires de la foi n'est qu'une sentence théologique bien argumentée et que son champ d'application est fortement contesté. Concernant

l'*obsequium religiosum* on constate expressément que sous certaines conditions il y a la possibilité d'un désaccord loyal de la part des théologiens.

La mise en vigueur du serment de fidélité et la publication de la déclaration de la commission de la foi de la conférence épiscopale allemande concernant ce texte représentent à mon avis une contradiction objective et révèlent la perplexité de la situation.

c) Une série d'autres événements seront simplement énumérés : En 1994 les évêques de la province du Haut-Rhin, deux théologiens de renommée internationale et un canoniste bien connu, publient une lettre pastorale concernant la pastorale des divorcés remariés. Le document s'appuie sur les maximes traditionnelles des manuels de dogmatique, de théologie morale et de droit canonique, écrits par des auteurs confirmés. Les trois auteurs échappent de justesse à une condamnation. Malgré la prise de position romaine publique, ils publient encore une fois une lettre pastorale dans laquelle ils ne révoquent pas leur position précédente.

À partir de la publication du document *Evangelium vitae* en 1995 s'intensifie la pression romaine sur les centres de consultations en cas de grossesse, décidés unanimement par les évêques. En automne 1999, le Saint Siège oblige les évêques à arrêter ces consultations. Un des évêques allemands constate publiquement qu'il ne peut pas concilier cette décision romaine avec sa conscience et sa responsabilité comme évêque. Il continue les consultations dans son diocèse.

D'autres problèmes, qui concernent la responsabilité spirituelle des évêques pour leurs diocèses et qui provoquent régulièrement des tensions, sont dus aux questions d'un changement des conditions d'accès à l'ordination et à la possibilité d'un diaconat pour les femmes. En général, à cause des blocages entre autorité épiscopale et primatiale et des problèmes qui en résultent dans les diocèses, l'abîme entre le peuple de Dieu et les évêques s'est approfondi. Puisque les évêques sont confrontés régulièrement, dans les discussions lors de synodes diocésains ou de journées diocésaines – cf. le document romain concernant les synodes –, à des questions sur lesquelles, vu la situation ecclésiale donnée, ils ne peuvent rien dire ni faire, les évêques paraissent dans l'opinion publique de plus en plus comme des employés du Vatican incapables d'agir. Il y a quelques années, le comité central des catholiques allemands a adressé à la conférence épiscopale un

appel urgent au dialogue constructif. L'initiative des chrétiens "Nous sommes l'Église" a rassemblé presque 1,5 millions de signatures, faites en grand partie par des gens très liés à l'Église. Ici aussi il s'agissait d'innovations dans l'Église et de possibilités d'une co-responsabilité des laïcs.

II

Le problème canonique sous-jacent

Quelle est la problématique qui est à la base des tensions entre autorité épiscopale et autorité primatiale et qui se manifeste dans les exemples cités ci-dessus ? Les tensions ne sont pas dues aux difficultés personnelles de fait qu'éprouvent certains évêques face aux responsables romains ou au pape. Il s'agit plutôt d'un problème structurel, qu'il ne faut pas traiter à la légère, puisqu'il marque profondément la situation de l'Église en Allemagne. Car la crédibilité de l'Église souffre profondément de cette situation. Vu du côté romain, la situation est apparemment caractérisée par le fait qu'en de nombreuses questions concernant la pastorale, mais aussi la compréhension de la foi et l'interprétation de principes éthiques, s'expriment en Allemagne des positions – aussi bien par la théologie et que par le peuple de l'Église – qui divergent sous certains aspects des positions romaines. Ces positions sont soutenues par la conférence épiscopale allemande avec de bonnes raisons théologiques, comme le montrent les exemples rapportés. Comment le pape et la curie romaine traitent-ils ce problème ? Conscient du fait qu'il y a eu dans l'Église de l'Europe de l'Ouest et donc aussi en Allemagne depuis l'encyclique *Humanae Vitae* une perte massive d'autorité, on essaie de contrer cette perte d'autorité et la dissolution de l'unité ecclésiale qui s'en suit inexorablement, en imposant par les moyens du droit canon l'acceptation des positions romaines. Au centre se trouvent les canons 750-752 du *Codex juris canonici,* qui ont été pourvues de sanctions par le *Motu proprio Ad tuendam fidem.* Le fait décisif, c'est que ces canons instaurent une ***obligation juridique*** de croire ce que le magistère déclare. On distingue certes les différents enseignements de la foi : 1) les données qui appartiennent au *depositum fidei* ; 2) les objets secondaires de la foi ; 3) les enseignements qui sont liés à la foi non pas de façon nécessaire, mais dans un sens élargi. Or malgré ces différences, le fait que les propositions du magistère

ont un sens juridique qui est immédiatement obligatoire, sert en principe de point de départ.

Existe donc un double problème : une loi, promulguée par le législateur légitime, ne peut en principe exiger qu'un comportement de loyauté. La nature de l'ordre juridique n'admet aucun autre caractère d'obligation. La *traditio fidei* par contre exige l'*assensus fidei,* qui a sa propre structure et sa propre genèse. La manière dont le concile de Trente caractérise la préparation de la foi justifiante ainsi que la croissance de la justification reçue[1] vaut partout là ou la foi est proclamée. Et ceci est valable parce que dans la *traditio fidei* Dieu est et reste l'agent véritable et que chaque proclamation de la foi par le service de l'Église exige immédiatement de l'homme de se tourner vers le Dieu vivant et d'approfondir sa conversion. Ce mouvement connaît sa propre mesure de temps, son profil propre. Une proclamation de la foi, qui se comprend comme proposition d'une loi exigeant une loyauté immédiate, dénature ce processus. Il n'y a plus de *traditio fidei* puisque aucune *receptio* n'est possible.

Le deuxième problème très grave, lié à cette proposition impropre d'une proclamation de la foi au sens d'une loi, concerne les différences apparaissant régulièrement dans la compréhension de la foi. Par la compréhension juridique des propositions de foi, on annule pratiquement – en relation avec le primat de juridiction – la compétence propre des églises locales concernant le témoignage de la foi. Les évêques ne peuvent plus – à cause de leur intégration juridique dans le droit canon romain, et surtout par leur obligation d'obéissance jurée vis-à-vis du pape – exercer leur fonction responsable propre comme témoins de la foi. Les doctrines de la foi en question leur sont déjà communiquées sous forme de lois en vigueur avec caractère d'obligation. Les quelques consultations secrètes d'un petit cercle d'évêques ne pallient pas un tel manque fondamental.

Il va de soi que l'ordre juridique ecclésial doit protéger et promulguer selon ses possibilités la transmission de la foi dans son caractère double : la sauvegarde et l'interprétation d'une part, la réception d'autre part. Mais pour cela il faut distinguer entre les procédés et

1. Cf. Denzinger 1526; 1535 ff., également *Dei Verbum* n° 5, Denzinger 4205.

les niveaux, il n'est pas question de niveler[2]. Ce n'est que dans le processus de la réception que s'éclaircit le sens précis et le profil de la doctrine de la foi en question. Évoquons simplement Vatican I et l'interprétation que la conférence épiscopale allemande a donné de la relation entre les pouvoirs du primat et des évêques à l'occasion de la dépêche circulaire du chancelier Bismarck[3]. Ce n'est que dans un processus de réception assez long que s'élucida la querelle sur l'étendue des énoncés dogmatiques à considérer comme infaillibles. La transmission de la foi ne peut pas être considérée selon le modèle d'une loi ou d'un commandement d'une part et de l'obéissance d'autre part. L'"obéissance de la foi" (Rm 1,5) est d'une autre nature que l'obéissance au commandement ou à la loi.

III

Le problème théologique essentiel

Si on se pose la question du problème théologique qui se cache derrière la problématique canonique évoquée, on se heurte à la question de la compréhension de la révélation. Dans une discussion très dure, Vatican II a refusé une compréhension limitée de la révélation qui restreignait même les énoncés de Vatican I à une communication divine d'une série de vérités surnaturelles. Max Seckler a inventé à ce propos le terme technique de "Modèle théorique d'instruction" de la révélation. Si on présuppose une telle compréhension de la révélation, abstraite et objectiviste, et si on considère le magistère ecclésial comme un "gardien de dépôt" et un "administrateur" de ces vérités, on est tout près de la mauvaise interprétation canonique de la révélation. Les pères de Vatican II se sont opposés à une telle vision restreinte de la révélation en élargissant leur point de vue. Ils caractérisent ainsi le processus de révélation, dans lequel Dieu se communique lui-même aux hommes en Jésus Christ et par le Saint Esprit, pour en faire ses amis : "Cette économie de la Révélation se réalise par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles, si bien que les œuvres,

2. Il va de soi - mais nous ne pouvons pas en traiter ici - qu'il faut intégrer dans le processus de la sauvegarde et de l'interprétation de la foi, comme également dans celui de la réception, les différentes instances du témoignage de la foi.
3. Cf. Denzinger 3112 - 3177.

accomplies par Dieu dans l'histoire du salut, manifestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles, et que les paroles, de leur côté, proclament les œuvres et élucident le mystère qui y est contenu. Par cette Révélation, la vérité profonde sur Dieu aussi bien que sur le salut de l'homme se met à briller pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la Révélation."[4] La révélation ainsi comprise ne peut pas être proposée sous forme de loi.

Il est bizarre que dans la formulation du serment de fidélité la juxtaposition extérieure de l'Écriture et de la tradition – lié par un "*vel*" – apparaisse de nouveau. Cette juxtaposition et le "*vel*" étaient la bannière de ceux qui ont défendu pendant les discussions de Vatican II la restriction évoquée concernant la compréhension de la révélation.

Dans un article intitulé "La revendication de la vérité contestée – la crise du christianisme au début du 3e millénaire"[5], le préfet de la congrégation de la foi défend la thèse suivante : "Toutes les crises à l'intérieur du christianisme que nous observons actuellement ne résultent que de façon très secondaire de problèmes institutionnels. Les problèmes touchant les institutions ou les personnes dans l'Église résultent finalement du poids énorme de cette question." (La question en cause était : quelle est pour la société la revendication fondamentale de vérité en matière de religion ?) Contrairement à cette opinion, la crise du christianisme résulte ***aussi essentiellement*** – d'après l'avis de l'auteur – de problèmes institutionnels de l'Église. L'Église et l'enseignement de l'Église, le pape et les évêques, ne sont pas crédibles pour beaucoup de gens parce qu'ils y rencontrent un ordre ecclésial qui ne donne pas l'espace de liberté nécessaire à l'esprit de la foi. "Pour que cette foi puisse être offerte, il est besoin de la grâce prévenante et adjuvante de Dieu et des secours intérieurs de l'Esprit Saint qui met le cœur en branle et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne 'à tous la douce joie de consentir et de croire à la vérité'."[6]

Peter HÜNERMANN
Professeur de théologie, Tübingen
(traduit de l'allemand par Gabriele Nolte)

4. Denzinger 4202.
5. *Cf. Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 janvier 2000.
6. *Dei Verbum* n° 5 ; Denzinger 4205.

Suzanne MARTINEAU

Autorité épiscopale et démocratie dans la Communion anglicane

Rappel historique

Il faut peut-être d'abord rappeler que l'Église d'Angleterre et à sa suite l'ensemble de la Communion anglicane, – environ 70 000 000 fidèles, répartis en 39 Églises membres – a toujours conservé les trois ordres du ministère : diacre, prêtre, évêque et qu'elle est très attachée à préserver la succession apostolique, malgré l'appréciation négative de Rome (*Apostolicae Curae* 1896) qui a déclaré que les ordinations anglicanes étaient "nulles et vides".

Elle attache une grande importance à l'épiscopat. "L'épiscopat est une partie centrale de notre héritage catholique" [1]. On peut rappeler à titre d'exemple que lors des Unions d'Églises en Inde du sud (1947), Inde du nord (1970) et ailleurs, les anglicans n'ont accepté ces unions qu'à condition que l'épiscopat soit préservé et ce sont les évêques anglicans des diocèses de ces pays qui ont "apporté" l'épiscopat aux nouvelles Églises, qui font maintenant partie de la Communion anglicane. Les accords avec des Églises qui n'ont pas la structure épiscopale (presbytériennes), telles l'Église évangélique d'Allemagne (accord de

1. Conférence de Lambeth, 1968.

Meissen, 1991) ou avec les Églises luthéro-réformées de France (document de Reuilly, 2000) ne sont pas des accords reconnaissant la pleine communion et l'échange des ministres, car entre autres obstacles, elles n'ont pas de ministère épiscopal, "ministère de vigilance" ou "ministère de vigilance et d'unité" (en anglais *oversight*, traduit aussi par "supervision").

L'ensemble de la Communion anglicane est une communion d'Églises autonomes, interdépendantes, chacune correspondant à une nation ou à un ensemble de nations. En Angleterre uniquement, en raison du statut d'Église "établie" (liée à l'État) les évêques sont choisis par une commission de l'Église qui propose deux noms au Premier ministre, lequel choisit et présente le nom à la signature du souverain. Dans toutes les autres Églises de la Communion (y compris celles des Iles Britanniques) les évêques sont élus par une commission spéciale de l'Église. Chacune a à sa tête un Primat, élu par les évêques diocésains sauf en Angleterre où c'est aussi un choix de l'Église et du Premier ministre. Ce primat est avant tout évêque d'un diocèse sauf aux États-Unis et au Canada où il est déchargé de diocèse. Il n'est que le Président de l'Église et n'a ni autorité ni juridiction hors de son diocèse ; il peut seulement, si nécessaire, être un "conseiller".

Pour des raisons historiques, l'Église d'Angleterre est une sorte d'Église-Mère, c'est pourquoi le titulaire du siège de Cantorbéry, tout en étant le Primat de toute l'Angleterre, préside la Communion. Cela se manifeste spécialement lors de la Conférence de Lambeth qui réunit tous les dix ans (depuis 1867) tous les évêques en communion avec ce siège fondé par saint Augustin à la fin du VIe siècle. Mais comme Primat de toute l'Angleterre ou comme président de la Communion, il n'a ni autorité, ni juridiction hors de son diocèse ; il peut être un conseiller, il visite les Églises de la Communion qui l'invitent, il est une sorte de "grand-frère" disait l'un deux.

L'évêque, le diocèse, le synode

Un évêque est consacré par au moins trois évêques qui n'appartiennent pas nécessairement à l'Église dont il est issu et dont l'un est assez souvent évêque d'une Église en pleine communion avec la Communion anglicane : Vieux-Catholiques (depuis 1931) ou Luthériens de la Baltique/Scandinavie (accord de Porvoo 1994). "Parce qu'ils

représentent leurs Églises dans la fidélité à l'enseignement et à la mission des apôtres, leur participation assure la continuité historique de cette Église avec l'Église apostolique et de son évêque avec le ministère apostolique originel"[2].

Comme dans l'Église catholique, l'évêque préside l'eucharistie, confirme les fidèles baptisés, ordonne les diacres et les prêtres, visite ses paroisses. Il a autorité dans son diocèse ; il peut arriver des cas où des manquements aux règles canoniques ou des dérives dans l'enseignement de la doctrine, obligent l'évêque à avoir recours à ce qu'a prévu le droit canon pour résoudre de telles situations. En outre, il convoque et préside le synode de son diocèse, approuve ou rejette, ses décisions, l'autorité dernière restant à l'évêque.

Car la structure synodale existe à côté de la structure épiscopale déjà au niveau du diocèse, avec ses trois chambres : des évêques (le diocésain et ses auxiliaires), du clergé, des laïcs, ces deux derniers élus par leurs pairs. "L'anglicanisme tient fermement à une structure épiscopale dans laquelle le gouvernement de l'Église par les évêques est encadrée et soutenue par les synodes, les canons et d'autres moyens par lesquels l'Église entière – clergé et laïcat – participe au gouvernement et à la mission" [3]. Cette participation des laïcs a une assez longue tradition. Un texte de 1902 la justifiait en disant : "la théologie et l'histoire démontrent que l'autorité repose sur le corps tout entier, l'Église, et que la coopération clergé-laïcat dans le gouvernement et la discipline appartient au véritable idéal de l'Église".

Mais en fait il s'agit de bien plus que du gouvernement et de la discipline, puisque dans les synodes sont aussi débattues les questions touchant la doctrine, la liturgie, la morale, les accords œcuméniques et que les laïcs sont appelés à prendre part à toutes les décisions. Ils peuvent soit proposer des questions au synode diocésain qui sont soumises au vote, mais plus souvent les synodes diocésains ont à se prononcer sur des questions venant du synode général (national).

2. ARCIC I, *Ministère et ordination* n° 16.
3. Conférence de Lambeth 1978.

Fonctionnement synodal d'une église

Au niveau d'une Église les décisions sont prises par le synode général, qui après certains aménagements est l'héritier des plus anciennes institutions législatives d'Angleterre, les "Convocations", antérieures même au Parlement. Il ne faut donc pas s'étonner si, à son tour, le synode général de l'Église d'Angleterre a des procédures qui rappellent les procédures parlementaires : c'est pourquoi on parle de "démocratie" dans l'Église. Les Églises de la Communion se sont peu à peu inspirées du système anglais.

Les synodes généraux sont composés de trois chambres ; les clercs et les laïcs y sont élus par leurs pairs selon divers processus. La collégialité des évêques s'exprime par la chambre des évêques qui se réunit du reste en dehors du synode général. Car si l'évêque a une responsabilité en tant que pasteur dans son diocèse, il en a aussi une en tant que membre du collège épiscopal de son Église. Seul la chambre des évêques peut présenter un sujet doctrinal au synode général et décider du processus de vote : à la majorité simple ou à la majorité des 2/3, par chambre. C'est par ce processus que le synode général de l'Église d'Angleterre a pris la décision d'ouvrir le sacerdoce aux femmes en novembre 1992. Mais si les deux tiers n'avaient pas été atteints dans l'une des chambres, la proposition serait tombée : en un sens on peut dire que chaque chambre a un droit de veto. Le vote pour l'ordination des femmes avait donné les chiffres suivants : chambre des évêques 39 pour, 13 contre ; du clergé 176 pour, 74 contre ; des laïcs 169 pour, 82 contre : donc 5 voix de majorité chez les évêques ; 10 dans le clergé et 2 seulement chez les laïcs ; on peut dire que le vote a été acquis par 2 voix de majorité...

À première vue, de telles décisions laissent bien des membres de l'Église sur le bord du chemin, mais dès 1978 la Conférence de Lambeth écrivait : "Des décisions qui affectent la foi et la doctrine pour toute l'Église demandent un processus d'étude et de prière. Puisque de telles décisions sont sujettes à la fragilité humaine, elles doivent toujours être considérées comme provisoires (à titre conditionnel) attendant la réception ou la non-réception (le rejet) donnée par le *consensus fidelium* sous la conduite de l'Esprit Saint. De telles décisions demandent patience et tolérance de la part de ceux qui ont des vues différentes et non une réaction rapide et violente qui ouvrirait un schisme". Actuellement on dit que l'acceptation ou éventuellement la non-acceptation de

l'accès des femmes au sacerdoce et à l'épiscopat poursuit ce long processus de réception.

"En Angleterre, un an après le vote, le Synode général a pris une décision extraordinaire... On reconnaissait solennellement que ceux qui n'admettaient pas cette décision avaient pris une position qui devait être respectée et légalement reconnue et garantie, avec l'assistance d'évêques auxiliaires consacrés comme "visiteurs provinciaux" pour les paroisses en rupture avec leur évêque sur ce sujet. Depuis cette date on a même choisi un archevêque d'York et un évêque de Londres parmi les opposants..." Cette question est soumise à un processus de réception "et attend encore sa résolution définitive"[4].

Ici il est intéressant de citer un passage du dernier document de ARCIC II *le don de l'autorité* : "De nouvelles formes de synodes sont apparues au cours du XIXe siècle et la participation des laïcs aux prises de décision s'est accrue depuis lors. Quoique évêques, clergé et laïcs se consultent mutuellement et légifèrent ensemble, les évêques gardent leur responsabilité, distincte et décisive. Dans toutes les Églises de la Communion, ils ont un rôle propre de supervision (*oversight*). Ainsi un synode diocésain ne peut être convoqué que par l'évêque et ses décisions n'ont force de loi qu'avec le consentement de l'évêque. Au plan national les évêques exercent un ministère distinct et propre pour les questions de doctrine, de liturgie (*worship*) et de morale... Bien que les synodes anglicans utilisent largement les procédures parlementaires, leur nature est eucharistique... C'est pourquoi... l'évêque, président de l'eucharistie, préside également le synode diocésain réuni pour actualiser l'œuvre rédemptrice de Dieu par la vie et l'activité de l'Église locale" [5].

Faudrait-il un synode mondial ?

Si chaque Église membre prend ses décisions selon les procédures décrites plus haut, qu'en est-il des décisions concernant la Communion toute entière ? On a déjà mentionné la Conférence de Lambeth, réunion des évêques en communion avec le siège de Cantorbéry. C'est une

4. Roger Greenacre dans *Démocratie dans les églises*, p. 26-27, Bruxelles, *Lumen Vitae*, 1999.
5. ARCIC II, "Le don de l'autorité" n° 39, dans *Anglicans et Catholiques, Approches de l'Unité*, Le Cerf 2000.

Conférence, un lieu de dialogue, de discussion, aussi de prière. L'ordre du jour porte sur des questions qui se posent à presque toutes les Églises et en fonction des civilisations dans lesquelles elles vivent : problèmes pastoraux, évangélisation, relations œcuméniques, Église et société, relations avec les autres religions, accès des femmes au sacerdoce et à l'épiscopat etc...

Cette Conférence – qui dure trois semaines – vote des résolutions qui n'ont pas d'autorité, sinon une forte autorité morale, puisque cette assemblée est constituée d'évêques appartenant à des Églises membres qui ont elles-mêmes leur processus de décision par leur synode national, et Lambeth n'est qu'une assemblée d'évêques ; il faudrait une autre structure où clergé et laïcat seraient présents [6].

On peut prendre l'exemple des débats autour de l'accès des femmes au sacerdoce et à l'épiscopat qui eut lieu à la Conférence de 1978. Une résolution redit le droit de chaque Église membre de prendre ses propres décisions, rappela les conséquences d'une action unilatérale d'une Église sur l'ensemble de la Communion, réaffirma l'engagement de toutes les Églises à demeurer en communion, même si de telles actions "blessaient" la pleine communion entre elles. "Nous voulons demeurer ensemble" revint comme un *leitmotiv* tout au long de la Conférence.

Des Églises dont les synodes généraux n'avaient pas encore accepté de femmes-prêtres, ne les autorisèrent pas à célébrer chez elles. Aujourd'hui dans le droit canon de l'Église d'Angleterre on lit qu'un prêtre ordonné par une femme-évêque, ne peut être reconnu comme prêtre dans cette Église.

Actuellement le débat se situe autour de l'homosexualité ; il a été très vif durant la Conférence de 1998 et il continue dans plusieurs diocèses. Un paragraphe de la résolution concernant ce sujet a dit : "La Conférence ne peut conseiller (*advice*) de légitimer, bénir des unions de personnes du même sexe, ni d'ordonner ceux qui sont impliqués dans de telles unions". Mais au moins un diocèse de l'Église aux États-Unis avait déjà voté cette acceptation. Derrière ce sujet se profile ce que certains appellent une tendance libérale, dénoncée par des Églises

6. Il existe une structure de type synodal au niveau de la Communion : le Conseil Consultatif Anglican, mais il n'est que consultatif.

qui n'acceptent pas ce que d'autres jugent être des réponses aux questions posées par l'évolution du monde ; ces attitudes sont souvent liées aux civilisations et aux cultures dans lesquelles l'Église essaye de vivre le message évangélique.

Peut-on conclure ?

L'actuel archevêque de Cantorbéry, George Carey demandait : "si la communion anglicane est une famille d'Églises interdépendantes et si la Conférence de Lambeth n'a pas de pouvoir juridique sur les Églises membres, en quel sens pouvons-nous parler de la Communion anglicane ?" Il répondait, citant un professeur de théologie à Cambridge qui fut évêque d'Ely : "le style habituel de notre ecclésiologie est de permettre le débat, le désaccord et le conflit comme quelque chose de normal..." Et le grand archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsey disait : "L'Église anglicane est maladroite et désordonnée, elle échappe à la netteté, à la logique. C'est une Église en recherche ; elle fait un effort désespéré pour tenir ensemble des éléments que les hommes ont séparés et opposés".

Autorité et démocratie : rôle des laïcs dans les prises de décisions, liberté de débats dans les synodes, liberté de recherche pour le théologien, respect et tolérance vis-à-vis de positions différentes, telle se présente la tradition anglicane dont bien des membres aspirent à trouver dans leur Église et dans leur Communion un centre d'autorité ou plutôt de *leadership,* mais en même temps le redoute [7].

Suzanne MARTINEAU
Œcuméniste

7. Cf. "le Don de l'autorité", n° 53 et suivants.

Christophe BOUREUX

Chronique

LE RÔLE SOCIAL D'UNE FACULTÉ DE THÉOLOGIE[1]

Introduire à une réflexion sur la question des débouchés des études de théologie, leur ouverture à la professionnalisation et à la mission de l'Église, c'est chercher à déterminer le champ de la question et avec lui les agents qui le constituent.

Introduction

La question de la professionnalisation des études théologiques n'est pas nouvelle, elle se pose simplement de manière nouvelle sous le coup des changements internes à l'Église (catholique) et de ses rapports à la société et à la culture. Ces changements tiennent en France à la baisse radicale du nombre de candidats (séculiers et réguliers) à la prêtrise et à l'entrée massive de laïcs dans les cours des facultés de théologie.

Si l'on entend par professionnalisation, le fait de s'adonner à temps complet à une activité en vue de gagner sa vie et d'acquérir une position sociale en termes de reconnaissance symbolique, on peut dire que, depuis la fondation des universités au XIIIe siècle, la corporation des théologiens représente une professionnalisation de la théologie. Le passage de la *lectio divina* à la *doctrina sacra* ou, pour le dire autrement, le passage du cloître cathédrale et monastique à l'université, signifia l'émancipation du corps des théologiens de la tutelle directe du prince et de l'évêque. Les théologiens en se rassemblant en corporation, à l'instar des autres corps de métiers, se donnaient un ensemble d'institutions qui leur permettaient d'acquérir leur autonomie juridique et financière par rapport à la régulation de la société globale représentée par le roi ou l'État, et par rapport à la société ecclésiale représentée par l'évêque. En France, cette situation de départ évolua considérablement au cours des siècles donnant lieu à des affrontements des Facultés de théologie tant avec la papauté romaine qu'avec l'État, au travers de la crise gallicane et de la Révolution.

Lorsqu'en 1875, la théologie put retrouver une figure universitaire, ce fut dans le cadre des universités catholiques privées sous tutelle épiscopale. Cette nouvelle situation culturelle de la théologie signifia une compréhension nouvelle de la profession de théologien que l'on peut (en forçant le trait pour en faire un idéal-type) caractériser ainsi : être théologien ce n'est pas avoir un métier comme un autre (ou comme les autres membres de la société) mais c'est la vocation ecclésiale de certains ministres qui, dans leur

1. Cet article reprend le texte d'une conférence donnée le 13 mai 2000 à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Lille en ouverture aux deux journées de la Concertation des Facultés de théologie françaises.

appartenance à l'état clérical, ont, avec le consentement de leur Ordinaire diocésain ou de leur Supérieur, le devoir de professer la foi comme un service très désintéressé de la communauté des croyants. Une pensée de Pascal vient en écho à cette définition : "Le pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu[2]". Pour notre question de la professionnalisation des études de théologie, cette définition induit la question suivante : la professionnalisation des études de théologie signifie-t-elle aujourd'hui de s'agréger à ce qui constitue l'analogue d'un ordre de théologien, au sens où il y a un ordre des médecins, des architectes, des avocats, un quasi-ordre des psychanalystes, à ceci près que ce n'est pas la corporation qui décide formellement de l'agrégation de nouveaux membres mais le Saint-Siège en accordant son "*nihil obstat*" ? Dit autrement, peut-on envisager la professionnalisation des études théologiques uniquement en termes d'auto-reproduction du corps des théologiens ?

Cette façon d'envisager la question des débouchés des études de théologie ne me semble pas bonne parce qu'elle va inévitablement s'ouvrir sur celle de la reconnaissance ministérielle du théologien (ou de la théologienne) qui a accompli l'intégralité de son cursus universitaire. L'obtention d'un grade académique canonique signifierait alors une reconnaissance ecclésiale et un droit à l'obtention d'un ministère. Or dans le catholicisme, à l'encontre notamment du protestantisme, il n'y a pas de ministère théologique comme tel. Dans le protestantisme, "la théologie est une fonction de l'Église et le théologien un ministre de l'Église, appelé à rendre l'Église et les croyants conscients de leur responsabilité par rapport à leur vocation chrétienne de témoins du Christ, Parole vivante, par l'Esprit... Selon la doctrine catholique, le magistère est exercé par la hiérarchie épiscopale (en communion avec le pape dans l'Église romaine), seule habilitée à définir la vraie doctrine. C'est un magistère institutionnel. Selon la doctrine protestante, c'est l'ensemble des fidèles qui exerce la fonction magistérielle. C'est un magistère événementiel : sera reconnu comme vrai ce qui au sein de l'espace et au cours du temps, se sera imposé à l'Église[3]". Cette définition pertinente du théologien protestant Jean-Louis Leuba nous préserve d'envisager dans le catholicisme la professionnalisation des études théologiques sous son aspect exclusivement ministériel. Elle exprime bien, qu'en régime catholique, l'enseignement de la doctrine est une participation à "la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu écrite ou transmise [qui] a été confiée au seul magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus Christ (*Dei Verbum* §10)". On peut donc dire que le ministère théologique en catholicisme est le fait du Magistère seul, du fait de la constitution organique de l'Église. L'acquisition d'une compétence théologique ne débouche pas sur un droit à recevoir un ministère théologien.

Ce simple rappel doctrinal invite, dans la situation actuelle de nos facultés de théologie, où les étudiants sont composés de candidats à un ministère ecclésial, envoyés par leur Ordinaire ou leur Supérieur, et d'hommes et de femmes s'inscrivant d'eux-mêmes au cours, à

2. PASCAL, *Pensées*, 677 éd. Lafuma.

3. J.-L. LEUBA, art. "Théologien", dans *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1562.

envisager la socialisation future de ces études d'une manière plus large.

Pour analyser la finalité professionnelle des études de théologie, il me semble pertinent de partir de la notion sociologique de "champ théologique"[4]. On peut parler de champ théologique comme on parle de champ politique, de champ religieux, de champ artistique, etc. Un champ sociologique est (comme un champ magnétique) un espace dans lequel s'exercent des rapports de forces par le biais d'agents qui modèlent l'état de ce champ à un moment donné. Un champ est donc le résultat toujours transitoire des relations d'intérêts variés qu'ont ses différents agents par rapport à un objet qui leur est commun. Dans le champ théologique, on peut repérer trois types d'agents : les agents ecclésiaux, c'est-à-dire les membres de l'Église ; les agents de la société globale, c'est-à-dire les citoyens d'un État ; les agents universitaires, c'est-à-dire les membres d'une Faculté composé du corps professoral, des officiers et des étudiants. En reprenant ces trois catégories, nous allons voir qu'une faculté de théologie a pour mission la formation des acteurs de chacune.

I
Les agents ecclésiaux

La lecture de la constitution apostolique "*Sapientia Christiana*[5]" promulguée par le pape Jean Paul II en 1979, et de l'instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi "*La vocation ecclésiale du théologien*[6]" publiée en 1990 nous aide à comprendre les intérêts de l'institution Église à l'égard d'une faculté de théologie. Reprenant la *Déclaration sur l'éducation chrétienne* de Vatican II, au n° 10, *Sapientia christiana* écrit que la mission des Universités catholiques est de "rendre présent et de faire progresser l'authentique message du Christ dans les différents domaines de la culture humaine... et qu'auprès d'elles 'les étudiants soient formés à devenir des hommes éminents par leur science, prêts à assumer les plus lourdes tâches dans la société, en même temps qu'à témoigner de leur foi dans le monde[7]". Il est ensuite précisé que le rôle des facultés de théologie est "de préparer avec un soin particulier leurs propres élèves au ministère sacerdotal, à l'enseignement des sciences sacrées, aux tâches apostoliques plus ardues [et]... d'étudier plus profondément les domaines variés des sciences sacrées afin d'acquérir une intelligence chaque jour plus pénétrante de la Révélation divine, d'ouvrir plus largement l'accès au patrimoine de sagesse chrétienne légué par nos aînés, de promouvoir le dialogue avec nos frères séparés et avec les non-chrétiens, et de fournir enfin des réponses adéquates aux questions posées par les progrès des sciences"[8]. Il apparaît ici très clairement que la professionnalisation des études de théologie est envisagée comme un acte de conservation et de communication experte de la foi, tant à l'intérieur du peuple des fidèles catholique qu'à l'extérieur. Cette fonction, rappelle

4. Cette notion sociologique de "champ" est particulièrement bien mise en lumière par Pierre Bourdieu. Parmi ses travaux sur le sujet, on peut se référer à ce qu'il dit du champ en l'appliquant à la politique dans *Propos sur le champ politique*, Presses universitaires de Lyon, 2000.

5. JEAN PAUL II, *Constitution apostolique "Sapientia christiana" sur les universités et les facultés ecclésiastiques,* dans *Documentation catholique* 1979, n° 1766, pp. 551-561.

6. Congrégation pour la doctrine de la foi, *La vocation ecclésiale du théologien*, dans *Documentation catholique* 1990, n° 2010, pp. 693-701.

7. *Sapientia christiana*, II, *op. cit.*, p. 552.

8. *Sapientia christiana*, III, *op. cit.*, p. 552.

ensuite la déclaration de la Congrégation de la doctrine de la foi, est sous la vigilance et l'autorité du Magistère. "La collaboration entre le théologien et le Magistère se réalise d'une manière spéciale quand le théologien reçoit la mission canonique ou le mandat d'enseigner. Elle devient alors, dans un certain sens, une participation à l'œuvre du Magistère auquel la rattache un lien juridique. Les règles de déontologie qui découlent par elles-mêmes et avec évidence du service de la Parole de Dieu se trouvent renforcées par l'engagement que le théologien a pris en acceptant sa tâche ainsi qu'en émettant la profession de foi et le serment de fidélité. À partir de ce moment, il est investi officiellement de la charge de présenter et d'illustrer dans toute son exactitude et son intégralité la doctrine de la foi"[9]. Pour notre propos, nous pouvons retenir de ces textes, que la professionnalisation des études de théologie vise à trois choses : a) une participation à la fonction du Magistère d'interpréter la Parole de Dieu ; b) une conservation du dépôt de la foi ; c) sa communication dans et à l'extérieur de l'Église. En termes de champ théologique on peut dire que l'agent principal est le Magistère, mais que celui-ci par un lien juridique s'agrège des agents subordonnés. Le Magistère a pour prérogative de fixer les limites du champ théologique par rapport au champ pastoral, politique, moral, sacral. Le théologien n'est pas comme tel un ministre, car il n'a pas de tâche de gouvernement (fonction royale) c'est-à-dire de prise de décision quant à la cohésion de la communauté croyante. Il n'a pas non plus pour tâche de représenter symboliquement la dimension sacrale de la foi. Il n'a pas de fonction sacerdotale. On peut dire en reprenant les termes de la Déclaration sur l'*éducation chrétienne* (§ 10) que la mission du théologien est de réaliser "comme une présence publique, durable et universelle, de la pensée chrétienne dans tout l'effort intellectuel vers la plus haute culture" qui englobe la réalité ecclésiale. La question très concrète que l'on peut se poser alors par rapport à la professionnalisation des études de théologie est de savoir si les responsables ecclésiaux entendent bien utiliser les facultés de théologie dans la préparation professionnelle de ceux qui ont des responsabilités dans l'Église. La réponse est évidente pour le clergé qui reçoit systématiquement une formation théologique. Par tradition, et particulièrement depuis le concile de Trente, l'Église catholique romaine a le vif souci de pourvoir ses ministres d'une solide formation intellectuelle orientée vers l'action pastorale. Mais pour le choix des candidatures à des postes de responsabilité dans la communication ecclésiale (presse écrite, radio, télévision, internet) se sert-on de la compétence théologienne pour juger d'une candidature ? De même pour le choix des agents pastoraux laïcs ou des chefs d'établissements catholiques, un diplôme en théologie est-il requis ? La question de la professionnalisation des études de théologie ne se pose pas seulement pour les étudiants qui sont en faculté de théologie, mais aussi pour ceux qui devraient passer par elle.

II
Les agents de la société globale

Si les théologiens catholiques sont des agents du champ théologique en tant qu'il est régulé d'une manière organique par le Magistère, ils sont aussi investis dans les

9. *La vocation ecclésiale du théologien*, § 22, *op. cit.* p. 697.

intérêts qu'a la société globale par rapports à la foi. Il faut ici élargir l'acception du mot théologien et se souvenir du sens qu'il a par exemple dans la *République* de Platon (Cf. 379 a). Le théologien est un pédagogue qui doit "représenter Dieu tel qu'il est, qu'on le mette en scène dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie" afin de connaître les modèles pour parvenir à la vertu. Le théologien platonicien, au sein d'une société qui voue des cultes aux dieux, a pour mission de purifier la représentation des modèles divins de tout ce qui entraînerait un désordre public. Analogiquement, la tâche du théologien catholique est ici abordée dans son rôle d'agent de la régulation du croire dans la culture d'une société. Le théologien au sens large se préoccupe du rapport entre le réel et l'ordre symbolique attaché à une foi religieuse. Cette préoccupation relève du théologico-politique. Le théologien a pour mission de proposer un discours cohérent de la foi porteur d'une cohésion sociale. Alors que sa tâche strictement ecclésiale est de permettre à la foi d'enquérir des raisons (la *fides quaerens intellectum*), par son inscription dans la culture d'une société, le théologien est aussi celui qui articule la raison au croire comme dimension anthropologique. Le croire n'est pas exclusivement croyant. Il est même une disposition antérieure à son inscription dans un registre donné de la culture : on croit à la science, au sport, à la politique, à la médecine, aux soucoupes volantes, etc. Pour le dire d'un mot, le théologien est celui qui permet le passage de la croyance à une foi, c'est-à-dire à un ensemble organisé de récits, de textes, de symboles, de rites, d'institutions. C'est cette notion de cohérence du croire qui intéresse la société globale et particulièrement l'État qui a pour mission de protéger et de favoriser la constitution du lien social. L'État a tout intérêt à ce que l'institutionnalisation du croire soit la plus forte et la plus visible possible. Par sa force, elle permet d'encadrer les déviances perturbatrices de la paix sociale telles qu'on les voit apparaître dans les phénomènes sectaires. Par sa visibilité, elle fournit une représentation officielle et des médiations dans la régulation des conflits liés à des appartenances ou à des traditions religieuses. L'État a besoin d'organes représentatifs pour gérer les crises tant de l'intégrisme catholique que des jeunes musulmans des banlieues. Pour éclairer ce que je veux dire ici, il suffit de penser à l'entreprise actuelle du gouvernement français auprès des communautés musulmanes. En cherchant à instituer une représentation officielle de l'Islam en France et en visant à organiser la formation des imams, le gouvernement laïc manifeste un intérêt théologique. Il se comporte ouvertement comme un agent dans le champ théologique[10]. Ce comportement existe depuis longtemps à l'égard du catholicisme, du protestantisme et du judaïsme. Les tergiversations du ministre français de la défense au cours de l'année 2000 à l'égard de la nomination par le Vatican d'un candidat au poste d'évêque aux armées en raison de ses positions théologiques[11], manifeste bien que l'État est un agent dans le champ théologique.

---

10. Cet apparent paradoxe en France d'un État laïc se prononçant sur la religion est, par exemple, vivement remis en cause par *Danièle Hervieu-Léger à propos d'une proposition de loi sur* les sectes. Elle estime que la laïcité de l'État lui interdit de se prononcer sur la définition juridique de la religion "sinon à s'efforcer de mettre en œuvre les moyens d'identifier et de réprimer les abus de la liberté religieuse qu'il garantit". Cf. D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti,* Flammarion, Paris, 1999, p. 248.

11. Le journal *Le Monde* du 27 avril 2000, en rapportant l'information mentionne que le candidat du Vatican avait appelé à un *boycott* de l'hebdomadaire catholique *La Vie* le jugeant trop favorable au pacte civil de solidarité.

Pour notre propos, il est ainsi évident que la professionnalisation des études théologiques dépasse de loin les professions strictement ecclésiales. C'est tout le secteur de la compréhension et de la diffusion du dépôt de la foi qui est ici concerné par la profession théologienne. Il est donc nécessaire d'envisager celle-ci d'une manière bien plus large que celle validée par le "*nihil obstat*". Je parlais en commençant d'une nouvelle situation pour la professionnalisation des études théologiques. On voit ici que cette nouveauté tient au fait que la régulation du croire tend à s'émanciper de plus en plus du ministère pastoral exercé quasi exclusivement dans l'époque antérieure par le clergé. La baisse démographique du clergé[12] va probablement entraîner en plus grand nombre des laïcs, dépourvus de lien juridique avec le Magistère, à formuler un discours théologique sans que fonctionne l'amalgame commode pour l'État et la hiérarchie catholique entre théologien et clerc. Ce que Emmanuel Mounier avait voulu pour *Esprit* risque donc de se développer, notamment à travers l'expansion des communautés nouvelles. Des communautés comme l'Arche de Jean Vannier ou Sant'Egidio de Andrea Riccardi sont déjà l'exemple de mouvements de laïcs producteurs d'une institutionnalisation du croire dans sa finalité sociale auprès des déshérités. Il s'agit donc d'envisager la professionnalisation des études théologiques non pas exclusivement sous la catégorie labellisée par le Magistère, mais en se posant la question : quels sont les agents sociaux et les secteurs de la société qui sont atteints par la dérégulation du croire chrétien ? quelles sont les instances sociales concernées par l'affirmation publique d'une quête de l'absolu transcendant, par les conflits d'appartenance religieuse ou spirituelle, par les revendications d'identité symbolique ou rituelle ? Il apparaîtra ainsi que les secteurs de l'édition, de la communication de masse, de la culture artistique, de la politique, de la médecine et de la bio-technologie, etc. sont en interface avec la production du savoir théologique. Tous ont intérêt à ce que le champ théologique ne devienne pas anomique sous le coup de la raréfaction du clergé catholique. Notre époque de "recomposition du croire" appelle sans aucun doute de nouvelles façons d'envisager les rapports de force au sein du champ théologique au travers de nouvelles formes de professionnalisation théologienne. La question concrète pour une faculté de théologie est alors, me semble-t-il, de savoir comment elle aménage ses propositions de cursus pour faciliter l'acquisition d'une double compétence ? Comment sont choisies les méthodes de travail, les charges de cours et les équivalences de diplôme pour rendre aisées les transversalités de compétence ? Comment accueillir et former des étudiants et des professionnels qui, équipés d'une compétence autre, cherchent à approfondir leur culture et leur jugement théologiques pour les faire valoir au sein de leur champ d'intérêt premier ?

III
Les agents universitaires

Les études théologiques prennent leur place au sein de l'université. La question de la professionnalisation des études

12. Cette baisse du clergé coïncide avec la diminution très importante du nombre de prêtres en activité, mais aussi la quasi-disparition de ce très important maillage du champ catholique que représentait la vie religieuse apostolique féminine à travers une multitude d'œuvres caritatives et d'éducation qui concourait à imprégner les mentalités au plus près de leurs préoccupations quotidiennes.

théologiques se pose donc aussi au sein de cette réalité sociale qu'est l'université. L'université n'est pas seulement au service de la société globale ou de l'Église. Car elle ne vise pas comme telle au maintien et au respect de l'ordre établi, mais elle est la seule institution qui donne à l'innovation et à la critique le statut légitime et régulier d'ordre social. Elle évolue toujours dans une tension entre conservatisme et progressisme, réglée par la tolérance et la liberté. Le propre de l'université (à l'encontre des Écoles ou des Instituts techniques) est de ne pas établir de connexion directe entre la profession (l'emploi ou le métier) et la formation. Ses deux fonctions d'enseignement et de recherche visent en général à préparer davantage des généralistes que des spécialistes. Cette définition est aujourd'hui en France âprement débattue.

La professionnalisation des études théologiques vise à défendre la place de la théologie au sein de l'université, c'est-à-dire à ne pas laisser la théologie se résoudre en sciences religieuses ou en histoire des religions. Comme l'avait déjà souligné en son temps le cardinal Newman "si la Théologie n'était pas là pour défendre ses frontières et empêcher les empiètements ... si la Théologie est empêchée d'occuper son propre territoire, des sciences adjacentes, voire des sciences tout à fait étrangères à la Théologie, ne manqueront pas d'en prendre possession[13]". Cette usurpation de la part de sciences qui dépassent les limites de leur champ propre est particulièrement évidente en France. Le symptôme, plus que la cause à mon sens, en est l'éviction de la théologie de l'université publique. Il n'est pas rare que des universitaires, n'ayant au cours de leur formation jamais fait de théologie, ne craignent pas de profiter de leur compétence et de leur notoriété dans un secteur de la pensée, pour tenir un discours théologique ou se rapportant à des questions théologiques : ce n'est pas outrecuidance de leur part bien souvent, il s'agit simplement du fait que leur conscience immédiate leur laisse supposer que le champ est vierge. Ils n'ont jamais rencontré de pensée théologique à hauteur de leur propre professionnalisation. Pour mesurer ici l'enjeu d'une professionnalisation théologique dans le cadre universitaire, il vaut la peine de focaliser notre attention sur la question de la recherche en théologie.

Comme tout universitaire, le théologien répartit ses investissements de temps et d'énergie entre l'enseignement et la recherche. La recherche est ce qui permet de maintenir le champ en état d'ouverture. Tout champ, comme le champ théologique, a tendance à devenir un microcosme, c'est-à-dire un petit monde social relativement autonome à l'intérieur du grand monde social. Tout représentant d'une discipline scientifique spécialisée incline à considérer son propre champ de travail comme un objet isolé et à lui conférer une absolue autonomie vis-à-vis des domaines d'investigation des autres sciences. La plupart des champs reposent sur des présupposés implicites et tacites sur lesquels les acteurs de ce champ sont en accord et sur lesquels ensuite ils fondent leurs désaccords. Par exemple, pour être en désaccord sur une proposition théologique, sociologique, historique, ou cosmologique, il faut être en accord sur le terrain et les règles du jeu théologique, sociologique, historique ou cosmologique. Cet accord finit toujours par créer des

13 J. H. NEWMAN, *L'idée d'une université, dans Œuvres philosophiques de Newman*, Aubier 1945, p. 385.

querelles de pouvoir interne qui absorbent l'énergie des agents du champ. La recherche est, en général, la stratégie qui permet grâce aux contacts lointains (colloques et publications nationales et internationales) et interdisciplinaires de pallier cette logique de renfermement du champ sur lui-même. Or comment parler de recherche en théologie ? À quels contresens et écueils doit-on s'affronter en théologie ? On peut décrire trois niveaux de difficultés.

a) Le premier tient à la prégnance dans la mentalité contemporaine de la distinction tranchée entre sciences de la nature et science de l'homme. Cette distinction (à laquelle l'œuvre de Dilthey est consacrée et que l'on ne saurait pour autant considérer comme étant fermement établie, mais plutôt comme un état transitoire de la culture) a trouvé son expression dans le statut cognitif différent accordé d'un côté à la "nature physique" et, d'un autre côté, aux réalités humaines. Le premier type de connaissance en raison de la plus grande simplicité de son objet et de ses performances dans la vie concrète est convaincu de son intérêt supérieur. Il induit des impératifs de recherche en termes de rentabilité et d'efficacité à brève échéance. La recherche y est conçue comme permettant d'établir un lien presque immédiat entre la vie universitaire et la vie sociale globale. On demande au chercheur d'être en mesure d'apporter des réponses rapides, efficaces et ponctuelles aux problèmes de la société. Le rythme des publications et les connexions du chercheur avec des secteurs particuliers de la société (notamment sous forme de partenariat avec le domaine industriel) doivent manifester une participation directe de la recherche à l'évolution de la société. L'exemple le plus significatif est sans doute celui du SIDA : cette maladie apparue récemment a engendré en très peu de temps un immense marché grâce à l'étroite connexion entre la recherche biomédicale et les industries pharmaceutiques. La recherche en théologie pâtit ici d'un triple handicap face à ce modèle : elle évolue dans une temporalité beaucoup plus longue et beaucoup plus lente. Plus longue parce qu'elle couvre environ 25 siècles de culture. Plus lente parce que la formation d'un théologien professionnel dure entre dix ans et quinze ans, contre sept ou dix ans pour les autres disciplines. Deuxième handicap de la recherche en théologie en France : elle ne bénéficie pas de l'image glorieuse et du halo de reconnaissance sociale qui confèrent un sentiment de supériorité aux chercheurs des sciences de la nature. Par conséquent les budgets de fonctionnement (publics et privés) de la théologie sont beaucoup plus restreints. Troisième difficulté : elle a du mal à socialiser ses résultats faute d'un public formé qui en constituerait un terrain d'attente. Par exemple, les travaux considérables des cardinaux Balthasar, de Lubac ou Congar n'ont pas eu de réception dans le public cultivé français.

b) Le deuxième niveau de difficultés auxquelles la recherche en théologie se heurte provient du risque d'absorption de la théologie dans les sciences religieuses : anthropologie, histoire, archéologie, sociologie, philologie religieuses, etc. Le propre des recherches en ces disciplines est de fournir des informations expertes sur des secteurs très délimités du champ religieux. Le chercheur est dans une attitude de neutralité bienveillante à l'égard de son objet et ainsi il se place dans une attitude de retrait par rapport aux décideurs auxquels il fournit des analyses pour éclairer leur jugement. L'impact social de ces disciplines est favorisé par le fait que le savant n'est pas un politique, pour

reprendre la distinction de Max Weber, c'est-à-dire qu'*a priori* il n'est pas concerné par l'utilisation de son savoir dans la régulation du fait social. Le chercheur en théologie face à ces sciences humaines pâtit ici d'un double handicap. D'une part, il est un observateur qui participe à son objet. Le théologien est un croyant qui ne s'ignore pas, il a une connaissance partisane de la foi en Dieu. On l'accusera alors facilement de manquer d'objectivité, et donc de rationalité, sans remettre en cause, ni s'interroger, sur cet amalgame, ni non plus examiner la pertinence d'une connaissance qui ne dissocie pas la subjectivité de l'objectivité. D'autre part, le théologien, contrairement aux autres disciplines de l'esprit, fait appel dans sa réflexion à un moment transcendant qu'il appelle Dieu, Royaume des cieux, préoccupation ultime. Cette non-soumission aux lois de l'immanence pure est suspecte dans la mentalité commune. La prise en compte d'un pôle in-fini ou ab-solu dans la configuration d'un discours rationnel place la recherche en théologie en situation d'extraterritorialité par rapport aux autres disciplines de l'esprit.

c) Le troisième niveau de difficulté de la recherche en théologie tient à sa régulation magistérielle. Comme le rappelle la *Déclaration sur la vocation du théologien,* liberté de recherche ne signifie pas droit au dissentiment par rapport aux formulations magistérielles de la doctrine catholique[14]. En effet, bien comprise la notion de dogme ne conduit pas à opposer la liberté de pensée avec l'autorité de la Tradition, comme a tendance à le laisser supposer la rationalité moderne héritière des Lumières très présente dans les sciences de la nature. Il est difficile à la mentalité scientifique qui préside aux sciences tant physiques qu'humaines de prendre en compte le fait que la vérité de foi est relative à son inscription dans un corps social qui déborde largement la communauté scientifique. Contrairement aux autres sciences, la recherche du théologien ne dépend pas seulement du jugement de ses pairs, mais aussi du *sensus fidei* et de son interprétation par le Magistère[15]. Cela entraîne là encore l'inscription de la recherche en théologie dans une temporalité longue qui en permet seule la réception. La vérité de foi plus que toute autre vérité vit dans des discontinuités historiques comme tradition régulée.

Ces trois niveaux de difficultés à propos de la recherche comme lieu majeur de la professionnalisation montre que celle-ci n'est pas dans la situation présente une tâche aisée. On peut cependant retourner ces difficultés et noter que la focalisation de l'université sur la recherche n'est pas sans poser un problème majeur auquel échappe nos Facultés de théologie. En

14. Congrégation pour la doctrine de la foi, *La vocation ecclésiale du théologien,* op. cit., p. 699.

15. Le Père Congar écrivait en ce sens à propos de la liberté de la recherche : "La recherche, par définition, implique que le théologien ne se limite pas à répéter et commenter l'acquis, le ressassé, à gloser et justifier le discours officiel. Souvent celui-ci assume une théologie. Les encycliques (dont la longue suite commence avec *Mirari vos* en 1832) l'ont souvent fait. Le moyen âge affirmait tranquillement une liberté de discussion qu'il exerçait, à vrai dire, dans un contexte où le doute ne régnait pas sur les questions fondamentales. La croissance de l'exercice d'un magistère romain est liée à une situation de critique et de doute généralisés dans la société globale. Cette situation propose au théologien deux appels presque opposés. D'un côté ne pas ajouter aux incertitudes et respecter la tranquillité des fidèles dont "c'est le droit de ne pas être troublés par des théories et des hypothèses qu'ils ne peuvent juger, faute de formation, ou qui sont facilement simplifiées par l'opinion publique à des fins étrangères à la vérité (Jean Paul II à l'Université catholique de Washington en 1979)". D'un autre côté, aller au fond de difficultés que les théologiens n'inventent pas ou qu'ils ne peuvent pas éviter de se poser et vivre personnellement". Y. Congar, "Le théologien dans l'Église d'aujourd'hui" dans *Les théologiens et l'Église*, Les quatre fleuves, 12, Beauchesne, Paris, 1980, p. 17.

effet, la carrière professionnelle à l'université se joue dans la recherche et non dans l'implication pédagogique des enseignants auprès des étudiants. Nos Facultés ne jouissent pas du triste privilège de voir 30 % à 40 % de leurs étudiants en premier cycle sortir de leurs temps d'études sans diplôme. Ce qui est un gage de professionnalisation pour les Facultés de théologie.

Conclusion

La question de la professionnalisation des études théologiques n'est pas nouvelle, mais elle se pose de manière nouvelle en fonction des noúveaux publics des facultés de théologie. La distinction clerc/laïc, si nette à l'intérieur de l'Église catholique, est traversée par cette question qui modifie les équilibres entre les divers acteurs du champ théologique. Les facultés de théologie sont des institutions qui peuvent répondre de manière pertinente aux nouvelles demandes en matière de culture religieuse du fait de leur double inscription dans la longue institution du croire gérée par l'Église, et dans la tradition universitaire occidentale. Il est très probable que la professionnalisation théologique trouvera en outre à se déployer dans le cadre de la mobilité actuelle des professions durant la vie active d'une même personne. Cette mobilité entraîne une exigence d'interdisciplinarité à laquelle la théologie ne saurait être absente. Dans ce dialogue des disciplines qui déborde aujourd'hui largement le duo séculaire entre philosophie et théologie pour englober les autres sciences, l'offre théologique rencontre une demande. L'articulation de cette offre et de cette demande est précisément le lieu de la professionnalisation des études de théologie.

Christophe BOUREUX *op.*,
Faculté de Théologie de Lille.

Donna SINGLES

Position

L'AUTORITÉ ÉPISCOPALE SELON ST. IRÉNÉE

Le pape est le "successeur de Pierre". C'est une affirmation qui ne fait plus sourciller personne. Consacrée par des siècles d'usage, la formule constitue un acquis quasi-irrévocable de la papauté. Elle est également la pièce maîtresse de la structure pyramidale de l'autorité qu'elle préside. Organisées hiérarchiquement en couches successives, les différentes instances de décision culminent au sommet en une seule, celle que la tradition confie à l'évêque de Rome dont le pouvoir se présente comme universel et sans appel.

En fait, cette manière de penser l'évêque de Rome, qui fut progressivement acceptée au cours des siècles, représente une véritable donnée de la foi pour la vaste majorité des fidèles, et par conséquent, un atout considérable pour la papauté présente. Son ultra-centralisme actuel est une incarnation éloquente de l'impérialisme pontifical atteignant son apogée dans le passé avec les règnes, par exemple, d'un Grégoire VII ou d'un Urbain VIII.

Mais une idée reçue n'est pas obligatoirement recevable. Celle qui trouve normale qu'un pape puisse exercer son autorité aux dépens des églises locales, n'a de fondement ni dans la pratique ni dans la réception de la foi des premières générations de chrétiens. Encore en 190 de notre ère, un certain nombre d'évêques n'ont pas hésité à réagir vis-à-vis d'une décision de l'évêque de Rome qu'ils considéraient insuffisamment soucieuse de la charité, critère essentiel à tout exercice de l'autorité légitime dans l'Église.

Eusèbe, évêque de Césarée et historien de l'Église au IVe siècle, explique dans son livre, *l'Histoire ecclésiastique*, comment des évêques deux cents ans plus tôt, ont fait comprendre à Victor, évêque de Rome, que sa décision concernant la date de Pâques allait mettre gravement en péril la communion entre les églises locales. Le chef de l'Église de Rome tenait comme inappropriée la coutume des églises de l'Orient qui mettaient fin au jeûne de Pâques le jour qui coïncidait avec la tradition juive qui la célébrait le quatorzième jour de la lune, quel que soit le jour de la semaine. Victor et une assemblée d'évêques autour de lui décidèrent donc que désormais la fête de la résurrection du Seigneur devait avoir lieu uniquement le dimanche.

Mais la décision romaine ne plut pas à tout le monde. Au contraire, les évêques d'Asie restèrent fermes dans leur idée qu'il fallait conserver l'ancienne coutume concomitante avec celle des juifs, et dans leur intention de la maintenir. Selon Eusèbe, la réaction de Victor fut impitoyable. L'évêque de Rome entreprit "de retrancher en masse de l'unité commune les chrétientés de toute l'Asie en même temps que les Églises voisines,

comme étant hétérodoxes ; il publia par lettres [sa condamnation] et proclama que tous les frères de ces pays-là, sans exception, étaient excommuniés" (*H.E.* V,24,9).

Effarés par la décision de Victor, de nombreuses églises locales avec Irénée, évêque de Lyon comme chef de file, se sont adressés à leur frère à Rome, dit Eusèbe, "d'une façon" fort tranchante", lui conseillant d'avoir plus de souci de la paix, de l'union avec le prochain et la charité.

L'historien rapporte aussi comment Irénée, "homme de paix par son nom comme par sa conduite", n'a pas hésité à faire connaître sa position non seulement à Victor mais aux autres évêques : "au nom des frères qu'il dirigait en Gaule". il s'entrenait par lettres non seulement avec Victor, mais aussi "avec un très grand nombre de différents chefs d'Église, de choses analogues au sujet de la question agitée entre eux". Si Irénée était d'accord avec le principe qu'il était plus approprié de célébrer le mystère de la résurrection le dimanche, il exhortait Victor à ne pas excommunier des Églises qui pensaient garder la tradition ancienne. Il disait à Victor que "La discussion n'est pas seulement sur le jour, mais aussi sur la manière même de jeûner. Les uns en effet pensent qu'ils doivent jeûner un seul jour ; d'autres deux, d'autres encore davantage... Tous ceux-là n'en gardaient pas moins la paix, et nous gardons aussi la paix les uns envers les autres". Irénée termine sa lettre en rappelant à l'évêque de Rome un principe ecclésiologique que ni lui ni aucun autre responsable de l'Église ne doit jamais oublier : "la différence du jeûne confirme l'accord de la foi".

Le principe ecclésial que l'Église du IIe siècle avait fait valoir en tout premier lieu était donc celui de l'unité de la foi plutôt que l'uniformité des pratiques. Irénée va jusqu'à dire que la diversité des liturgies est le garant même de la foi. Par conséquent, si un évêque, même celui de Rome dépasse les limites de son autorité, il incombe aux autres de réagir - pratique grandement facilitée par une ecclésiologie qui favorisait les Églises locales chacune avec sa propre tête exerçant l'autorité que sa fonction impliquait.

Manifestement, Irénée et les autres évêques à la fin du IIe siècle ignoraient la centralisation du gouvernement dans les mains d'un seul. Si Rome était pour eux une référence doctrinale essentielle, cette référence ne concernait pas en tout premier lieu un individu, un évêque, mais l'ensemble de l'"Église de Dieu qui séjournait à Rome". À leurs yeux, la "*potentior principalitas*" reconnue à cette Église était une prérogative qui n'avait pas comme critère la confession de Pierre, mais deux autres relevant de sa propre histoire : la noblesse de ses fondements apostoliques dans la personne de deux grands "piliers" de l'Église, Pierre et Paul, et son admirable sainteté manifestée par de nombreux chrétiens morts en son sein comme martyrs. C'est ainsi que l'autorité "plus grande" de l'Église de Rome a été justifiée. Non seulement son autorité ne se reposait pas sur un évêque, mais l'autorité de celui-ci venait justement de l'apostolicité de son Église.

Que peut-on dire alors de l'évêque qui siègait à Rome ? La réponse est liée à l'idée d'une "Église apostolique" : il s'agissait d'une Église fondée par un apôtre qui, avant de continuer son chemin de missionnaire, avait mis en place un responsable comme "veilleur" de la communauté. Par la suite, celui-ci est devenu le premier dans une "succession d'évêques". C'est pourquoi l'idée qu'un

évêque puisse être un "successeur de Pierre" n'effleurait même pas l'esprit d'Irénée. Il ne connaissait que des "églises apostoliques", chacune avec sa "succession d'évêques". L'Église à Rome n'était pas alors la seule dans cette catégorie, il y en avait d'autres, par exemple, à Antioche, à Jérusalem, à Corinthe, etc. Celui qui se trouvait à la tête d'une telle Église devait se considérer comme faisant partie d'une succession établie "*à partir* d'un apôtre" : "*ab apostolis*".

Irénée parle des successions des évêques propres aux différentes Églises, disant qu'il était à même de donner la liste de ces successions. Mais "ce serait trop long", ajoutait-il, d'"énumérer les successions de toutes les Églises". Pour cette raison, "nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome (...) la Tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle annonce aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques".

Rien de plus clair : la Tradition et la foi sont annoncées par l'"*ecclesia*" dans son ensemble. Quant aux évêques, s'ils doivent "veiller" sur leurs Églises comme le voulaient les apôtres, aucun, même pas l'évêque de Rome, ne devient à son tour, un "apôtre" : les Douze qui symbolisaient le "nouvel Israël", ne pouvaient avoir de successeurs. Irénée montre bien qu'aucune succession épiscopale dans une Église locale n'était en continuité organique avec le collège apostolique. Pour lui, le premier évêque dans la succession épiscopale à Rome était Lin : "Donc, après avoir fondé et édifié l'Église, les bienheureux apôtres remirent à Lin la charge de l'épiscopat... Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des apôtres, l'épiscopat échoit à Clément". Et, Irénée termine la liste de douze noms commencée avec Lin, en disant, "c'est maintenant Eleuthère qui, en douzième lieu à partir des apôtres, détient la fonction de l'épiscopat" (cf. *Contre les hérésies*, III, 3,2-3). De toute évidence, un évêque est autre chose qu'un apôtre.

Reste la question de l'idée irénéenne de la fonction épiscopale. On peut dire sans hésitation qu'elle est aux antipodes du légalisme ou du juridisme qui a marqué l'évolution de la papauté au cours de l'histoire de l'Église. Rappelons que dans l'esprit d'Irénée, c'est l'Église dans son ensemble qui est première. C'est elle qui "répand la doctrine des apôtres", qui nous "nourrit" des Écritures", qui annonce un message "véridique et solide". Et c'est à elle qu'a été "confiée la lumière de Dieu". C'est en fonction de cette place primordiale de l'Église tout entière qu'Irénée définit le rôle de l'évêque — rôle qui n'est légitime que dans la mesure où l'évêque observe avec fidélité trois exigences : il doit garder sa place dans une succession d'évêques afin d'assurer que la foi reste en continuité avec le témoignage apostolique ; il doit annoncer une "parole saine", en conformité avec les Écritures qu'il conserve "non feinte" ; il doit avoir une "conduite irréprochable pour que celle-ci se porte garante de la vérité de la parole qu'il prêche. Ce n'est donc pas le "droit d'imposer l'obéissance" qui fonde l'autorité d'un évêque, mais l'exigence de la vérité à laquelle il est appelé en premier à obéir.

Irénée était bien conscient que certains responsables de l'Église ne remplissaient pas ces conditions. En se disqualifiant ainsi, ils ne gardaient plus la "succession d'évêques". C'est pourquoi, dit Irénée, "on doit se détourner de tous les hommes de cette espèce..." Sur ce point, on peut faire deux remarques appliquables à tous

les évêques, y compris celui de Rome : premièrement, les fidèles sont appelés à exercer un devoir de discernement à l'égard de leur évêque, et deuxièmement, la place dans une succession d'évêques n'est ni automatique, ni nécessairement permanente. Dans cette vision relativisée chez le premier grand théologien de l'Église de la fonction épiscopale, les évêques actuels peuvent lire leur propre devoir de veiller à ce que le pouvoir ne soit pas exercé abusivement par l'un d'entre eux, fût-ce l'évêque de Rome.

Donna SINGLES
Théologienne, Lyon

Comptes rendus

Eric FUCHS, **Le désir et la tendresse.** *Pour une éthique chrétienne de la sexualité.* Paris, Albin-Michel. Labor et Fides, 1999, 285 p.

Vingt ans après la première version de l'ouvrage qui a connu un grand succès (six éditions), Eric Fuchs en donne une nouvelle version augmentée et actualisée. Il indique clairement l'évolution de ses préoccupations en fonction de la dérive contemporaine affectant les conduites sexuelles et en fonction du silence qui tient lieu souvent de prise de position éthique. Professeur honoraire d'éthique à la Faculté de théologie protestante de Genève, l'auteur veut ouvrir une voie médiane entre les positions du magistère catholique et le silence du protestantisme libéral. D'un, bout à l'autre de l'ouvrage, la fin ou le critère de l'éthique sont la construction du couple dans la perspective d'un humanisme chrétien correspondant à la sensibilité dominante des couples chrétiens aujourd'hui. Dans leur ensemble, les commentaires proposés de l'Écriture sainte sont fort intéressants et suggestifs. L'intégration des données de la psychanalyse est lumineuse, notamment en ce qui concerne la signification de la prohibition de l'inceste. La prise de distance par rapport à l'histoire du magistère et de la théologie dans l'Église catholique semble déjà s'annoncer dans le malaise de l'auteur devant l'éthique de saint Paul, notamment sur la virginité. Cet ouvrage qui est situé dans le débat de l'éthique actuelle apporte assurément beaucoup par sa culture biblique et psychanalytique, par son sens lumineux de l'alliance conjugale entre l'homme et la femme comme œuvre de respect et de patience.

J. C. SAGNE

Cécile de RAMAIX, **Eclairer la foi... est la raison d'être de la Science.** Lyon, Ed. de l'Artisanat, 2000.

C'est un petit opuscule qui est la présentation et le résumé d'un livre de 300 pages, *Du Concile aux préhominiens*. D'emblée, l'auteur annonce son adhésion à la théologie de Duns Scot, plus exactement à son idée de l'Incarnation, car il semble que C. de Ramaix ne saisisse pas toute la subtilité et la pondération de cette théologie.

L'auteur rejette tout l'Ancien Testament comme un ramassis de mythes dont les clergés d'Israël et du Christianisme se sont servi pour asseoir leur autorité sur des peuples ignorants, et pour en profiter. L'attaque est directe contre la création et le péché originel qu'elle accuse d'être de pures inventions dans une époque qui n'avait pas les connaissances et les moyens modernes de recherche.

Adam "malheureux anthropoïde velu qui grimpait aux arbres" et Yahweh "despotomorphe qui ordonne la crucifixion

de son fils pour accorder son pardon à quelques bipèdes lui ayant désobéi" ne sont plus acceptables pour nos cerveaux du XXe siècle qui ont progressé vers la Vérité, "grâce à la connaissance de la matière"...

La beauté, la poésie et surtout le sens profond des textes mythiques de la Genèse échappent totalement à l'esprit de cet auteur. Le manque de modestie face au mystère, au mystère du Mal surtout, la laisse errer dans des chemins tortueux où les attaques ironiques sont le seul éclat.

Abraham est un long sujet de réflexion : céder à un Yahweh despote est l'attitude d'un esclave. Et si le Christ Jésus est bien Dieu incarné, c'est grâce à Marie, hermaphrodite. C'est là tout son mérite.

Il faut pourtant reconnaître que C. de Ramaix nous donne de bons conseils : la lecture de l'Évangile, la fréquentation des sacrements et la prière désintéressée. Et elle en donne l'exemple : (p. 35) "Seigneur Dieu le Père, au nom du Christ Jésus et par l'intercession de N. D. de Garabandal, nous Vous supplions, Père, Fils et St Esprit de bien vouloir inspirer à la hiérarchie de l'Église Catholique Romaine, la ferme décision de renoncer aux mythes hébraïques et au célibat sacerdotal obligatoire puis d'enseigner le néo-scotisme, pour Votre plus grande gloire et le salut du genre humain. Amen et Merci."

Abraham a inspiré aussi Théodore de Bèze. Voici quelques beaux vers extraits de sa pièce "Abraham sacrifiant" comme réponse à C. de Ramaix :

"Car qui de Dieu tasche accomplir sans feinte
Comme Abraham, la parole tressaincte
Qui, nonobstant toutes raisons contraires,
Remet en Dieu, et soy et ses affaires,
Il en aura, pour certain une issue
Meilleure encore qu'il ne l'aura conceue"

L. REVELLIN

René COSTE, **Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale,** Cogitatio Fidei, Paris, Le Cerf, 2000, 555 p.

À l'automne de 1969, je reçus du régent des études du Couvent des Dominicains de Washington une invitation à donner une trentaine d'heures de cours en théologie sociale aux frères étudiants. J'acceptais avec plaisir une invitation qui me permettait de revenir dans le pays où j'avais passé avec bonheur l'année universitaire 1966-67. Sous ce titre, j'entretins mes auditeurs de la doctrine sociale de l'Église, des recherches d'*Économie et Humanisme*, de la propriété, de l'entreprise, de la pauvreté, de l'urbanisation, de la violence, de la solidarité internationale etc. Les frères eurent la gentillesse de me témoigner leur satisfaction, mais je dois avouer que, ni au début, ni à la fin, je n'ai su ce qu'était la théologie sociale et que ma perplexité est demeurée à ce sujet.

Ma curiosité fut donc très excitée lorsque je reçus par l'intermédiaire de *Lumière et Vie* le livre de René Coste sous-titré précisément *Pour une théologie sociale.* L'ouvrage se place sous les auspices du Concile Vatican II et de sa constitution pastorale *Gaudium et Spes* avec sa triple exigence d'humanisme, d'ouverture au dialogue et de sens de la solidarité. Il se situe dans le contexte présent de mondialisation dont il souligne opportunément les complexités et les risques. L'ouvrage se veut théologique et il l'est en effet.

La première partie s'attache aux fondements : les dimensions collectives de la vie en société nous sont révélées à

travers l'Ancien Testament. Celles de la vie en humanité, avec son universalité, par le Nouveau Testament. Tous ces rappels fondent les dimensions sociales de la foi chrétienne. L'enseignement social chrétien nous est ensuite présenté dans sa version catholique, celle de la doctrine sociale de l'Église et dans sa version non catholique, celle du Conseil œcuménique des Églises. Le raisonnement théologique nous tourne vers les bases de l'éthique, notamment vers la question centrale de la décision. Un chapitre de théologie pastorale conclue cette partie en précisant la mission de l'Église en matière d'éthique sociale.

La deuxième partie intitulée "les grands axes", nous permet de passer en revue un certain nombre de dimensions sociales de notre existence collective : la culture, la politique, la paix, les droits humains, l'économie, l'écologie. L'ouvrage reprend en conclusion la métaphore utilisée par Jean-Paul II en 1997 d'Évangile social, pour résumer l'ensemble de la démarche suivie dans ce gros volume.

L'ampleur des lectures utilisées ici est considérable et on doit féliciter l'auteur d'avoir fait l'effort de collecter le résultat du travail de nombreuses années de publications et d'enseignement. On doit le remercier pour son index thématique particulièrement opportun dans un ouvrage qui reste pesant en lecture continue, à cause de l'abondance et de la longueur des citations mobilisées. Par contre on regrettera que les somptueux "rez-de-chaussée" de nombreuses pages n'aient pas fait l'objet d'un regroupement dans une bibliographie systématique en fin de volume. Un index des auteurs cités aurait également été précieux.

La tonalité de l'ouvrage m'est apparue exagérément irénique. On trouve à la page 233 note 2 une évocation louangeuse d'un fonctionnement décentralisé de l'Église catholique, directement en contradiction avec la pratique du pape régnant, comme l'ont bien montré les trois ouvrages inspirés et organisés par René Luneau, *Le retour des certitudes* (1987), *Le rêve de Compostelle* (1989), *Les rendez-vous de Saint Domingue* (1992). De même la méthode de consultation démocratique des évêques des Etats-Unis pour élaborer un texte comme *Justice économique pour tous* (1986) a irrité les services centraux de la papauté. La théologie de la Libération ne peut pas faire l'objet d'une présentation classificatoire dans le cadre de la pluralité des théologies chrétiennes possibles, sans souligner son impact majeur dans un contexte de guerre froide, comme l'a remarquablement montré Charles Antoine dans son récent ouvrage *Guerre froide et Église catholique : l'Amérique Latine* (1999).

Une théologie sociale suppose que son objet, la société, soit précisé et clarifié. Nous voyons ici comment diverses dimensions sociales de la foi sont concernées, mais de la société comme telle avec ses contradictions et les incertitudes de ses dynamiques, qu'en est-il ? La question centrale de la technique est traitée dans le chapitre sur la culture et non dans celui sur l'économie où se situe le nœud du problème. La société moderne est de plus en plus une société urbaine. Or cela est à peine évoqué. Les recenseurs d'ouvrages font fréquemment remarquer que le sous-titre est plus pertinent que le titre. Ici, c'est exactement l'inverse. Le titre est irréprochable, c'est le sous-titre qui fait problème.

Me voilà donc quittant la lecture d'un livre estimable et utile avec la perplexité qui m'habitait lorsque je reprenais l'avion de

Washington à Paris à la fin de l'automne 1969.

Hugues PUEL

Jean-Pierre JOSSUA, **La littérature et l'inquiétude de l'absolu.** Paris, Beauchesne, 2000,192 p.

"Si proche et si difficile à saisir, le dieu" écrivait Hölderlin. L'ouvrage de J.-P. Jossua commente cet aphorisme. L'auteur se situe au croisement de l'affirmation confessante et de la nostalgie hésitante. Il épie les signes et les traces d'un "divin encore sans nom" dans la littérature et la poésie. Il appelle "théologie littéraire" cette attention au "transcender" dont maintes œuvres témoignent.

J.-P. Jossua justifie son option par un double constat : la rupture entre l'institution chrétienne et la modernité, l'enfermement de la théologie académique dans l'univers clos de la scolastique. La théologie littéraire brise la clôture : l'Esprit travaille hors des frontières de l'institution et de la religion. J.-P. Jossua signerait volontiers ce propos de Ph. Jacottet : "C'est à se demander si Dieu fut jamais plus puissant qu'aujourd'hui où sa mort a été proclamée".

L'auteur illustre son projet par quelques commentaires d'œuvres littéraires ou poétiques. Il s'attarde aux propos de Miguel Unamuno sur le doute dans la foi, il expose les pensées de Peter Handke sur les "angoisses du seuil" et les "félicités de la lisière", il se recueille auprès de trois poétesses italiennes, il commente avec émotion des textes fulgurants de K. Mansfield et des citations de Ph Jacottet. Les textes évoqués s'accordent au cri tragique de Martin Heidegger : "Être poète en temps de détresse, c'est, en chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis".

L'entreprise originale de J.-P. Jossua interroge ce qui demeure d'hésitation chez le croyant comme chez l'incroyant. Elle est marquée de pudeur et traversée d'incertitude, elle repose de la prétention dogmatique qui mène parfois à l'arrogance et de la militance qui jouxte l'intolérance.

Une question cependant me taraude ; je l'exprime par le détour d'un aphorisme nietzschéen : "Les agnostiques actuels, écrivait-il, en idolâtres de l'inconnu et du mystérieux en soi, adorent le point d'interrogation lui-même comme Dieu". L'inattendu et l'indicible doivent émaner de l'angoisse existentielle pour qu'ils ne soient pas occasions de postures idolâtriques et de jeux rhétoriques. On perçoit la délicatesse d'écriture d'une théologie qui se veut au plus proche de l'expérience indécise. Je pense que la finesse de ses analyses fait échapper le commentaire de J.-P. Jossua au travers dénoncé par Nietzsche.

Christian DUQUOC

Dominique COURCELLES, **Le Dialogue de Catherine de Sienne.** Paris, Cerf, 1999, 141 p.

L'apport majeur de l'auteur dans son analyse littéraire du *Dialogue* de Catherine de Sienne est de faire apparaître un plan cohérent : doctrine de la perfection et du désir (3-12), miséricorde pour le peuple de Dieu (13-25). Le pont : le Christ, voie de vérité (26-87), les larmes (88-97), doctrine de la vérité : les trois lumières (98-109), le corps mystique de la sainte Église (110-134), la Providence (135-153), l'obéissance (154-165). Cette organisation satisfaisante reconnaît à la figure du pont la place centrale dans le livre, avec, en

réplique, la doctrine du Corps mystique. Dès lors, il nous est permis de tirer parti de cette intuition en faisant remarquer que la figure du pont tire elle-même sa dynamique de la progression des trois marches de ce pont qui est le corps du Christ : les pieds, le cœur et la bouche. C'est donc bien la contemplation du secret du cœur qui est le centre et le pivot de la démarche du *Dialogue*, en correspondance avec la connaissance de soi-même (la cellule de l'âme). Le livre nous introduit fort bien à la lecture du *Dialogue* en montrant à la fois la reprise des données de saint Thomas sur la connaissance du Verbe et l'originalité de l'écriture féminine (la vision).

J. Cl. SAGNE

Jean-Marie HOWE, **Le secret du cœur. L'être spirituel,** Canada, Abbaye Notre-Dame du Lac, 1999, 96 p.

Provenant d'une retraite prêchée au Mont des Cats, ce livre est le témoin de la tradition monastique cistercienne. La vie du moine peut se définir comme le retour au cœur qui ouvre l'accès à l'ordre de l'être spirituel. L'insistance est mise sur la place centrale du Christ qui révèle à l'homme son propre mystère. Le secret du cœur, le secret de la vie spirituelle ne feront l'objet d'aucune définition théorique dans le livre : ce secret est la recherche par toute notre vie du mystère de Jésus. C'est l'entrée dans le mystère pascal. Ces pages de méditation nous ouvrent à la vie de l'Orient chrétien.

J. Cl. SAGNE

Federico RUIZ, **Saint Jean de la Croix, mystique et maître spirituel.** Trad. par Agnès Haussiettre, Paris, Cerf, 1994, 328 p.

Carme espagnol et professeur au Teresianium de Rome, le Père Federico Ruiz est un spécialiste renommé de la vie et de l'œuvre de saint Jean de la Croix. On pourra plus particulièrement retenir ce qui est dit de la Trinité et du mystère du Christ chez le Docteur mystique. La présentation de l'ensemble de l'œuvre est savante et accessible, organisée thématiquement et proche de l'expérience du croyant. Ce livre est un bon outil pour une approche globale des écrits sanjuanistes.

J.-C. SAGNE

J. Mc INTYRE, **Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola.** Trad. par Claire Forestier-Pragnier, Paris, Cerf, 1998, 167 p.

Le livre de John Mac-Intyre est une présentation fort intéressante et précise de la genèse des *Exercices* et de la constitution des textes de référence. Il expose de manière originale les grandes orientations théologiques, anthropologiques et spirituelles des *Exercices*. Il dégage au mieux la christologie ignacienne et la place centrale du mystère de la Trinité. L'analyse de la pédagogie propre de chacune des quatre semaines des *Exercices* montre bien l'unité et la dynamique interne de la démarche proposée. Cet ouvrage est un très bon outil pour ressaisir la didactique des *Exercices*.

J.-C. SAGNE

A. GROMOLARD, **La seconde conversion. De la dépression religieuse à la liberté spirituelle,** Paris, D.D.B., 1998, 192 p.

L'essai d'André Gromolard suscite un vif intérêt. Il veut déchiffrer la signification spirituelle de l'expérience dépressive qui marque souvent une étape dans un chemin de conversion. Nourri de méditations bibliques et d'études de cas, le livre est profond et très accessible. La marque particulière de ce témoignage est l'allégeance discrète mais repérable au modèle psychanalytique. En effet, le profil proposé de la seconde conversion, qui est le creuset de la maturité de la foi, est l'avènement du sujet individuel, en quête de la bonne distance par rapport à l'institution ecclésiale. Ce livre intéressera beaucoup tous ceux qui se préoccupent d'articuler l'expérience spirituelle et l'approche psychanalytique.

J.-C. SAGNE

W. MARCHEL, **Dieu Père dans le Nouveau Testament.** Trad. par Madeleine Cé. Paris, Cerf, 1998,144 p.

Edité en 1966, cet ouvrage méritait bien la réédition qui nous est proposée. Après le rappel des utilisations du mot "père" pour qualifier Dieu dans l'Ancien Testament, l'étude du terme "Abba" (père) dans le judaïsme tardif fait apparaître qu'il s'agit d'une appellation rare et souvent associée au ciel : le Père du ciel. Le livre fait clairement ressortir la théologie de la paternité de Dieu propre à chacun des synoptiques et au corpus paulinien. On retiendra enfin l'analyse très enrichissante du contenu du nom du "Père" dans l'évangile de Jean avec l'insistance sur la mission du Fils comme révélateur du Père. Ce livre est assurément un bon outil pour l'approche du mystère du Père dans l'Écriture.

J.-C. SAGNE

C. JOURNET, **Entretiens sur Dieu le Père,** Paris, Parole et Silence, 1998, 141 p.

Choisis et présentés par le Père Georges Cottier, les textes du Cardinal Journet nous offrent, comme à l'accoutumée un enseignement simple et profond, sobre et lumineux. Ici, les développements portent surtout sur les modalités de la présence de Dieu dans la création et l'œuvre du salut. Un commentaire du Notre Père conclut l'ouvrage. Il y a en tout cela un apport théologique de grande qualité et une sève spirituelle.

J.-C. SAGNE

H. CALDELARI, **Père, ton nom est prière.** Ed. La Pomarède, 1998, 183 p.

J'irai vers mon Père. Ed. La Pomarède, 1999, 108 p.

Dans une nouvelle version revue du *Père, ton Nom est prière,* l'auteur propose un commentaire du Notre Père qui est un bel instrument pédagogique dans ses renvois à l'Écriture sainte et par ses pistes de réflexion et d'approfondissement. Ce commentaire du Notre Père est sobre et profond, nourri de l'Ecriture.

Le second livre - *J'irai vers mon Père* - commence par un commentaire de la parabole de l'Enfant prodigue. La seconde partie traite de la pastorale du sacrement de la réconciliation. Nous sommes en présence d'une pédagogie spirituelle très ouverte.

J.-C. SAGNE

M. HUBAUT, **Dieu mon Père et votre Père**. Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 258 p.

Les réflexions de l'auteur sur la paternité de Dieu tiennent compte d'abord des difficultés rencontrées dans la mentalité contemporaine. Après le rappel du statut du titre de Dieu comme Père dans les religions du Proche-Orient, puis dans les livres de l'Ancien Testament, l'analyse aborde par thèmes l'apport des écrits du Nouveau Testament, et notamment les prières de Jésus (le Notre Père et la prière sacerdotale en Jean 17). L'ensemble du livre est marqué par le souci de l'exposé et de la définition ; tout est fondé sur l'Écriture et accessible. Ce livre est un bon instrument pour un approfondissement de la théologie de la paternité de Dieu et de la filiation.

J.-C. SAGNE

Dom P. MIQUEL, **Le Père, Paris, Beauchesne,** 1998, 80 p.
Le Fils, Beauchesne, 1998, 96 p.
L'Esprit, Beauchesne, 1998, 80 p.

Après l'évocation des traits paternels ou maternels attribués à Dieu dans le monde païen, puis dans l'Ancien Testament, l'auteur analyse les diverses facettes de la paternité, de la filiation à partir de textes du Nouveau Testament et des Pères de l'Église. La problématique est large et ouverte.

La facture du livre sur le Fils est différente dans la mesure où il rappelle les principaux éléments de la doctrine des premiers Conciles.

Le travail sur l'Esprit est d'une autre forme encore, avec les réflexions sur les symboles et métaphores qui le désignent. Les remarques sur le Filioque sont fort intéressantes.

La petite trilogie composée par Dom Pierre Miquel forme un ensemble original et riche, nourri de l'Ecriture, fondé théologiquement.

J.-C. SAGNE

Paul VALADIER, **Nietzsche l'intempestif**. Paris, Beauchesne, 2000, 93 p.

J'ai lu avec beaucoup de plaisir le livre de Paul Valadier. L'auteur se démarque avec bonheur d'une interprétation trop académique et désormais trop convenue de l'œuvre de Nietzsche. Cet écart à l'égard de la lecture dominante est d'autant plus séduisant qu'une écriture d'une grande clarté l'argumente. Des thèmes fondamentaux de la pensée nietzschéenne sont ici traités, ils éclairent notre présent.

J'ai particulièrement apprécié les chapitres consacrés à la maladie, à la science et au christianisme. Paul Valadier établit combien la recherche à tout prix du sens est analysée par Nietzsche comme la tendance corruptrice du savoir, de la science, de la raison et du christianisme. Nietzsche n'est pourtant ni un idolâtre de la vie, ni un militant de l'irrationnel, il est celui qui pourchasse les complicités mortifères afin de dire oui au monde dans la conjonction de sa sublime beauté et de son abyssale profondeur.

Le dernier chapitre étudiant "l'éternel retour" dont l'interprétation de l'auteur me paraît justifiée souligne à la fois la grandeur et la limite de cette pensée audacieuse et risquée. On ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage sérieux, lisible, serein et provocateur.

Christian DUQUOC

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2000

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

Code postal . . . . . Ville . . . . . .

Pays . . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 40 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2000 vous donne droit aux n°s 245-248.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
(20041-01007-0303878A038-43)

Directeur de la publication : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10062 - 3e trimestre 2000 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	190	Églises et État dans la société laïque
Le refus du passé ?	108	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Théologie noire de la libération	120	194	La différence des sexes
La montée du fascisme	121	198	Bible et psychanalyse
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	199	La parole dans les églises
Le travail	124	204	La mort et les vivants
Le mouvement charismatique	125	205	La mission
Familles	126	206	Fidélité et divorce
Médecine et société	127	207	Contemplation
Intérêts humains et images de Dieu	128	208	1492 : l'invention des Amériques
Propriétés et biens d'Église	129	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Démocraties chrétiennes	132	210	Jésus : l'énigme de son humanité
La Justice	135	211	Pudeur et secret
La décision morale	136	212	Le diable sur mesure
Universalité de l'Église	137	213	Sagesses humaines, divine folie
Charité et pouvoir	142	214	Écologie et création
François d'Assise	143	215	Christianisme et perversions
Présence de l'Ancien Testament	144	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Redire la foi	145	217	L'Épître aux Hébreux
Le sacrifice	146	218	Du mensonge
Le spirituel autrement	148	219	L'espérance
Le christianisme dans la modernité	150	220	Le travail entre sens et non-sens
Les Actes des Apôtres	153	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Défis athées	156	222	Christianisme et religions
Au regard des enfants	157	223	La solitude : de la nuit obscure
Théologies d'Afrique noire	159	224	La non-ordination des femmes
Écriture apocalyptique	160	225	Le corps et le don
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	226	La violence et Dieu
Le Conseil œcuménique des Églises	162	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Jérémie, la passion du prophète	165	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Destin du corps, histoire de salut	166	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Le devenir des ministères	167	230	Le rire : thérapie du fanatisme
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Catéchèse : la pierre de touche	169	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	233	L'enfer : un destin impensable
Le Saint-Esprit libérateur	173	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Les couples face au mariage	174	235	Justice et pouvoir judiciaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	236	Paranormal, la religiosité sauvage
La dimension spirituelle	176	237	Moïse, le prophète de Dieu
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
La royauté dans la Bible	178	239	Le Paradis, l'excès promis
La question de l'Au-delà	179	240	La prière
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	241	La filiation
Le racisme, une hérésie	181	242	Paul et Israël
Laïcs en Église	182	243	Le désir de mémoire
Aujourd'hui, l'individualisme	184	244	Habiter
Le courant fondamentaliste chrétien	186	245	Trinité et divin cosmique
Procréation et acte créateur	187	246	La vertu
La longue marche des Patriarches	188	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Marie, mère de Jésus Christ	189		

VENTE AU NUMÉRO 2000		*ABONNEMENTS 2000*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**65 F**	**240 F**	**300 F**
Etranger	**75 F**	**280 F**	**350 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **40 F** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

«Toute l'aube est dans la chandelle que l'on éteint»

K. Mansfield

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
e-mail : lumvie@wanadoo.fr
Site web : http:/assoc.wanadoo.fr/lumvie

paraît
quatre fois par an
France 65 F
Etranger 75 F