

L'ÉGLISE APOSTOLIQUE

Couverture : Psautier d'Ingeburge de Danemark, reine de France. L'enluminure de ce psautier de la fin du XII^e siècle représente l'Église au jour fondateur de la Pentecôte. Le Saint-Esprit, envoyé par le Père (représenté sous des traits christiques : « qui me voit, voit le Père »¹), répand sur les disciples les flots de la grâce divine, ouverts par l'événement de la Croix (visible dans son auréole).

Cette grâce est une : tous les rayons sont similaires, tous proviennent de la même source. Mais elle est en même temps triple, donnant naissance à trois faisceaux. Si l'Église est en effet principalement symbolisée par la figure féminine de la Vierge, elle ne peut se concevoir en dehors des Douze, rassemblés par la prière de Marie mais constituant aussi le cadre qui permet de contempler le Mystère en sa totalité. Les Apôtres appartiennent à l'Église, ils en sont à la fois les piliers et les premiers enfants.

La division ternaire horizontale répond à une division ternaire verticale : le Père, l'Esprit, puis l'Église. En sa double constitution mariale et apostolique, celle-ci figure donc le Corps du Christ. Chacun des deux axes, vertical et horizontal, déploie un mystère analogue de pluralité dans l'unité, qu'il s'agisse de la Trinité ou du déploiement de la grâce ecclésiale.

Enfin, la distinction entre Église terrestre et Église céleste est elle aussi évoquée : les anges dans le ciel répondent en effet aux Apôtres sur la terre. Ce que symbolise aussi l'arche unique de la nouvelle Jérusalem (avec peut-être un écho, dans les deux groupes de constructions visibles de chaque côté, de l'iconographie romaine de l'*Ecclesia ex gentibus* et de l'*Ecclesia ex circumcisione*). En sa dimension apostolique, l'Église est ainsi la garante de l'union du ciel et de la terre.

1. On peut aussi y voir la figure du Christ qui envoie l'Esprit d'auprès du Père ; il reste que le « lieu » est celui du Père, comme le montre par exemple le rapprochement avec les représentations traditionnelles du baptême.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

L'ÉGLISE APOSTOLIQUE

Ainsi donc, la Tradition des Apôtres, qui a été manifestée dans le monde entier, c'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité. Et nous pourrions énumérer les évêques qui furent établis par les Apôtres dans les Églises, et leurs successeurs jusqu'à nous [,] ceux à qui ils confiaient les Églises elles-mêmes. [...] C'est là une preuve très complète qu'elle est une et identique à elle-même, cette foi vivifiante qui, dans l'Église, depuis les Apôtres jusqu'à maintenant, s'est conservée et transmise dans la vérité.

Saint Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III 3,1.3

« Ce n'est pas avec une littérature de vulgarisation, fût-ce la plus intelligente et la mieux adaptée, qu'on fera jamais une pensée chrétienne, et dans la mesure où manque une pensée chrétienne, dans cette même mesure l'œuvre d'adaptation ne peut elle-même se faire. Or, une pensée chrétienne n'existe nulle part en soi. Elle n'a pas la substance objective de la doctrine. Elle ne peut naître que par l'effort de pensée du chrétien, et l'effort de pensée fourni par nos Pères ne nous dispense pas d'un effort analogue. Car la pensée ne se thésaurise pas. Elle est quelque chose de vivant – et qui se fige, se sclérose, et meurt très vite. »

Henri de LUBAC
Paradoxes, Éditions du livre français, 1946, p. 60

« Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire. »

Charles PÉGUY, *L'Argent* (1913)
Œuvres en prose (1909-1914), Gallimard, Paris, 1961, p. 1134

Sommaire

ÉDITORIAL

Denis DUPONT-FAUVILLE

7

THÈME

Denis DUPONT-FAUVILLE : **Les Douze et la succession collégiale
Une lecture de *Lumen gentium***

11 C'est à travers la notion de « collège » que les Pères conciliaires ont abordé le problème de la succession apostolique. Quelles conséquences en ont-ils tirées quant au statut des évêques et à leur rôle au sein de l'Église ? L'examen du texte de *Lumen gentium* permet en particulier de voir comment, en tant que successeurs des Douze, les membres du collège épiscopal sont solidairement responsables de l'Église universelle et comment ils portent celle-ci en communion avec le pape selon la modalité des Églises particulières, où ils constituent, chacun pour sa part, le principe et le fondement visible de l'unité.

Andreas MERKT : « **Ministère de la tradition** » et « **charisme de la vérité** ». La signification théologique de la succession apostolique chez Irénée de Lyon et chez Augustin

27 Quelles sont les conditions pour qu'une révélation circonscrite dans le temps puisse demeurer durablement présente dans l'histoire ? Confronté à cette question, Irénée formula explicitement le concept de succession apostolique. Mais que recouvre cette expression ? Comment Augustin l'a-t-il comprise ?

Hermann J. POTTMEYER : **Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église**

43 La notion d'infailibilité pontificale a émergé progressivement dans l'histoire de l'Église. Après la définition dogmatique énoncée par Vatican I (interrompu dans ses travaux), Vatican II a remis en lumière le rôle de l'ensemble des membres de l'Église dans la transmission et la consolidation de l'héritage des Apôtres.

Cardinal Kurt KOCH : **La dimension apostolique de l'Église dans le dialogue œcuménique**

55 En dépit des rapprochements entre l'Église catholique et les Églises réformées qui ont eu lieu depuis Vatican II, subsiste un désaccord qui semble profond concernant la succession apostolique. Pour comprendre cette difficulté, il faut

5

SOMMAIRE

retracer l'origine de cette notion et mettre en lumière les lignes de fracture qui se sont opérées au cours de l'histoire et qui ont abouti aux divergences actuelles.

Aldino CAZZAGO : **Les « notes » de l'Église en chaque chrétien**

77 Peut-on, sans contradiction, accepter Dieu et refuser l'Église ? Celle-ci est le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu. C'est par le chrétien et particulièrement par le saint que l'Église se communique au monde. La notion d'Église comme corps permet de ne pas réduire le thème de l'apostolicité à la seule succession apostolique.

SIGNETS

Benoît XVI : **Qu'est-ce que la théologie ?**

97 Dans le discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix Fondation Ratzinger 2011, Benoît XVI propose une réflexion sur ce qu'est véritablement « la théologie », dont l'enjeu est la vérité, et revient sur le rapport entre la foi et la raison pour répondre à la seule question qui vaille : « ce en quoi nous croyons est-il *vrai* ou non ? »

Jean-Robert ARMOGATHE : **Sept pièces autour du *Pater noster* Prier le Notre Père avec les grandes orgues de l'Abbaye aux hommes**

102 Méditation qui nous amène au cœur de cette prière demandée à Jésus par ses disciples : prière de Jésus dans sa première partie, prière des disciples dans la seconde partie, très tôt intégrée dans la prière de la communauté et dans sa liturgie, elle s'est étonnamment conservée ; c'est celle que l'Esprit nous permet de prononcer et qui nous constitue ce que nous disons, les enfants du Père, l'unique Père de Jésus et de l'humanité.

Étienne ROULLEAUX DUGAGE : **L'école catholique en débat**

113 L'école catholique n'échappe pas aux crises qui frappent l'école et la société en général. Pour tenter de trouver des réponses, commençons par poser les bonnes questions : qu'est-ce qui justifie aujourd'hui une école catholique ? Quel service peut-elle rendre et à qui ? Quel est le savoir essentiel, que la personne doit recevoir par legs, dès maintenant, et pour sa vie durant pour accéder à une humanité plus achevée ?

Éditorial

Denis DUPONT-FAUVILLE

Après son cahier 2010/6 sur « Croire l'Église », *Communio* poursuit l'examen des affirmations du Symbole en consacrant un dossier à chacune des quatre notes que l'Église elle-même discerne à son propos dans sa confession de foi. Dernière de ces notes dans le Credo de Nicée Constantinople, l'*Ecclesia apostolica* fait aujourd'hui l'objet de notre premier dossier.

Comme le rappelle le *Catéchisme de l'Église catholique* en son numéro 857, « L'Église est apostolique parce qu'elle est fondée sur les Apôtres, et ceci en un triple sens :

– elle a été et demeure bâtie sur « le fondement des Apôtres » (*Éphésiens* 2, 20 ; *Apocalypse* 21, 14), témoins choisis et envoyés en mission par le Christ lui-même (voir *Matthieu* 28, 16-20 ; *Actes* 1, 8 ; *1 Corinthiens* 9, 1 ; *1 Corinthiens* 15, 7-8 ; *Galates* 1, 1, etc) ;

– elle garde et transmet, avec l'aide de l'Esprit qui habite en elle, l'enseignement (voir *Actes* 2, 42), le bon dépôt, les saines paroles entendues des Apôtres (voir *2 Timothée* 1, 13-14) ;

– elle continue à être enseignée, sanctifiée et dirigée par les Apôtres jusqu'au retour du Christ grâce à ceux qui leur succèdent dans leur charge pastorale : le collège des évêques, « assisté par les prêtres, en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église » (*Ad gentes* 5) ».

Si toutes ces affirmations ne peuvent être reçues que dans la foi, la troisième est peut-être celle qui semble à nos contemporains la plus paradoxale. Comment, en effet, rendre compte du fait que les évêques succèdent aux Apôtres sans solution de continuité, au point de garantir par leurs personnes la permanence de la dimension

apostolique au sein de l'Église ? Sans donner une réponse exhaustive, le concile Vatican II a essayé de réfléchir à cette question, mettant notamment en valeur dans la constitution *Lumen gentium* la problématique de la succession collégiale¹. Loin de négliger le problème de la continuité dans la succession, l'introduction de la notion de collège permet d'éviter l'écueil qui consisterait à se focaliser exclusivement sur la succession individuelle aboutissant à chacun des sièges épiscopaux actuels : l'essentiel consiste en ce que le collège épiscopal apparaisse comme l'héritier du collège apostolique, pour en transmettre la charge à tous et à chacun de ses membres. En même temps, un équilibre subtil est réalisé pour ce qui est de l'exercice du mandat ainsi conféré : chacun est responsable de toute l'Église, nul ne l'est sans les autres. Ainsi formulée, la succession échappe aux pièges du modèle autocratique comme du modèle démocratique. Outre que le primat du pape constitue comme la clef de voûte de ce collège si particulier, il est clair que ce modèle découle d'une conception organique de l'Église que nous n'avons pas fini d'approfondir.

La réflexion tentée par le dernier Concile quant à la succession permet aussi de comprendre en quoi l'apostolicité touche au deuxième sens mentionné par le *Catéchisme de l'Église catholique*. Les Pères conciliaires rejoignent ainsi une conviction de fond défendue depuis l'époque patristique, mais d'une façon, comme le montre Andreas Merkt, qui écarte l'interprétation trop rapide surnommée aujourd'hui « théorie du pipe line »². Il ressortit au caractère apostolique, en effet, qu'« il n'y a pas de succession sans communion, pas plus qu'il n'y a de communion sans succession ». Les évêques garantissent la transmission de la doctrine reçue des Apôtres par leur enseignement, que celui-ci s'entende strictement du discours de leur prédication ou plus largement du témoignage de leur vie et de leur accord mutuel. Par conséquent, la succession ne garantit pas la continuité apostolique par des lignées individuelles, pas plus que le caractère apostolique de l'Église ne s'éprouverait à travers la seule conformité à l'orthodoxie doctrinale des déclarations épiscopales. Selon la formule de J. Ratzinger, « la succession est la forme de la tradition, la tradition est le contenu de la succession ». L'examen de la description par saint Irénée des divers aspects du ministère

1. Voir p. 11, l'article de Denis DUPONT-FAUVILLE, « Les Douze et la succession collégiale. Une lecture de *Lumen gentium* ».

2. Voir p. 27, l'article de Andreas MERKT, « "Ministère de la tradition" et "charisme de la vérité". La signification théologique de la succession apostolique chez Irénée de Lyon et chez Augustin ».

épiscopal permet de réfléchir à ces problématiques dans la perspective du déploiement de la grâce reçue des Apôtres ; l'étude de la façon dont des personnalités aussi différentes que Clément de Rome ou Augustin ont affronté les conflits qui surgissaient à leur époque donne de percevoir comment tout ce qui est « apostolique » concourt à ce que la Révélation demeure présente comme telle dans l'histoire.

Comme tout ce qui relève de la Tradition, le maintien des principes, constants depuis l'origine, a impliqué au cours des âges une certaine évolution quant aux modalités de leur exercice. Hermann J. Pottmeyer retrace ici³ la façon dont le rôle du successeur de Pierre a été perçu avec une force de plus en plus grande et selon des dispositions de plus en plus précises, parfois même avec une relative étroitesse du fait des circonstances ou des polémiques, pour aboutir à la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale par le concile Vatican I. Cette définition, qui reconnaît au pape un rôle tout à fait singulier parmi les évêques, doit être lue en accord avec l'interprétation qu'en fournit Vatican II : si la dimension apostolique de l'Église ne peut se réduire à l'autorité du pape ou aux rapports que celui-ci entretient avec le reste de l'épiscopat, il reste que la communion entre les évêques et le successeur de Pierre constitue un élément indispensable à « la transmission et la consolidation de l'héritage apostolique ».

Dire que l'Église catholique voit dans l'unanimité du pape et des évêques une garantie de son caractère apostolique ne peut pourtant aboutir à nier le caractère apostolique d'autres Églises qui ne reconnaissent pas le primat du pontife romain dans la modalité actuelle de son exercice. De plus, se pose la question du statut apostolique de maintes communautés ecclésiales reliées ou non à la hiérarchie épiscopale. Peut-on aller jusqu'à parler d'une apostolicité incomplète et comment vérifier ce que ces communautés peuvent comporter d'apostolique ? Le débat apparu au moment de la Réforme, où les luthériens voient la succession apostolique assurée non par les évêques mais par la conformité de la vie de l'Église avec la parole de l'Évangile, est exposé dans l'article du cardinal Koch⁴. Pour que l'Église puisse assurer « l'entrelacs entre la Parole, son témoin et la règle de foi », il importe de réexaminer comment l'Église primitive, dans ses divers « piliers », manifeste le lien mutuel

3. Voir p. 43, l'article de Hermann J. POTTMEYER, « Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église ».

4. Voir p. 55, l'article du cardinal Kurt KOCH, « La dimension apostolique de l'Église dans le dialogue œcuménique ».

entre Parole de Dieu et fonction épiscopale. De cet examen émerge l'indispensable rapprochement des points de vue quant à la succession apostolique, où l'enjeu fondamental renvoie moins à la validité des ordinations sacramentelles qu'à la conception de l'Église elle-même. Une nouvelle fois, la réflexion sur la dimension apostolique renvoie à un approfondissement sur le mystère de l'Église dans son ensemble. Les enjeux œcuméniques, en obligeant à reprendre les fondements des concepts et des pratiques ecclésiologiques, éclairent aussi l'Église sur les conditions authentiques d'accomplissement de sa mission. Vue sous cet angle, la question de la succession apostolique apparaît moins comme un empêchement pratique que comme un défi présenté à l'intelligence de la contemplation théologique.

Face à ces développements sur les enjeux institutionnels communs à l'ensemble des fidèles, l'article d'Aldino Cazzago⁵ fournit une méditation sur la façon dont chacun des membres de l'Église est appelé à devenir le témoin du mystère auquel il a été incorporé. En d'autres termes, les quatre notes de l'Église ne forment pas simplement une condition pour que l'Église puisse remplir sa mission en étant elle-même, elles présentent comme les harmoniques du don de Dieu qui doivent se réfracter en chaque chrétien, ce que les saints illustrent avec une clarté particulière. Les caractéristiques de la vie de l'Église se rendent visibles dans ceux qui communient à cette vie. Par l'adhésion au sacrement du corps du Christ, celui qui vit du Christ est rendu porteur dans sa personne des notes que l'Esprit communique à tout le corps. L'«apostolicité» décrit ici la modalité selon laquelle tout baptisé «constitue un témoin et en même temps un instrument vivant de la mission de l'Église elle-même».

À l'issue de ce parcours, non exempt de répétitions et de reprises (mais c'est le propre de toute méditation du mystère), le caractère apostolique de l'Église ne constitue pas d'abord un prérequis, mais une exigence. L'Évangile selon Matthieu se termine par l'envoi en mission paradoxal des Apôtres «jusqu'à la fin des temps». Puisque l'Église ne cesse d'être apostolique, nous pouvons mieux discerner en quoi, pour reprendre les paroles du concile de Trente au début de son commentaire du premier article du Symbole, «tous les Fidèles [...] doivent imiter les Apôtres qui répondaient aux princes du peuple : “Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu” (Actes 4, 20)».

5. Voir p. 77, l'article de A. CAZZAGO, «Les “notes” de l'Église en chaque chrétien».

Denis DUPONT-FAUVILLE

Les Douze et la succession collégiale Une lecture de *Lumen gentium*

In memoriam G. Chantraine

Les évêques sont les successeurs des Apôtres. Ce principe n'a jamais fait problème dans la théologie catholique. Le second concile du Vatican, toutefois, a dû considérer à frais nouveaux la question, d'abord pour compléter l'enseignement de Vatican I à propos du pontife romain. *Pastor aeternus*, en effet, s'intitule exactement *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* et appelait donc une *Constitutio secunda*, ainsi que le confirme le titre du premier schéma qui devait aboutir à *Lumen gentium*. Après le pape, il s'agissait de considérer le « reste » de l'Église, en commençant par les évêques ; leur rôle exact et leur statut propre attendaient une formulation adéquate¹.

S'il n'est pas possible, dans le cadre d'un tel article, de reprendre l'ensemble des éléments que *Lumen gentium* mobilise autour de la problématique de la succession épiscopale, ni même d'étudier en détail les relations internes au collège, entre le pape et les autres évêques notamment, nous voudrions ici considérer comment les

1. Ce qu'explique la fin de *Lumen Gentium* 18 : « Poursuivant la tâche commencée, [le saint Concile] veut énoncer et expliciter la doctrine en ce qui concerne les évêques, successeurs de Apôtres qui, avec le successeur de Pierre, vicaire du Christ et chef visible de toute l'Église, ont charge de diriger la maison du Dieu vivant » (traduction du cardinal Garrone). « La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat » constitue le troisième chapitre de la Constitution, regroupant les paragraphes 18 à 29.

Pères conciliaires ont abordé le problème de la succession apostolique à travers l'évocation du collège épiscopal, puis en tirer quelques conséquences sur le statut des évêques et leur rôle au sein de l'Église, avant de proposer certaines considérations sur le mode particulier de communion que l'intégration à un tel collège tout à la fois suscite et reflète.

Le collège épiscopal succède au collège des Douze

Tout en rappelant de façon classique comment les évêques se rattachent aux Apôtres par une succession ininterrompue (voir *Lumen gentium* 20-21), le texte du Concile met en valeur certaines caractéristiques de cette transmission, en premier lieu son caractère collégial.

Dès la présentation du groupe des Apôtres, en effet, ceux-ci sont d'abord désignés comme ceux que le Seigneur « constitua douze » (*duodecim constituit*)². Cette indication se réfère aux disciples qui constituent comme le noyau central de la communauté assemblée autour de Jésus – et autour desquels se dessine un second cercle, celui des soixante-dix ou soixante-douze. Le terme « constitua » joue un double rôle. D'une part, il fait allusion au « il les fit douze » (*fecit duodecim*) de *Marc* 3,14, par lequel l'évangéliste reprend une expression qui caractérise dans l'Ancien Testament l'investiture des grands prêtres, marquant donc le caractère essentiellement sacerdotal de l'apostolat des Douze. D'autre part, il montre que cette transformation inclut en elle-même un certain ordre, ou encore confère aux appelés un statut particulier, à comprendre en relation avec le chiffre qui désormais les caractérise.

Ce chiffre reprend celui des fils de Jacob et des tribus d'Israël : l'appel des douze disciples convoque symboliquement l'ensemble des tribus dépositaires de la promesse divine. En les agrégeant autour de lui, Jésus se pose en fondateur d'un Israël nouveau, ayant pour fondement ces Douze qui en étant « avec lui » pourront être envoyés

2. Pour les indications qui suivent nous ne pouvons que renvoyer au chapitre 6 (« Les disciples ») de J. RATZINGER-BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Flammarion, Paris, 2007, pp. 193-206 ainsi qu'à J. P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus : les données de l'histoire. III. Attachements, affrontements, ruptures*, Éditions du Cerf, Paris, 2004, chapitres 25 et 26.

Les Douze et la succession collégiale

«pour prêcher le Royaume de Dieu», comme le précise immédiatement le document conciliaire en reprenant des expressions des évangiles. Ce groupement de type sacerdotal se fonde donc non sur les liens de la descendance familiale mais sur la communauté de vie avec le Christ, ordonnée à l'envoi en mission et à la prédication. De plus, chacun des membres du groupe, en tant qu'«un des Douze», ne se reçoit que de l'unité de l'ensemble, qui nécessite d'être appréhendé globalement pour que s'accomplisse le symbolisme de son nombre : chaque disciple particulier déploie ou réalise la mission de l'unique communauté à laquelle il est ainsi agrégé³. Ajoutons enfin que, si le nombre douze est considéré selon son symbolisme cosmique, il renvoie au caractère universel du peuple appelé à se développer autour de ce premier noyau ; les Douze apparaissent alors comme les pères du peuple que Dieu formera désormais à partir de l'univers tout entier⁴.

Bien que tous ces aspects soient présents en germe dans l'expression technique utilisée par le Concile, ce dernier choisit d'explicitier l'originalité du groupe voulu comme tel par le Christ au moyen d'un terme non scripturaire. Parallèlement au «*duodecim constituit*», le texte énonce en effet «*quos Apostolos ad modum collegii seu coetus stabilis instituit*» : «qu'il institua Apôtres à la manière d'un collège ou d'un groupe stable». Les Douze deviennent proprement «Apôtres» lorsqu'ils sont considérés dans leur réalité collégiale. Mais la notion de collège elle-même est susceptible de plusieurs interprétations. Pour la comprendre justement, il faut se référer à la *Note explicative préliminaire* qui, bien que rédigée par la Commission théologique conciliaire en dehors de l'approbation des Pères, fut communiquée à ceux-ci «de par l'autorité supérieure», mentionnée par le pape dans son allocution de clôture du 21 novembre 1964 et toujours publiée en annexe de la Constitution elle-même. Selon cette note, «*Collège* n'est pas pris au sens *strictement juridique*, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président⁵, mais d'un groupe stable, dont la structure et l'autorité doivent être déduites

3. C'est pourquoi, après la mort de Judas, sa place devra revenir à un autre, en l'occurrence Matthias, qui fut «mis au nombre des douze Apôtres» : voir *Actes* 1, 15-26.

4. Ce à quoi renvoie aussi, d'une autre manière, le groupe des soixante-dix (ou soixante-douze), qui coïncide avec le nombre de peuples païens qui, selon la tradition juive, peuplent la terre.

5. Ce qui serait la signification traditionnelle telle que la donne le droit romain codifié par Ulpien ou Justinien.

de la Révélation». Pour cette raison, à divers endroits du texte, les mots d'«ordre» et de «corps» seront employés comme synonymes de «collège», afin de prévenir toute interprétation trop rigide – en évitant notamment de concevoir ce groupe comme «constitué par le rassemblement effectif et habituel de tous ses membres» ou encore comme une entité dans laquelle tous «ne pourraient jamais agir que tous ensemble⁶». Ce qui se retrouve désigné consiste donc en une réalité particulière, à comprendre en fonction de données théologiques dont quelques-unes viennent d'être mentionnées ci-dessus.

Le mot «collège» ne reparaît pas lors de l'étude de la transmission de la charge apostolique. Celle-ci est décrite sous la forme d'un mandat confié aux coopérateurs immédiats des Apôtres (voir *Lumen gentium* 20), mais sans mention d'un caractère collégial. L'insistance porte sur la continuité effective de la charge exercée. Il pourra être utile de consulter en annexe les textes des quatre Pères auxquels renvoient les notes de la Constitution : d'une part ils nous montrent la conscience qu'avaient les premières générations chrétiennes de l'importance de la succession apostolique, d'autre part ils permettent de constater comment Vatican II se montrera original dans le commentaire qu'il en fera.

Au-delà des nuances propres à tel ou tel, c'est la notion de continuité à l'égard des Apôtres, commune à l'ensemble des sièges apostoliques et garante de la catholicité de la Tradition indivise, qui importe. Pour autant, même si *Lumen gentium* 21 évoque la présence de Jésus-Christ dans la «communauté (*congregatio*) de ses pontifes» et pose que les charges conférées par la consécration épiscopale «ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres», le rapport entre le collège des Apôtres et celui des évêques n'est pas réfléchi d'emblée.

En revanche, *Lumen gentium* 22 va explicitement transposer la notion de collège depuis le groupe des Douze jusqu'à la communauté des évêques : «De même que saint Pierre et les autres Apôtres constituent, de par la décision du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques successeurs des Apôtres forment entre eux un tout. [La plus antique discipline confirme] le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal. [...] Quelqu'un est constitué membre du corps épiscopal par la force de la consécration sacramentelle et par la

6. Nous reprenons ici les précisions apportées par H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 76.

communio hiérarchique avec le chef et les membres du collège⁷». Le verbe « constituer », employé ici à la fois pour caractériser le collège apostolique et pour expliciter les effets de l'ordination individuelle, est le même que celui qui avait été utilisé pour décrire l'institution des Douze. De plus, la collégialité est rattachée à la pratique d'une discipline, ce que confirme la *Note explicative préliminaire* lorsqu'elle explicite la notion de « communion hiérarchique » en posant que la communion ne s'entend « pas de quelque vague sentiment, mais d'une réalité organique qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité ». Enfin c'est bien l'ensemble des évêques qui succède ici à l'ensemble des Apôtres, la place particulière du successeur de Pierre étant sauve : « L'ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel se perpétue le corps apostolique, constitue [...] en union avec le Pontife romain son chef et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église⁸. »

Quelques conséquences pour le rôle et le statut du collège épiscopal

La perspective selon laquelle les évêques succèdent comme collège aux Douze, eux-mêmes considérés dans leur réalité collégiale, permet de tirer plusieurs conséquences.

En premier lieu, les deux collèges n'ont pas à être identiques. Il suffit que l'un succède à l'autre, selon une « constitution » semblable. Ceci permet de comprendre comment le nombre des évêques peut ne pas se réduire à douze. Ici, les exigences pratiques rejoignent le donné théologique. D'une part, en effet, les Douze ne peuvent, à strictement parler, être remplacés. Ils possèdent en effet le privilège particulier, insubstituable, de faire partie de ceux qui, ayant accompagné le Seigneur Jésus « tout le temps en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé » (*Actes* 1, 21-22),

7. Notre traduction pour la dernière phrase.

8. Ce qui précise dans la perspective de la collégialité le principe déjà énoncé en *Lumen gentium* 20 : « De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge dont l'ordre sacré des évêques doit assurer la pérennité. »

ont été témoins oculaires de la résurrection. Si la défection de Judas nécessite son remplacement (par Matthias) pour que le collège des Douze soit au complet, tous les témoins de cette sorte étant encore vivants, il est clair que la perpétuation indéfinie d'un tel collège est impossible. Mais d'autre part, il est nécessaire que se perpétue la réalité collégiale parmi ceux que les Apôtres placent, après eux, à la tête des Églises et qui portent ensemble le souci de toute l'Église.

Aussi assistons-nous, à l'époque apostolique, au phénomène suivant : si dans un premier temps, comme en témoignent les épîtres apostoliques, les évêques se trouvent indubitablement sous l'autorité universelle des Apôtres en tant que responsables d'Églises locales, ils héritent progressivement de leur charge à l'égard de l'ensemble de l'Église, à mesure que les Douze disparaissent. Il n'est pas inutile de relire à cette lumière les textes post apostoliques indiqués par Vatican II et cités en annexe. Pour le dire avec les termes du Père de Lubac, ces divers documents « nous montrent celui qui exerce l'épiscopat dans chaque Église conscient de l'origine apostolique de sa charge, laquelle comporte à la fois la présidence de sa propre Église et le souci actif des autres⁹ ». Ils témoignent de façon unanime que, quelque mystérieux que demeure pour nous le détail des procédures et des moyens par lesquels ce passage de relais s'est effectué, « le collège épiscopal succède, en tout ce qu'il avait de transmissible, [au] collège des Douze¹⁰ ». La figure de Paul, dans sa singularité, fournit de ce point de vue un éclairage précieux. Paul, en effet, « défend son privilège d'appartenir encore au temps des Apôtres et le Seigneur lui-même lui donne la garantie pour cette appartenance, [alors que] son expérience du Christ présente des traits essentiels du temps de l'Église : notamment celui de la révélation privée et de la garantie par sa sainteté personnelle¹¹ ». Il se tient sur une ligne de crête : sans être au nombre des Douze, il peut authentiquement se dire Apôtre. Après lui, sans pouvoir se dire eux-mêmes Apôtres, ceux qui succéderont aux Douze pourront donc assumer en vérité la charge dévolue au premier collège.

Encore importe-t-il que cette collégialité ne soit pas simplement théorique mais effective. Le « lien de l'unité, de la charité et de la paix » (*Lumen gentium* 22) peut se manifester selon des modalités

9. H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 78.

10. *Ibid.*

11. H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Apparition*, Aubier, Paris, 1965, p. 294.

qui varient, certes, au cours des âges : les lettres de communion des premiers siècles¹² n'ont plus cours aujourd'hui, mais la pratique épiscopale suppose toujours cette communion concrète. Ainsi que le souligne une nouvelle fois Lubac, « l'action la plus essentielle du collège s'exerce normalement, au jour le jour, par le simple fait que le chef d'Église enseigne, dans sa propre Église, la même foi que les autres dans la leur : c'est là [...] le "magistère ordinaire" : s'il est déclaré infaillible, c'est bien qu'il y a une réelle unité de l'épiscopat : chaque évêque étant individuellement faillible, la simple somme de leurs enseignements obtenue par addition, ne saurait avoir un caractère d'infaillibilité. C'est tous ensemble qu'ils jouissent, comme dit saint Irénée, du *charisma veritatis certum* hérité des Apôtres¹³ ». Ponctuellement, la collégialité peut exiger, dans des circonstances particulières, la réunion de Conciles, ce qu'évoque aussi *Lumen gentium* 22 ; mais ces réunions ne sauraient s'identifier avec l'exercice de la collégialité, dans la mesure où cette dernière n'est pas intermittente, mais permanente... et par conséquent aussi indivisible. C'est ce qu'atteste par exemple « l'usage qui s'est introduit de très bonne heure d'appeler plusieurs évêques pour coopérer à l'élévation d'un nouvel élu au ministère sacerdotal le plus élevé ».

Ceci permet de comprendre comment non seulement l'ensemble des évêques mais aussi chacun d'entre eux, précisément en tant que membre du collège épiscopal qui succède au collège apostolique, se retrouve succéder non à l'un des Apôtres mais à leur ensemble. En d'autres termes, « la succession est liée au fait d'être inclus dans le nous des successeurs¹⁴ ». Nul n'est évêque seul, aucun Apôtre n'ayant reçu sa mission seul. Cet aspect est profondément lié au souci envers l'ensemble des Églises : parce que chacun succède à tous, chacun doit prendre sa part de la responsabilité commune¹⁵. Ainsi, par les modalités concrètes de la succession apostolique et de l'exercice de la collégialité, l'Église demeure « apostolique », au sens où elle ne peut se réduire à un assemblage de communautés locales

12. Quelle que soit leur appellation : *communicatoriae litterae*, *litterae formatae*, *tesserae*, *symbola*, *litterae pacis*, etc.

13. H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, op. cit., p. 80-81.

14. J. RATZINGER, *Appelés à la communion*, Fayard, Paris, 1993, p. 84.

15. Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations sur la primauté du successeur de Pierre dans le mystère de l'Église* 6 : « Tous les évêques sont sujets de la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* en tant que membres du Collège épiscopal qui succède au Collège des Apôtres ».

dont la simple fédération constituerait l'Église universelle, mais au contraire reste porteuse dans sa structure du dynamisme missionnaire qui découle de l'unité du premier collègue appelé et envoyé par le Seigneur dans la force de l'Esprit Saint¹⁶.

C'est à la lumière de cette responsabilité commune que peut notamment se réfléchir le rôle particulier du successeur de Pierre. Seul des évêques, en effet, le pape est dit succéder à un Apôtre particulier, Pierre, détenteur de la primauté. Cette primauté de l'un des membres du collège est l'un des traits distinctifs de la collégialité apostolique, qui se transmet à l'intérieur de la succession qui lui est propre¹⁷. Si « la charge de lier et de délier qui a été donnée à Pierre a été aussi donnée, sans aucun doute, au collège des Apôtres unis à leur chef » (*Lumen gentium* 22), alors la « comparaison ne se fait pas entre le pape et les autres évêques, mais entre le pape et le collège épiscopal, dans lequel il est lui-même compris¹⁸ ». Le pape dispose donc envers l'Église d'un « pouvoir plénier, suprême et universel », de même que le collège des évêques est « le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain » (*Lumen gentium* 22). Sans entrer dans toutes les nuances qui peuvent être apportées autour de ce principe, nous pouvons en souligner la conséquence principale en citant le cardinal Lustiger : « Le primat du pape est au service des Églises particulières et chaque évêque, en communion avec le pape, est solidairement responsable pour l'Église universelle. Corrélativement, le pape est évêque de l'Église catholique, et le collège des évêques est responsable avec lui de la vie et

16. Voir par exemple CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Communio notio* (28 mai 1992) 13 : « Cette unité de l'épiscopat se perpétue au long des siècles grâce à la succession apostolique, et elle est aussi fondement de l'identité de l'Église de tout temps avec l'Église édifiée par le Christ sur Pierre et les autres Apôtres. »

17. Ce qu'exprime le « semblablement (*pari ratione*) » dans la définition de la continuation du collège donnée au début de *LG* 22 (voir supra, n. 11) ; cette expression a remplacé « de même (*eadem ratione*) » pour exprimer qu'il n'y a pas identité entre les deux collèges, mais « continuation de la proportionnalité Pierre-Apôtres dans la dualité ecclésiale pape-évêques » (J. RATZINGER, « La collégialité épiscopale, développement théologique », in *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, UnSa 51c, p. 774).

18. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican* (vol. I), Paris, 1967, p. 297.

de la communion de chacune des Églises particulières¹⁹. » Dernière conséquence que nous voudrions souligner, cette doctrine de la collégialité permet de mieux comprendre en quoi l'épiscopat est de nature sacramentelle. La consécration épiscopale, en effet, ne concerne pas que l'individu qui le reçoit, mais réalise l'intégration à un tout qui est une unité de ministère. Nous sommes ici bien au-delà d'une détermination juridique, même si cette dernière est indispensable à l'exercice régulier de la fonction. La « participation ontologique aux charges sacrées » que souligne avec insistance la *Note explicative préliminaire* se déduit en particulier de cette incorporation au sein du collège. De même, c'est après l'étude des relations au sein du collège que *Lumen gentium* 24 pourra détailler les aspects du ministère épiscopal avec des termes qui reprennent les expressions citées par *Lumen gentium* 19 à propos des Apôtres. À tout prendre, cette transmission liée à la succession apostolique garantit finalement que la communauté ne s'érige pas elle-même en Église par la désignation de son chef, mais qu'elle est constituée comme telle en recevant ce dernier du Christ Seigneur. L'Église, comme la foi, est toujours un don que nous avons à accueillir d'un autre, selon une structure qui rappelle et authentifie l'unique médiation du Christ à travers la diversité des personnalités et des contextes²⁰.

L'évêque et la communion : collégialité épiscopale et catholicité de l'Église

Les aspects que nous avons relevés jusqu'ici concernent le collège dans son ensemble. Il reste à réfléchir à la façon dont chacun de ceux qui sont appelés à en faire partie peut alors comprendre et surtout exercer la plénitude qu'il reçoit en partage.

19. J.-M. LUSTIGER, « Vatican II pour “un nouvel âge de l'histoire humaine” », NRT 1985, p. 808. L'auteur reprend en note un discours du cardinal Wojtyła en 1969, déjà cité par H. de Lubac dans *Les églises particulières...* : « Collegialitas videtur etiam magna confirmatio istius supremae auctoritatis in Ecclesia, quae soli B. Petri successor est propria [...] ». Ce que la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans ses *Considérations sur la primauté du successeur de Pierre dans le mystère de l'Église* 8, caractérisera comme « le caractère épiscopal de la primauté elle-même ».

20. Ainsi 1 *Pierre* 2, 25 appelle le Christ « pasteur et évêque de vos âmes », alors que 1 *Pierre* 5,4 le nommera « chef des pasteurs » : tous les pasteurs sont rattachés au Christ, unique médiateur et évêque par excellence (voir par exemple J. RATZINGER, *Appelés à la communion*, p. 108).

En *Lumen gentium* 22, nous l'avons vu, il est stipulé que «quelqu'un est constitué membre du corps épiscopal par la force de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef et les membres du collège²¹». Sont ici tenus ensemble deux éléments qui spontanément semblent contradictoires. D'une part, ne devient évêque que celui qui a été consacré tel par le sacrement de l'Ordre ; il a ainsi reçu la «plénitude [de ce sacrement], la réalité totale du ministère sacré²²» (*Lumen gentium* 21). D'autre part, cette plénitude ne suffit pas à faire un évêque : il est également nécessaire que notre «quelqu'un» se situe à l'intérieur de la communion hiérarchique du collège. En d'autres termes, la plénitude est reçue par chacun mais ne peut être reçue qu'avec d'autres ; ou encore, inversement, ce n'est pas d'abord l'admission par les autres évêques qui fait de «quelqu'un» un évêque, dans la mesure où les autres ne pourront le recevoir que dans la mesure même où il aura été intérieurement renouvelé par Dieu et où ses actes manifesteront ce renouvellement en contribuant à l'unité de l'ensemble²³.

Ce paradoxe de départ est doublé par deux paradoxes, intérieurs à chacune des deux composantes de cet équilibre improbable.

D'abord pour la consécration sacramentelle : l'ordre d'exposition des ministères par la Constitution, de même que les termes choisis pour caractériser la charge épiscopale, font contempler l'épiscopat comme une source. Ainsi, sa «plénitude» n'est ni épanouissement de compétences fonctionnelles ni même aboutissement de degrés qui configureraient progressivement au Christ : au contraire, elle apparaît ici comme le prérequis à partir duquel peuvent émerger, ou se manifester, les divers ministères²⁴. Avec Dieu, la plénitude se trouve d'abord à l'origine, avant de s'enrichir de tout ce qu'elle féconde.

21. «Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris.»

22. «plenitudinem sacramenti Ordinis [...] sacri ministerii summa».

23. Ce qu'exprime à sa façon J. RATZINGER, «La collégialité épiscopale» (*op. cit.*), p. 768 : «la communion effective avec la tête et les autres membres ne se présente plus [...] comme un élément extérieur, ajouté à la consécration, mais en est le développement tout naturel qui seul lui donne son sens plein».

24. Voir J. LÉCUYER, *L'épiscopat comme sacrement*, UnSa51c, p. 749 : «au lieu de dire que la consécration confère le degré suprême du sacrement de l'Ordre, il vaut mieux dire [...] qu'elle donne le sacrement de l'Ordre dans sa plénitude. La première formule, en effet, considère l'épiscopat comme l'aboutissement dont les degrés inférieurs sont comme des préparations ; alors que, de fait, c'est l'épiscopat qui est la source dont tous les autres degrés ne sont que des participations qui ne se comprennent que par rapport à lui».

Ensuite la communion elle-même est dite « hiérarchique ». La simple « énonciation simultanée²⁵ » des quatre substantifs contenus dans cette partie de la phrase où l'appartenance au collège épiscopal se trouve définie, « communion-collège-chef-membres » (dans l'ordre du latin), montre assez que l'harmonie qui y est vécue et recherchée est non seulement structurante mais structurée. Ceci confirme ce que nous avons vu des précisions apportées par la *Note explicative préliminaire* à propos de la notion de « communion hiérarchique ».

Cette problématique complexe aboutit donc à des questions assez simples. D'une part, l'exigence de communion ne pose-t-elle pas une limite à la plénitude pourtant affirmée de la consécration épiscopale ? D'autre part, cette communion elle-même n'est-elle pas limitée dans ses modalités ? En définitive, comment la plénitude reçue par chacun trouve-t-elle à s'exercer pour le bien de tous ?

Pour résoudre ces questions, nous pouvons faire appel à un autre paradoxe, formulé, quelques lignes après notre passage, en *Lumen gentium* 23 : « Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement visible de l'unité dans leurs Églises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique²⁶. »

Il semble, une nouvelle fois, y avoir contradiction : est-ce l'Église universelle qui fonde les Églises particulières ou ces dernières qui composent l'Église universelle ? Ici²⁷, il est important de remarquer que des termes précis sont utilisés, de façon surprenante. En effet, nous attendrions « locales » plutôt que « particulières » pour répondre à « universelle » ; ou encore, nous emploierions normalement « générale » plutôt que « universelle » pour répondre à « particulières ». En réalité, ces termes apparemment anodins sont chargés d'une valeur technique. Par « Église particulière », on entend, selon les termes

25. Voir J. RATZINGER, *op. cit.*, UnSa51c, p. 770.

26. « Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit ».

27. Nous reprenons ici la réflexion esquissée par H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971 et reprise par G. CHANTRAINE, « Les Églises particulières dans l'Église universelle : une proposition ecclésiologique originale », in *Henri de Lubac et le mystère de l'Église, Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 115-127 et « Henri de Lubac. Pourquoi ses œuvres nous parlent », NRT 121 (1999), pp. 625-628 notamment.

de *Christus dominus*²⁸ « la portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'il en soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, [...] rassemblée par lui dans l'Esprit Saint par le moyen de l'Évangile et de l'Eucharistie [; en elle] se trouve vraiment présente et agissante l'Église du Christ une, sainte, catholique et apostolique ». Donc, « l'Esprit Saint, l'Évangile et l'eucharistie étant communs à l'Église entière ou universelle, ce qui fait l'Église particulière est l'évêque²⁹ ». À la différence d'une Église locale, qui se définit par rapport à un lieu ou un contexte déterminé, l'Église particulière se distingue grâce à un critère théologique, son union autour d'un membre du collège épiscopal. L'optique est inversée : tandis que l'Église particulière résulte de la constitution divine de l'Église et tend vers le centre qui l'anime, l'Église locale résulte de l'activité d'une ou de plusieurs Églises particulières et va vers la périphérie, pour porter l'Évangile aux cultures³⁰.

Ce n'est qu'avec cette définition théologique que peut se comprendre la relation entre Église particulière et Église universelle. Dans ce cadre, en effet, « particulier » ne s'oppose pas à « général » comme deux notions antinomiques ; nous sommes au contraire dans une relation où chacun des termes est intérieur à l'autre : le principe universel (théologique, eucharistique) est manifesté dans chaque Église particulière, tandis que les Églises particulières sont corrélées au sein de « l'unique Église catholique » (*Lumen gentium* 23). Celle-ci est certes universelle, mais en un sens original, car « faite d'Églises particulières, et [...] toute en elles toutes³¹ ».

Ce modèle, trop rapidement esquissé, peut alors nous aider à résoudre notre paradoxe initial en considérant à frais nouveaux trois éléments. Tout d'abord chaque évêque, pasteur d'une Église particulière, possède effectivement « un pouvoir propre, pour le bien de [ses fidèles] et même de toute l'Église » (*Lumen gentium* 22), lié à la charge de sanctification reçue lors de la consécration sacramentelle qui l'a mis au centre d'une Église particulière. En même temps, il est chargé de l'Église universelle non au sens où il aurait à en administrer

28. CD 11. Voir aussi le CIC de 1983.

29. G. CHANTRAINE, « Les Églises particulières dans l'Église universelle : une proposition ecclésiologique originale », p. 118.

30. Voir H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, pp. 44-48 et G. CHANTRAINE, *op. cit.*, p. 123.

31. H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 33. *Communio* 9 parle bien, avec Jean-Paul II, d'« intériorité mutuelle » entre Église universelle et Églises particulières, mais ne souligne que certaines des conséquences de ce principe.

une portion locale³², mais parce qu'il porte l'Église universelle selon la modalité de l'Église particulière : il se retrouve ainsi solidaire des autres évêques pour l'exercice des charges d'enseignement et de gouvernement (voir *Lumen gentium* 21³³), qu'il doit exercer dans la communion du collège, formelle ou non, pour permettre à l'action de l'Église de se répandre en tout lieu et en tout contexte. Enfin le pape, grâce à son charisme singulier, aide « ses frères évêques à accomplir leur mission dans leurs Églises particulières avec la sollicitude de l'Église universelle³⁴ ».

Au terme, donc, la communion hiérarchique ne s'oppose en rien à la plénitude de la consécration. Au contraire, sa modalité « catholique » permet à tous ceux qui ont été investis de cette plénitude d'être reliés entre eux de façon non pas formelle et extérieure, mais personnelle et intérieure. D'une certaine manière, plus la communion est exercée selon sa structure hiérarchique propre, « dont la racine [est] pleinement sacramentelle et qui a son fondement dans la communauté du mystère eucharistique³⁵ », plus la plénitude sacramentelle peut s'épanouir selon ses potentialités originales, car tout se trouve assumé dans la « catholicité indivise » (*Lumen gentium* 23) d'une collégialité fécondée par l'Esprit, lequel scrute jusqu'aux profondeurs de Dieu.

La collégialité épiscopale, conçue comme se recevant du modèle apostolique, répond ainsi à une vision organique de l'Église qui ouvre au théologien de nombreux champs de réflexion et d'approfondissement.

32. Cas d'un système qui fonderait la collégialité sur une simple juridiction séparée de la sacramentalité ; voir, J. RATZINGER, *op. cit.*, UnSa51c, p. 768 (et, par contraste, pp. 774-775).

33. « La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique, avec le chef du collège et ses membres ».

34. G. CHANTRAINE, « Henri de Lubac. Pourquoi ses œuvres nous parlent », NRT 121 (1999), p. 627.

35. Voir, J. RATZINGER, *op. cit.*, UnSa51c, p. 784.

Annexe

Textes patristiques donnés comme références en Lumen gentium 20 pour la succession apostolique³⁶

SAINT CLÉMENT DE ROME (*Ad Cor.* 42,3-4. 44,2):

« Munis des instructions de Notre Seigneur Jésus-Christ, pleinement convaincus par sa résurrection, et affermis dans leur foi en la parole de Dieu, les Apôtres allaient, tout remplis de l'assurance que donne le Saint-Esprit, annoncer partout la bonne nouvelle de la venue du Royaume des cieux. À travers les campagnes et les villes, ils proclamaient la parole, et c'est ainsi qu'ils prirent leurs prémices ; et après avoir éprouvé quel était leur esprit, ils les établirent évêques et diacres des futurs croyants. Ils instituèrent [donc] les ministres que nous avons dit et posèrent ensuite la règle qu'à leur mort d'autres hommes éprouvés succéderaient à leurs fonctions. »

SAINT IGNACE D'ANTIOCHE (*Philad. Praef. ; Magn.* 6,1):

« [Qu']ils restent unis avec l'évêque et avec les prêtres et les diacres qui sont avec lui, établis selon la pensée de Jésus-Christ, qui selon sa propre volonté les a fortifiés et affermis par son Saint-Esprit. [...] Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du sénat des Apôtres, et des diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ, qui avant les siècles était près de Dieu, et s'est manifesté à la fin. »

SAINT IRÉNÉE (*Adv. Haer.* III 2,2. 3,1. IV 26,2. 33,8):

« La Tradition vient des Apôtres et, grâce aux successions des presbytres, se garde dans les Églises [;] manifestée dans le monde entier, c'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité. Et nous pourrions énumérer les évêques qui furent établis par les Apôtres dans les Églises, et leurs successeurs jusqu'à nous [,] ceux à qui ils confiaient les Églises elles-mêmes. [...] Ils voulaient que fussent absolument parfaits et en tout point irréprochables ceux

36. Nous citons les phrases les plus significatives des textes auxquels renvoient les notes 6 à 10 de *Lumen gentium* 20, en élargissant la citation de Clément (la référence sera d'ailleurs donnée dans la note 13 du paragraphe conciliaire) pour permettre de comprendre son contenu.

Les Douze et la succession collégiale

qu'ils laissent pour successeurs et à qui ils transmettaient leur propre mission d'enseignement : si ces hommes s'acquittaient correctement de leur charge, ce serait un grand profit, tandis que, s'ils venaient à faillir, ce serait le pire malheur. [...] Il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église : ils sont les successeurs des Apôtres, ainsi que nous l'avons montré, et avec la succession dans l'épiscopat ils ont reçu le sûr charisme de la vérité selon le bon plaisir du Père. [...] La marque distinctive du Corps du Christ [consiste] dans la succession des évêques auxquels les Apôtres remirent chaque Église locale.»

TERTULLIEN (*Praescr. Haer.* 32):

« Nous sommes en droit de dire : “Montrez l'origine de vos Églises ; déroulez la série de vos évêques se succédant depuis l'origine, de telle manière que le premier évêque ait eu comme garant et prédécesseur l'un des Apôtres ou l'un des hommes apostoliques restés jusqu'au bout en communion avec les Apôtres.” Car c'est ainsi que les Églises apostoliques présentent leurs fastes. Par exemple, l'Église de Smyrne rapporte que Polycarpe fut installé par Jean ; l'Église de Rome montre que Clément a été ordonné par Pierre. De même encore, d'une façon générale, les autres Églises exhibent les noms de ceux qui, établis par les Apôtres dans l'épiscopat, possèdent la bouture de la semence apostolique.»

Denis Dupont-Fauville, né en 1966, prêtre de Paris depuis 1997, docteur en théologie. Délégué diocésain au diaconat permanent et professeur à la Faculté Notre-Dame. A publié notamment *Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion* (Analecta Gregoriana 305, 2008) et *L'Église Mère chez Henri de Lubac* (Parole et Silence, 2009). Membre du conseil de rédaction en français de *Communio*.

Prochain numéro

Novembre-décembre 2011

La démocratie

Andreas MERKT

**« Ministère de la tradition »
et « charisme de la vérité ».
La signification théologique
de la succession apostolique
chez Irénée de Lyon
et chez Augustin**

Au deuxième siècle, la conjoncture était favorable aux Apôtres. Dans les discussions théologiques, l'on recourut davantage aux écrits « apostoliques » que nous appelons aujourd'hui le Nouveau Testament. L'on établit des règlements pour les communautés, dont les articles étaient présentés comme des instructions données par les Apôtres. Enfin, l'on écrivit des histoires des Apôtres, narrant avec beaucoup de fantaisie et d'une façon très divertissante les aventures et les prodiges des Douze.

Ce n'est pas un hasard si c'est précisément à cette époque que s'est faite la réflexion sur les Apôtres. Les visages des fondateurs de la chrétienté gagnèrent en importance à mesure que grandissait la conscience d'être séparé des origines par une distance historique. Irénée de Lyon écrit vers 180 que l'on se trouve maintenant dans une sorte de « moyen âge »¹. Les Apôtres étaient morts depuis longtemps déjà. Entre-temps avaient également disparu ceux qui les avaient encore personnellement connus. L'on se trouvait ainsi au moment décisif où la mémoire biographique devait se métamorphoser en mémoire culturelle. Avec quels moyens la distance d'avec les premiers temps a-t-elle alors pu être comblée ? Comment assurer l'identité de l'Église actuelle avec l'Église des Apôtres ? Comment pouvait-on légitimer les prétentions de ses propres doctrine et pratique à « l'apostolicité » ?

1. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III 4, 3. Traduction française: *Contre les hérésies*, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », III, Paris, 1974.

La gnose donna une force explosive à ces questions. Des gnostiques comme le Valentinien Ptolémée proposaient aux hommes intéressés un secret enseignement salvifique. Ils affirmaient que leur enseignement avait été transmis depuis les Apôtres jusqu'à l'époque présente, grâce à une chaîne d'enseignants gnostiques. Il s'agissait, selon les propres termes de Ptolémée, d'une « transmission apostolique par succession » (*Epistula ad Floram* 7, 9).

C'est à de telles prétentions que dut également se confronter Irénée dans sa monumentale *Réfutation des hérésies gnostiques* (*Adversus haereses*). C'est là que, le premier, il développa pour ainsi dire une théorie de la succession apostolique. Elle aborde déjà tous les problèmes fondamentaux que la théologie a par la suite affrontés : la question du rapport entre succession apostolique et tradition apostolique, celle des ruptures dans la succession, celle de la relation entre le ministère épiscopal et la Bible ainsi que celle d'un charisme particulier, transmis par l'ordination².

« Transmission manifeste » – La succession apostolique comme forme et signe de la tradition

Les conflits autour de la succession apostolique concernent avant tout cette question : l'identité avec l'Église des Apôtres nécessite-t-elle également une continuité historique attestée depuis cette époque-là jusqu'à aujourd'hui ? Luther a répondu par la négative. Pour lui, la véritable Église resta invisible durant de longues périodes, particulièrement au Moyen Âge. Elle ne vivait que « dans quelques cœurs et devait être comme un pur enfant au berceau » (WA 7, 313-315)³.

Pourtant, la doctrine luthérienne primitive est restée attachée à la notion de succession apostolique. L'Intérim d'Augsbourg de 1548 a même en outre rendu cette dernière nécessaire, en faisant de la

2. L'on trouve un inventaire complet des questions théologiques dans une perspective œcuménique dans les trois volumes : *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I-III*, hg. v. D. SATTLER, Th. SCHNEIDER, G. WENZ (Dialog der Kirchen 12-14), Freiburg / Göttingen, 2004/2006/2008.

3. Voir W. HÖHNE, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin, 1963, notamment p. 73-82, également p. 83-88 pour les documents extraits des écrits de Luther ; J. M. HEADLEY, *Luther's View of Church History* (Yale Publications in Religion 6), New Haven / London, 1963, p. 101-105.

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

preuve de la tradition une clause pour ainsi dire obligatoire pour l'Empire : dans l'article 10, il qualifie de signe distinctif de l'Église l'accord perpétuel des saints, qu'il relie explicitement à la succession ininterrompue des Apôtres (*continuata successio*)⁴.

L'apport décisif a été réalisé par Georg Major qui, tout en se rattachant à son maître Melanchthon, modifia le sens de la notion de succession apostolique : selon lui, la véritable Église catholique n'était pas constituée par la *successio ordinaria*, la succession épiscopale, mais par la *successio doctrinae*, la succession doctrinale. Il n'avait probablement pas conscience de marcher dans les traces de penseurs gnostiques comme Ptolémée.

Certes, les auteurs de la Réforme ne se sont nullement déterminés en faveur de la conception d'une transmission secrète d'un enseignement ésotérique. Mais ils n'en sont pas moins liés aux gnostiques par l'idée que l'enseignement apostolique se rencontre moins dans la communauté dirigée par l'évêque, mais bien davantage en dehors du ministère épiscopal et qu'il se trouve, pour une part, en conflit direct avec celui-ci. Au contraire, Irénée liait déjà la tradition apostolique au ministère épiscopal :

« La tradition des Apôtres (*traditio apostolorum*) a été manifestée (*manifestata*) dans le monde entier. C'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité. Nous pouvons énumérer ceux qui, depuis les Apôtres, ont été jusqu'à aujourd'hui établis évêques. Si les Apôtres avaient connu des mystères secrets [comme le prétendent les gnostiques], c'est alors avant tout à ceux auxquels ils confiaient l'Église elle-même qu'ils les auraient transmis [...]. [La succession] est la meilleure preuve qu'elle est une et identique à elle-même, la foi vivifiante qui a été conservée et transmise de façon authentique dans l'Église depuis le temps des Apôtres jusqu'à aujourd'hui (*Adv. haer.* III 3, 1.3). »

La transmission des Apôtres jusqu'à nous n'a donc pas emprunté des canaux secrets, mais elle passe par l'Église épiscopale. Là, elle est visible aux yeux de tous. Ainsi, la tradition « se manifeste » directement dans les évêques établis en succession des Apôtres. Joseph Ratzinger

4. L'Intérim d'Augsbourg de 1548, éd. par J. MEHLHAUSEN (*Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie* 3), Neunkirchen-Vluyn, 1970, p. 64-67. Pour l'évolution primitive de la compréhension luthérienne de la tradition, voir A. MERKT, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (*Vigiliae Christianae Supplements* 58), Leiden / Boston / Köln, 2001, p. 134-146, où l'on trouvera une bibliographie complémentaire.

a résumé cette idée dans cette formule habile : « La succession est la forme de la tradition, la tradition est le contenu de la succession⁵. »

« Ministère de la transmission » – L'évêque comme protecteur et garant de la Tradition

Irénée qualifie une fois le ministère épiscopal d'*ordo traditionis*, « de ministère de la transmission » (*Adv. haer.* III 4, 1). Par là, il ne veut pas dire que la transmission ne se fait que par l'intermédiaire du ministère. C'est au contraire toute l'Église qui est vecteur de la transmission. Mais le ministère épiscopal sert la transmission d'une façon particulière : il exerce une fonction de protection et de surveillance. Selon Irénée, la tâche particulière des évêques consiste à garder (*custodire*) la bonne doctrine et à conserver (*conservare*) la tradition reçue des Apôtres (*Adv. haer.* III 3, 3 ; IV 33, 8). C'est pourquoi la transmission véritable ne peut se maintenir fidèlement que là où existe ce ministère qui la protège.

Ainsi, la succession apostolique ne consiste pas seulement en une doctrine, pas plus qu'elle ne consiste uniquement en un ministère d'enseignement, mais elle concerne en même temps le ministère de gouvernement et de contrôle qui est celui de l'évêque. Irénée parle, comme l'attestent les fragments du texte grec, de la *leitourgia tes episkopes*, du « ministère de contrôle » (Frg. 3, *Adv. haer.* III 3, 3). Dans le texte latin, nous trouvons les expressions *locus magisterii* (III 3, 1) et *successio episcopatus* (IV 26, 2). Dans un passage, Irénée va plus loin dans sa formulation : selon son expression, les Apôtres ont confié les Églises à leurs successeurs (III 3, 1). Le ministère apostolique concerne donc de façon globale la totalité de la vie de l'Église locale et se soucie que la tradition apostolique soit conservée dans cette dernière.

Pour sa conception de la succession apostolique, Irénée pouvait s'appuyer sur les épîtres pastorales. Nous y trouvons déjà l'idée selon laquelle le détenteur du ministère épiscopal doit protéger la doctrine pure qu'il a reçue des Apôtres et la transmettre à son tour (1 *Timothée* 6, 20 ; 2 *Timothée* 2, 2.12.14). C'est à cette fin que l'Apôtre lui a imposé les mains (2 *Timothée* 1, 6). Le disciple de l'Apôtre doit en user de même avec ses successeurs (*Tite* 1, 5). L'idée

5. J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica* (1959), in K. RAHNER / J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg / Basel / Wien, 1963, p. 37-59, citation 49.

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

de l'origine apostolique du ministère de gouvernement est ensuite développée dans la *Première épître de Clément* : Dieu a envoyé le Christ, le Christ les Apôtres et les Apôtres ont institué les premiers convertis ministres de la supervision (*episkope*), à qui ont ensuite succédé des hommes éprouvés (1 *Clément* 42, 1-4).

Pour Irénée, il est incontestable que les Apôtres ont transmis aux évêques le ministère qui leur est propre. C'est donc au niveau du ministère épiscopal que l'on voit si une Église est apostolique, c'est-à-dire lorsque, par son origine, elle est liée au Christ qui a appelé et envoyé les Apôtres. L'Église de Rome en est l'exemple type. C'est pourquoi Irénée propose, en lieu et place de toutes les autres Églises, une liste des évêques de Rome qui remonte à Pierre.

De telles listes d'évêques ont certainement favorisé une erreur d'interprétation à laquelle on a parfois donné le sobriquet de théorie du pipeline.

Une erreur d'interprétation : la théorie du pipeline

Cette interprétation a été ainsi décrite par le canoniste Mörsdorf :

« L'Esprit doit se propager dans une chaîne ininterrompue d'imposition des mains du prédécesseur au successeur. Une rupture de la chaîne signifie l'extinction de l'Esprit et la fin de toutes les ordinations.⁶ »

Cette représentation se rencontre avant tout dans les Églises orthodoxes, mais aussi dans la Haute Église anglicane⁷.

La théorie du pipeline est problématique à deux égards. D'une part, elle donne à entendre que la circulation dans la canalisation se fait indépendamment de l'environnement. Isolée d'une relation plus vaste, la grâce du ministère coule de façon quasi magique. Cette idée est surtout apparue après la Réforme, en particulier en Angleterre et en Suède où, après la rupture avec l'Église de Rome, l'on voulait

6. K. MÖRSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, in MThZ 3 (1952), p. 1-16, citation 4.

7. Voir par exemple Erzbischof MICHAEL, *Die Apostolizität der Kirche, das Priestertum und der Hirtendienst im Lichte der Offenbarung*, in KIRCHLICHES AUSSENAMT DER EKD (Hg.), *Das Kirchliche Amt und die apostolische Sukzession* (ÖR. B 49), Frankfurt a. M., 1984, p. 33-47, citation 44 avec la conviction « qu'il existe un courant de grâce opéré par l'Esprit, lequel vient des Apôtres et passe d'une génération dans la hiérarchie à une autre au moyen de l'imposition des mains ».

montrer que l'on se trouvait néanmoins toujours dans la succession apostolique. Curieusement, les neuf femmes catholiques qui se sont fait ordonner prêtres le 29 juin 2002 ont également accordé de l'importance à une « irrécusable succession apostolique ».

D'autre part, dans la théorie du pipeline, la circulation dépend entièrement et totalement de l'intégrité d'une seule canalisation. Si celle-ci est rompue ou arrêtée en un seul lieu du déroulement de l'histoire, il n'y a plus de salut possible dans le présent. C'est pour cette raison que la légende de la papesse Jeanne a rencontré une telle faveur dans les cercles anticléricaux. La légende de la papesse semble en effet contredire la prétention du pape à appartenir à la succession apostolique. Celle-ci semble interrompue si une femme s'est un jour assise sur le trône du pape, alors que par définition, elle n'a pas pu être ordonnée de façon valide et efficace. La fiction historique est ainsi devenue un argument théologique. Après qu'en 1647, le théologien réformé Blondel a montré que cette histoire est une légende, cet argument n'a certes plus joué aucun rôle dans l'épineuse dispute confessionnelle. Mais la question demeure : et si la succession apostolique avait bel et bien été interrompue ?

Succession et communion

Il importe ici de voir que déjà chez Irénée, l'apostolicité d'une Église locale contemporaine est fondée sans être isolée de l'idée de succession apostolique. Mais celle-ci semble plutôt secondaire au regard du lien synchronique d'une Église locale et de son évêque avec toutes les autres Églises locales où la doctrine et la pratique sont identiques.

« Car si les langues diffèrent partout à travers le monde, le contenu de la Tradition est partout un et identique. Les Églises qui se trouvent en Germanie n'ont pas d'autre foi ou d'autre Tradition que celles d'Espagne et de Gaule, et pas davantage que celles d'Orient, d'Égypte, de Lybie et que celles qui sont au centre du monde (*Adv. haer.* I 10, 2). »

Irénée lui-même avait particulièrement fait l'expérience de cet œcuménisme. Il ne demeura pas dans sa patrie de Petite Asie, Smyrne, l'actuelle Izmir, mais quelles qu'en soient les raisons, il se déplaça vers l'occident, dans la vallée du Rhône, à Lyon. Là, il devint tout d'abord prêtre, puis il succéda à l'évêque après le martyre de celui-ci en 177. Il visita également au moins une fois l'Église de Rome. Il était ainsi fasciné par le fait qu'en dépit de

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

l'immensité de l'espace concerné, l'on trouve partout dans l'Église la même foi et la même tradition.

L'image au moyen de laquelle Irénée fait comprendre la succession apostolique n'est donc pas un pipeline ou une chaîne qui, à travers les âges, lie l'évêque actuel aux Apôtres, mais un réseau ou une toile : la succession, en vertu de laquelle un évêque vient après l'autre, croise le fait que les Églises locales existent ensemble. Le ministère apostolique ne tient pas à un fil de soie, mais il est solidement entrelacé dans la texture spatiotemporelle de l'Église.

Il n'y a donc pas de succession sans communion, pas plus qu'il n'y a de communion sans succession. Rien ne l'exprime mieux que l'antique pratique de la consécration épiscopale. Le premier concile œcuménique de Nicée fit allusion en 325 à « cette ancienne coutume » : une ordination est toujours accomplie par plusieurs évêques. Il rendit ensuite obligatoire la participation d'au moins trois évêques (*Canon 4*). L'intégration dans la succession ne se fait donc pas par la désignation du successeur par le prédécesseur, mais par les confrères évêques, par l'admission dans le collège épiscopal. Dans le rite de l'imposition des mains est donc exprimée de façon symbolique l'intégration de l'évêque dans la succession et dans le collège, et par là, dans la forme temporelle et spatiale de l'Église.

Il s'agit du Corps du Christ

Irénée ne s'en tient pas à une fondation presque historique et sociologique du ministère épiscopal telle que nous la trouvons dans les épîtres pastorales. L'évêque ne se contente pas de remplir la fonction sociologiquement nécessaire de la sauvegarde de l'identité. Et son ministère ne s'éclaire pas seulement de façon historique, dans l'origine qu'il puise chez les Apôtres.

C'est de façon théologique qu'il est bien plus profondément fondé. À la question : « À quoi puis-je reconnaître le lieu où la vérité apostolique est transmise sans falsification ? », Irénée répond : au ministère épiscopal. L'unité mondiale et l'accord des Églises épiscopales s'opposent à la multiplicité des assemblées gnostiques qui ont chacune leurs enseignants. La succession apostolique devient ainsi le signe de reconnaissance de l'Église véritable : « [...] le signe distinctif du Corps du Christ consiste dans la succession des évêques auxquels les Apôtres remirent chaque Église locale » (*Adv. haer.* IV 33, 8).

Avec la métaphore du « Corps du Christ », Irénée fait reconnaître qu'il s'appuie sur des pensées pauliniennes. Dans la *Première épître*

aux Corinthiens (12, 12-28), mais aussi dans l'Épître aux Éphésiens (4, 11 sq.), le ministère apparaît comme l'instrument du Corps du Christ, c'est-à-dire comme un service indispensable à la construction et au maintien de l'Église. Au sommet des ministères énumérés sont à chaque fois nommés les Apôtres. Dieu Lui-même a institué, selon Paul, le ministère des Apôtres pour construire le Corps du Christ (1 Corinthiens 12, 27 sq.). Irénée en conclut à l'évidence qu'il doit exister dans le présent un ministère correspondant, c'est-à-dire un ministère exercé en succession des Apôtres, et que c'est à ce ministère que l'on reconnaît la véritable Église.

Pour Irénée, l'eucharistie est au cœur de la tradition apostolique confiée aux évêques. Elle est « l'oblation que l'Église a reçue des Apôtres et que, dans le monde entier, elle offre à Dieu » (*Adv. haer.* IV 17, 5). De façon élémentaire, la tâche de l'évêque se rapporte donc également à la célébration de l'eucharistie. Déjà, la *Lettre d'Ignace aux Smyrniotes* (8, 1 - 9, 1) avait lié l'eucharistie aux évêques : « La seule eucharistie tenue pour authentique et légitime est celle qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. »

La raison se trouve à nouveau dans la *Première épître aux Corinthiens*. Paul y illustre le caractère inséparable de l'Église et de l'eucharistie au moyen de l'image du Corps du Christ : les chrétiens forment *un* Corps, donc ils ont part à *un* pain, qui est la communauté du Corps du Christ (1 Corinthiens 10, 16 sq.). Augustin a ainsi développé ces versets de Paul : « Si donc vous êtes le corps et les membres du Christ, alors c'est votre sacrement qui est placé sur la table du Seigneur. C'est votre emblème que vous recevez. [...] [Le Seigneur] a offert sur sa table le mystère de votre paix et de votre unité » (*Sermo* 272).

Si l'Église est ainsi constituée et renouvelée par l'eucharistie, il ne peut donc y avoir de célébration pleinement valable de l'eucharistie qu'avec le ministère épiscopal qui, à la différence de tous les autres ministères et services, concerne la totalité de l'Église. Le lien entre le ministère épiscopal et l'habilitation à l'eucharistie est souligné avec force par des théologiens orthodoxes, tel Jean Zizioulas, l'actuel métropolite de Pergame⁸.

8. J. ZIZIOULAS, *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries*, in J. F. PUGLISI, D. J. BILLY (dir.), *Apostolic Continuity of Church and Apostolic Succession* (LouSt 21), Leuven 1996, p. 153-168, notamment p. 156.

Le ministère épiscopal est un ministère « spirituel »

Comme Paul dans *l'Épître aux Corinthiens*, Irénée lie l'image du Corps du Christ à la doctrine des charismes. Dieu a pourvu son Église d'une grande diversité de charismes. Par leur diversité et leur coopération, ces dons de l'Esprit servent l'édification de l'unique Église (1 *Corinthiens* 12-14).

Maintenant, Irénée attribue aux évêques un charisme particulier. Il exige d'obéir aux presbytres qui, avec la succession dans le ministère épiscopal, ont reçu un *charisma veritatis certum*, un sûr charisme de vérité (*Adv. haer.* IV 26, 2). Le charisme particulier concerne donc la vérité et il s'agit d'un charisme certain ou éprouvé. Comment comprendre cela ?

À la différence des autres dons de l'Esprit, ce charisme se distingue en ce que lui revient le contrôle de l'ensemble. Il sert le juste concours, sur lequel Paul insiste tant, de tous les charismes particuliers, de façon à ce que les nombreux membres deviennent un corps, les multiples dons de la communauté un organisme vivant.

Pour parvenir à accomplir sa mission globale, l'évêque doit disposer d'un charisme particulier de reconnaissance de la vérité, un *charisma veritatis*. Et comme il est responsable de toute la vie de l'Église locale, la reconnaissance de la vérité de toute l'Église locale se trouve en lui et tombe avec lui, mais comme Dieu ne laissera pas Son Église tomber hors de la vérité, il faut en conclure que ce charisme est à coup sûr donné à l'évêque. Il s'agit donc d'un don spirituel tout particulier.

L'importance du ministère épiscopal résulte donc de la foi en l'unique Esprit qui pourvoit l'Église de divers dons de grâce. Parmi ces charismes, le don de gouvernement et de contrôle occupe une place à part, dans la mesure où il permet que la multiplicité des dons n'entraîne pas la fragmentation, mais qu'au contraire, ceux-ci coopèrent au bien de l'ensemble. Irénée fonde ainsi le ministère épiscopal non pas simplement de façon historique, avec l'idée de la succession apostolique, mais en même temps, en liaison étroite avec Paul, de façon pneumatologique : ce ministère sert l'effet de l'unique Esprit dans l'unique Église. Il s'agit donc avant tout d'un ministère « spirituel ».

À ce propos, dès avant Irénée, l'Esprit et le ministère épiscopal ont été à maintes reprises pensés comme des contraires.

Le charisme particulier du ministère épiscopal

Ce n'est pas de façon fortuite que précisément dans sa lettre à la communauté de Corinthe, Paul avait parlé avec insistance de l'unique Esprit qui assemble les nombreux membres et les nombreux charismes. Les offices religieux se déroulaient en partie de façon chaotique. L'on parlait en langues, mais nul ne comprenait ce que cela signifiait. L'on partageait le repas, mais tous n'étaient pas rassasiés. Les différences sociales et les distinctions entre les dons apparaissaient au grand jour précisément dans les réunions qui auraient pourtant dû exprimer et renforcer l'unité de la communauté chrétienne.

Quelques décennies plus tard, le chaos règne à nouveau à Corinthe. Cette fois, Paul ne pouvait plus intervenir lui-même. Il était entre-temps décédé. Maintenant, d'autres devaient se charger de l'ordre. À cette époque, la communauté était gouvernée par des presbytres. Ceux-ci avaient été établis dans leur charge par les premiers convertis de l'époque des Apôtres. Mais c'est précisément l'autorité des presbytres qui était maintenant remise en question. L'on en était manifestement venu à un coup de force. De jeunes membres influents de la communauté avaient déposé les presbytres et les diacres éprouvés depuis longtemps et les avaient remplacés par des gens qui leur semblaient supérieurs en esprit et en talent oratoire. Cela était parvenu aux oreilles de la communauté de Rome. Quelques Corinthiens y avaient manifestement demandé de l'aide. Clément intervint à la demande des Romains. Dans une lettre, il protesta contre la manière d'agir de Corinthe. Il rappela qu'en dernière instance, l'institution des presbytres et des diacres remonte aux Apôtres que le Christ lui-même a envoyés. Voilà pourquoi l'on ne peut pas les déposer, pourvu qu'ils accomplissent fidèlement leur service :

« Ainsi, au sujet des détenteurs du ministère épiscopal qui ont été établis avec l'assentiment de toute la communauté et qui ont servi le troupeau du Christ d'une façon irréprochable, nous pensons que ce serait contraire à la justice de les rejeter de leur ministère. Car ce ne sera pas pour nous une petite faute que de déposer de l'épiscopat ceux qui ont offert les sacrifices avec une piété irréprochable. » (1 *Clément* 44, 2-4)

À la même époque, un règlement d'une communauté du Proche Orient témoigne du mécontentement envers les détenteurs du ministère épiscopal. La *Didachè* reflète d'une part le souhait que le Saint-Esprit souffle dans la communauté et que celle-ci soit conduite par des figures particulièrement douées de l'Esprit. L'on

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

avait à l'occasion fait l'expérience de tels charismatiques, la plupart du temps des Apôtres et des prophètes de passage (*Didachè* 11-13). D'autre part, l'on était cependant confronté à la dure réalité : l'on ne dispose pas toujours de telles figures d'exception. Et c'est pour cela, comme l'affirme la *Didachè* (15, 1) que les détenteurs d'offices ecclésiastiques sont indispensables : ils font à leur manière et avec leurs possibilités ce que font les prophètes et les docteurs. Ils tentent d'annoncer l'Évangile. Et pour cette raison, ils doivent être honorés.

C'est également ce que signifie la doctrine de la succession apostolique : par l'institutionnalisation du service des Apôtres, Dieu a créé une forme grâce à laquelle tout ne dépend plus de l'aptitude et du travail des hommes. Le caractère supra-temporel et supra-individuel du ministère épiscopal nous rend en quelque sorte indépendants de la question de savoir si dans une situation historique déterminée, les dons personnels sont véritablement présents. Même lorsque nous manquons de figures charismatiques, Dieu peut cependant arriver parmi nous, pourvu que le détenteur du ministère épiscopal accomplisse son service avec loyauté. Le ministère épiscopal remplace dans une certaine mesure l'aptitude personnelle. Naturellement, l'idéal est que ministère épiscopal et charisme personnel soient liés. Mais en cas de besoin, le ministère peut remplacer le défaut de charisme personnel. C'est là que se situe le charisme du ministère épiscopal : il ne sert pas simplement le concours harmonieux des nombreux charismes, mais il peut même partiellement compenser un manque de talents naturels.

La doctrine de la succession apostolique ne concerne pas seulement la question des dons personnels. Elle touche aussi le problème de la qualité morale des détenteurs du ministère épiscopal.

Personne et ministère : service sacré et serviteurs impies

Irénée connaissait déjà le problème de l'indignité de détenteurs du ministère épiscopal. À l'évidence, il tenait compte du fait que le ministère exercé en succession des Apôtres puisse perdre sa fonction emblématique si son détenteur n'enseignait pas et ne vivait pas conformément à celui-ci. Mais à quoi sert alors encore la succession apostolique ? Le salut des chrétiens n'était-il pas ici en danger ? Les détenteurs du ministère épiscopal pouvaient-ils faire que l'Église ne soit plus le lieu de la vérité ? Ce sont des questions qu'Irénée ne s'est

pas encore posées. Quelques décennies plus tard, lors de ce qu'on appelle la querelle du baptême des hérétiques et ensuite à nouveau lors de la querelle des donatistes, elles ont fait l'objet de tant de controverses que l'on en vint à des schismes.

Au milieu du III^e siècle, un violent conflit éclata au sujet de la question de savoir si la validité et l'efficacité d'un sacrement dépendent de la dignité de celui qui l'administre. Un baptême administré par un hérétique était-il valide ? Rome répondait par l'affirmative, l'Église d'Afrique et quelques communautés de Petite Asie par la négative. L'on en serait probablement venu à un schisme durable si les deux protagonistes de la querelle, Étienne de Rome et Cyprien de Carthage, n'avaient subi le martyre à peu de temps l'un de l'autre.

Cette question ancienne s'est posée avec une nouvelle urgence lors de la querelle des donatistes. Au début de cette dernière, le parti de Donat reprocha à ses opposants de suivre un évêque ordonné de façon invalide : Cécilien, en effet, avait été ordonné par un évêque qui, pendant la persécution, avait collaboré avec l'État. En conséquence, les donatistes ordonnèrent leur propre évêque et, depuis, un schisme divisait l'Église d'Afrique.

Près d'un siècle plus tard, l'empereur voulut résoudre enfin la question, au moyen d'un « débat de religion ». C'est ainsi qu'en 411, se réunirent à Carthage près de trois cents évêques ou donatistes ou catholiques. Le moment le plus dramatique du débat fut la joute oratoire qui opposa Pétilien et Augustin. Pétilien tenta alors de saper l'autorité de son contradicteur au moyen de la notion de succession apostolique. Augustin était un rejeton de Cécilien, dont la consécration épiscopale au caractère supposé inefficace avait allumé la querelle donatiste. Augustin était, selon les propres termes de Pétilien, un « fils de Cécilien » (*Gesta* 3).

L'on voit ici la façon généalogique dont les donatistes pensent la succession apostolique : la consécration par un évêque est comprise comme l'engendrement de fils. Un évêque n'est donc véritablement évêque que lorsque son origine, sa racine et sa tête, c'est-à-dire, pour Pétilien, lorsque l'évêque consécrateur est parfaitement moral (*Contra litteram Petiliani* 2, 5, 10 et 3, 52, 64). Les donatistes défendaient donc le principe de la succession apostolique dans une forme extrême : c'est une succession d'évêques irréprochables qui garantit la pureté et la sainteté de l'Église.

À cela, Augustin répliqua : Cécilien n'était pas son père, mais son frère, car c'est dans la même Église qu'il exerçait son ministère épiscopal. En revanche, sa *communio*, sa communion ecclésiastique, avait son origine dans la Passion et la Résurrection du Christ, c'est donc le

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

Christ qui est sa tête (*Gesta* 3). Augustin place donc le lien unifiant de l'Église en premier lieu, non pas dans la succession historique des évêques, mais dans le rapport transhistorique au Christ. Puisque c'est le Christ qui administre véritablement les sacrements, la transmission du Salut dans l'Église est relativement indépendante de la qualité morale de ses prêtres et de ses évêques. Ceci est également exprimé par Augustin dans sa lutte contre les donatistes par sa doctrine du *character indelebilis*. Celle-ci est énoncée le plus clairement dans son écrit contre le donatiste Cresconius. Augustin y pose cette question : que se passe-t-il lorsqu'un évêque qui exerce de façon tout à fait normale son ministère dans la communauté commet un péché mortel et, par suite, à proprement parler, n'appartient plus à l'Église et ne possède plus l'Esprit ? Les fidèles qui reçoivent de cet évêque les sacrements sont-ils alors dupés quant à leur salut ? Selon Augustin, cela ne peut pas être le cas. C'est pourquoi l'on doit admettre que même un prêtre qui ne possède pas lui-même l'Esprit administre les sacrements de façon valide et efficace. L'on doit en déduire que le prêtre possède, selon les mots d'Augustin, un *dominicus character*, une empreinte du Seigneur, indélébile et si garantie que tout fidèle qui reçoit les sacrements des mains d'un prêtre peut véritablement les recevoir indépendamment de la personne qui les administre.

À la différence des donatistes, Augustin fonde donc la valeur et l'efficacité du ministère épiscopal, non pas dans la qualité individuelle de son détenteur et de ceux qui l'ont consacré, mais dans le service qu'il accomplit pour l'Église. Contre le donatiste Cresconius, il affirme donc : « En effet, nous ne sommes pas évêques pour nous-mêmes, mais pour ceux à qui nous donnons la Parole et le Sacrement du Seigneur » (*Contra Cresconium* 2, 11, 13).

La notion de succession apostolique était connotée négativement en raison de la conception moraliste et historique que les donatistes avaient du ministère épiscopal. Ceci explique pourquoi Augustin y renonce presque entièrement lorsqu'il en vient à parler de ce dernier. Cependant, il s'y rapporte dans un tout autre objet : la question canonique.

L'évêque comme gardien, commentateur et représentant de la Bible

Augustin dut s'opposer aux manichéens sur la question du canon des Écritures. Ceux-ci rejetaient l'Ancien Testament comme témoignage des ténèbres et s'appuyaient sur de nouveaux écrits que le

prophète perse Mani avait lui-même composés. Augustin leur oppose : si l'on veut conserver une connaissance sûre de Jésus-Christ, l'on ne doit pas suivre les déclarations d'un prophète autoproclamé qui a vécu plus de deux siècles après Jésus. Il est plus raisonnable de faire confiance à ce que l'Église a transmis depuis l'époque de Jésus dans une continuité historique ininterrompue. L'on doit...

« [...] suivre l'autorité des Écritures qui, depuis l'époque où le Christ lui-même était présent, ont été protégées, recommandées et expliquées par l'annonce que les Apôtres et leurs successeurs certains ont faite depuis leur siège ministériel sur toute la surface de la Terre, et qui sont ainsi parvenues jusqu'aux temps actuels. » (*Contra Faustum* 33, 9)

Par son ministère apostolique, l'Église garantit donc l'intégrité de l'Écriture Sainte. Irénée y avait également vu la principale mission du ministère épiscopal : il lui incombe « de préserver la transmission apostolique, sans inventer des écrits » (*Adv. haer.* IV 33, 8). Contre les nombreux textes « apocryphes » utilisés par les gnostiques, l'évêque doit donc veiller au maintien du canon des Écritures utilisées de tout temps dans l'Église. Pour que son autorité soit maintenue, l'Écriture a besoin du ministère épiscopal, lequel garantit son identité et son intégrité. L'interprétation juste fait également partie de cette tâche. Le service de l'évêque consiste donc pour l'essentiel à « présenter de façon légitime et fidèle les Saintes Écritures » (*ibid.*).

Bien plus : là où les hommes n'ont pas immédiatement accès à la Bible, l'évêque peut même remplacer la Bible. Irénée imagine ce que l'on aurait dû faire si les Apôtres n'avaient laissé aucun écrit. Alors, selon Irénée, l'on aurait dû suivre « le ministère de la tradition » que les Apôtres ont transmis à leurs successeurs (*Adv. haer.* III 4, 1). Faute d'écrits, l'on aurait dû s'appuyer sur le ministère épiscopal. Irénée fait à ce propos observer que cela a précisément été le cas chez de nombreux peuples barbares qui ont reçu la foi sans livre ni écrit (*Adv. haer.* III 4, 2). Ici, la transmission vivante de la communauté officiellement instituée a pour ainsi dire remplacé l'Écriture Sainte.

L'on trouve chez Augustin une conception analogue : selon lui, le prédicateur est pour ses auditeurs « le livre des Saintes Écritures » (*Enarrationes in psalmos* 121, 8). Le ministère épiscopal apparaît donc comme une autorité à côté de l'Écriture, mais à vrai dire, pas indépendante d'elle. Son autorité lui vient précisément de ce qu'il présente la tradition apostolique fermement tenue dans l'Écriture et que par là, il représente d'une certaine façon l'Écriture.

Mais en cela, l'évêque est assujéti à l'autorité de l'Écriture. Que son enseignement soit conforme à l'Écriture ne vient pas seulement

« Ministère de la tradition » et « charisme de la vérité »

du ministère lui-même. Bien plus, si son ministère se définit par son rapport à l'Écriture, l'on peut et l'on doit vérifier à partir de l'Écriture s'il l'exerce avec droiture. Ainsi, Écriture Sainte et ministère épiscopal sont inextricablement liés. Chacune de ces deux instances a besoin de l'autre pour garantir son autorité.

Quelle est l'importance du concept de succession apostolique ?

Irénée ne laisse aucun doute quant à la haute importance du ministère épiscopal. Dans une énumération des articles de foi, il nomme après le Père, l'Incarnation du Fils et les dons du Saint-Esprit et avant le Retour du Christ et la Résurrection de la chair la structure hiérarchique de l'Église (*Adv. haer.* V 20, 1). Selon lui, le ministère épiscopal de veille, qui découle des Apôtres par voie de succession, appartient également aux articles de foi.

À vrai dire, Irénée dit également clairement que cet article de foi n'est pas véritablement un objet de foi, mais qu'il a un caractère instrumental. La vérité vers laquelle se tourne la foi a un lieu déterminé dans l'espace et dans le temps. Ce lieu est l'Église. Elle est, comme le dit Irénée, le « *depositorium* » où l'on trouve tout ce qui appartient à la vérité (*Adv. haer.* III 4, 1). Et l'on reconnaît ce lieu précisément au ministère qui sert la vérité en conservant et protégeant la tradition des Apôtres. La notion de succession apostolique exprime donc le fait que, dans l'Église, l'on peut voir et saisir dans l'histoire la vérité divine.

De façon globale, dans l'Église primitive, il est plutôt rare de rencontrer le concept de succession apostolique. Cependant, celui-ci apparaît toujours à des positions clés de l'histoire de la théologie. C'est pour la première fois le cas dès la fin de l'époque apostolique. Dans une situation où avec la mort des témoins oculaires de Jésus semble menacée l'annonce authentique de l'Évangile, les lettres pastorales exhortent à conserver l'enseignement sain reçu de l'Apôtre, à travers celui à qui l'Apôtre a imposé les mains. De son côté, le disciple de l'Apôtre doit agir de même. À la même époque, la *Première épître de Clément* fonde également l'importance des détenteurs du ministère épiscopal sur le fait que leur ministère remonte en dernière instance, par-delà leurs prédécesseurs, aux Apôtres. Lorsque, ensuite, les enseignants gnostiques sont apparus et qu'ils se sont réclamés de secrètes traditions apostoliques, Irénée formula pour la première fois de façon explicite et catégorique le concept de

succession apostolique du ministère épiscopal. Chez Irénée comme ensuite plus tard chez Augustin, le rapport élémentaire entre la succession apostolique et le canon, entre le ministère épiscopal et la Bible, devient évident : c'est au ministère exercé en succession des Apôtres que l'on reconnaît l'Église dans laquelle se trouve le canon authentique.

D'un autre côté, l'examen des sources de l'Église primitive interdit de surestimer le concept. L'on ne le rencontre qu'à titre d'argument complémentaire. La communion présente est première. Le donatisme montre précisément où peut conduire une surestimation de la notion de succession. À l'instar du cas de l'Écriture Sainte, «apostolique» ne signifie pas ici que l'on doit pour ainsi dire prouver historiquement l'origine apostolique. Cette preuve est superflue lorsque l'apostolicité est donnée au sens d'enseignement apostolique et d'appartenance à la communion mondiale de l'Église apostolique. Comme le concept de canon, la notion de succession apostolique permet de répondre à la question : quelles sont les conditions pour qu'une révélation circonscrite dans le temps puisse demeurer durablement présente dans l'histoire ? L'une est la fixation de l'annonce d'abord orale des Apôtres dans une collection d'écrits faisant autorité, donc le canon. Une autre est exprimée par le concept de succession apostolique : à aucune époque ne doit faire défaut à l'Église un ministère qui se soucie du maintien de la tradition depuis les Apôtres jusqu'à aujourd'hui.

*(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original :
« Amt der Tradition » und « Charisma der Wahrheit ».
Die theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession
bei Irenäus von Lyon und Augustinus)*

Andreas Merkt, théologien, marié, quatre enfants, est professeur à l'université de Regensburg où il enseigne l'histoire de la théologie, l'histoire de l'Église primitive et la patrologie. Dernière publication : *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt, 2008.

Hermann J. POTTMEYER

Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église

1. L'héritage apostolique : enseigner la doctrine et la mission

Parmi les quatre attributs de l'Église de Jésus-Christ énoncés dans le *Credo*, aucun n'est plus fondamental pour son être et sa mission que « l'apostolicité ». L'Église est apostolique parce qu'elle est fondée sur le témoignage des Apôtres de Jésus-Christ. L'Église demeure apostolique dans la mesure où elle s'organise à partir de la foi des Apôtres en Jésus-Christ. Apostoliques sont également ses pasteurs et son magistère. Car Jésus a associé à l'envoi de ses Apôtres en mission l'injonction d'instruire et de paître son troupeau en son nom. Ainsi, l'Église est « fondée sur les Apôtres et les prophètes, dont le Christ est la pierre angulaire » (*Éphésiens* 2, 20 ; voir *Matthieu* 16, 18 et *Apocalypse* 21, 14).

Après la mort des Apôtres, la tâche la plus urgente des communautés primitives fut de garantir aussi bien leur témoignage que leur mission d'évangélisation. La préservation du témoignage et de la doctrine des Apôtres fut assurée par la collecte et la consignation par écrit de leur enseignement. Ce faisant, on apprit à se laisser conduire par l'Esprit, qui garantissait que la tradition orale aussi bien que sa mise par écrit étaient dignes de foi (1 *Pierre* 1, 10-12 ; 2 *Pierre* 1, 16-21 ; 2 *Timothée* 3, 14-17). De plus en plus, on s'orienta vers un témoignage écrit, dont l'autorité ou la canonicité, pour l'un comme pour l'autre des livres de l'Ancien Testament, s'exprimaient de telle façon que l'on se mit à qualifier ces écrits de « parole de

Dieu». C'est ainsi que les livres et les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament devinrent le Livre des chrétiens, leur «Écriture sainte».

L'autre héritage des Apôtres, leur mission d'enseigner et d'agir au nom de Jésus-Christ, fut également garanti. Les Apôtres transmirent à leurs collaborateurs – Paul par l'imposition des mains (2 *Timothée* 1, 6) – le devoir de poursuivre leur mission. Ainsi s'est développée la fonction d'*episkopos* ou d'évêque, qui, en tant que successeur des Apôtres enseigne et dirige, au nom du Christ, l'Église qui lui est confiée. Par la suite, on transmet la charge ecclésiastique par le sacrement de l'Ordre pour le service de l'héritage apostolique. Par impositions des mains successives, la succession apostolique de la charge épiscopale devint l'expression, le moyen et le critère de la continuité de la tradition.

La transmission fidèle du témoignage et de l'enseignement des Apôtres représentait la tâche la plus importante de l'évêque (1 *Timothée* 6, 20 ; 2 *Timothée* 1, 13 et suivants). Dans les synodes, celui-ci garantissait la foi telle qu'elle était transmise dans son Église. Le témoignage des communautés au sein desquelles un Apôtre avait été actif représentait alors un poids important. Et les communautés ou Églises qui apparurent par la suite s'orientèrent d'après ce qu'il avait transmis.

Parmi ces communautés se référant à un Apôtre, Rome prit une place particulière. Car c'était là que les deux Apôtres les plus importants, Pierre et Paul, avaient vécu et étaient morts en martyrs. Pour cette raison, à partir du II^e siècle, l'Église de Rome fut considérée comme «apostolique» d'une manière toute particulière. En cas de litige concernant la vraie doctrine, les autres Églises et leurs évêques se tournaient vers Rome. La communion avec Rome devint ainsi le critère de l'orthodoxie.

Mais le consensus avec le «siège apostolique», en particulier avec Rome, ne demeura pas le critère exclusif de l'authenticité de la tradition apostolique. Au fur et à mesure que les communautés locales se constituèrent en groupement de communautés, on ajouta au critère de l'*antiquitas* d'un enseignement, garanti par la transmission des sièges apostoliques, deux critères supplémentaires : son *universitas*, c'est-à-dire son caractère général, et la *consensio*, le consensus, attesté par les synodes et la dimension universelle de la doctrine. En fait, il n'y avait que deux critères, à savoir l'*antiquitas* et l'*universitas*, mais en cas de litige venait s'ajouter le critère du consensus, tel qu'il avait été généralisé lors de synodes ou de Conciles. En cas de disputes théologiques graves qui menaçaient la communauté ecclésiale, les

————— *Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église*

évêques de toutes les Églises se rassemblaient en Conciles œcuméniques, pour assurer l'apostolicité et l'unité de l'Église.

Ce catalogue de critères fut mis par écrit au temps des Pères de l'Église par le moine gaulois Vincent de Lérins dans son *Commonitorium* de 434 : dans l'Église catholique il faut « tenir pour vérité de foi ce qui a été cru partout, toujours et par tous ; car cela est vraiment et proprement catholique¹ ».

2. De l'autorité du témoignage des disciples de Pierre à l'autorité doctrinale de son représentant

Si les évêques de Rome, comme témoins officiels de l'enseignement de Pierre et Paul tel qu'il était conservé à Rome, exercèrent d'abord une autorité particulière sur les autres évêques, ce fut à partir du III^e siècle que l'on attribua un caractère nouveau à leur autorité. En tant que successeurs de Pierre, ils en appelèrent à la mission spécifique que Jésus lui avait confiée (*Luc 22, 32* ; *Matthieu 16, 16-19* ; *Jean 21, 15-17*). Cela correspondait à la double fonction d'un évêque : transmettre l'enseignement des Apôtres et poursuivre la mission apostolique, mais, pour l'évêque de Rome, ces deux charges lui venaient directement de Pierre. La situation particulière de Pierre au sein du cercle des Apôtres, sa mission d'affermir la foi de ses frères et de paître le troupeau du Christ le distinguaient des autres Apôtres. C'est à partir de là que les évêques de Rome furent chargés de prendre soin, au-delà des Églises particulières, de la préservation de la foi apostolique. Depuis le V^e siècle, les évêques de Rome furent appelés non seulement disciples, mais représentants de Pierre et reçurent le titre de « pape ».

Que la réflexion et la référence à la vocation particulière de Pierre n'ait vu le jour qu'au III^e siècle s'explique par le besoin croissant d'un ministère garant de l'unité, au moment où les Églises locales dispersées devinrent une communauté d'Églises, dont l'unité dans la foi était de plus en plus menacée par les hérésies. Pour correspondre au critère déterminant de l'apostolicité, un tel ministère et son autorité devaient être fondés sur un Apôtre. On s'appuya alors sur le Pierre de la Bible, dont l'héritage avait déjà fondé la prééminence de Rome.

1. Vincent DE LÉRINS, *Commonitorium*, CChr 64, II, 149 ; voir aussi Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, [l'idée de concile dans l'Église ancienne], Paderborn, 1979, p. 198-251.

Bien que le centre de gravité de l'Église encore non divisée fût situé en Orient, et que les patriarchats orientaux, en particulier Constantinople, aient combattu de plus en plus la primauté de Rome, on prit conscience, entre 500 et 900, du fait que «les controverses dans l'Église universelle, en particulier en matière de foi, ne [pouvaient] être résolues que dans l'union avec le siège romain et non pas sans lui²».

Après l'an mil, et suite au schisme entre les Églises orientales et occidentales, la situation évolua, de part et d'autre, de manière différente. Alors qu'en Orient, au sein de l'Église impériale du patriarche de Constantinople, la juridiction sur l'Église était partagée avec l'empereur romain d'Orient, en Occident se développa le primat de la juridiction du pape, qui prit des aspects monarchiques. Ce fut essentiellement le pape Grégoire VII qui poussa à cette évolution, d'autant plus qu'il visait l'indépendance de l'Église face aux princes et aux empereurs. L'étape suivante fut franchie par le pape Innocent III, qui revendiqua au XIII^e siècle le titre «d'unique représentant du Christ» et de «chef» de toute l'Église.

3. « Ce qui est enseigné est vrai » ou « Est vrai ce qui est enseigné » ?

Tous ces développements eurent des conséquences sur la forme et la pratique du magistère ecclésial. En Occident, le pape devint de plus en plus le dépositaire suprême de l'enseignement de l'Église. En se référant au primat de sa juridiction, il revendiqua le droit exclusif de convoquer les Conciles et de confirmer leurs décisions. Mais cette évolution ne se fit pas sans heurts. Lorsque la faiblesse de la papauté aux XIV^e et XV^e siècles conduisit au schisme d'Occident, dont on ne put sortir que par des Conciles, les conciles de Constance et de Bâle enseignèrent que le Concile, comme représentant de l'Église universelle, se tenait au-dessus du pape et que ses décisions étaient infaillibles. Cette doctrine est désignée sous le nom de conciliarisme. Cet enseignement fut résolument contesté par les papes qui suivirent ainsi que par les théologiens anti-conciliaristes. Sous différentes formes, le conciliarisme survécut jusqu'au début du XIX^e siècle, particulièrement en France et en Allemagne.

2. Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, [la primauté du pape : histoire des origines à nos jours], Würzburg, 1990, p 81.

Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église

Une nouvelle contestation de l'autorité de l'enseignement pontifical apparut au XVI^e siècle à la suite de la Réforme. Au vu des dérapages dans la pratique et l'enseignement de l'Église, et du style de vie fort peu apostolique des papes de l'époque, les Réformateurs réclamèrent un Concile afin d'engager une réforme de fond en comble de l'Église. Ils voulaient obliger l'Église à revenir à son héritage apostolique. Luther, en particulier, tenait à retrouver la continuité avec l'enseignement des Apôtres et de l'Église primitive. Avant d'en arriver à une rupture définitive, Luther pouvait dire : « Dans la papauté se trouve la véritable Écriture sainte, le vrai baptême, l'authentique sacrement de l'autel, les véritables clés du pardon des péchés, la véritable prédication, le vrai catéchisme³. »

Malheureusement, le concile de Trente fut convoqué trop tard pour pouvoir empêcher la rupture. Dès que la séparation des Églises devint effective, l'opposition s'aggrava de plus en plus entre les deux parties sur les points controversés. Mais en même temps les deux camps demeuraient fidèles au principe d'apostolicité. Le côté catholique fondait notamment sa prétention à représenter à lui seul la véritable Église apostolique sur le fait que ce n'était qu'en elle que la succession apostolique, à la suite de Pierre et des Apôtres, se déployait pleinement dans le ministère du pape et des évêques.

Ainsi, il n'est pas étonnant que, dans la théologie définie par la Contre-Réforme, la question de la papauté ait acquis un poids de plus en plus important, en tant que signe distinctif et spécifique de l'Église catholique. Ce n'est pas par hasard que les théologiens de l'ordre des Jésuites, les principaux artisans de la Contre-Réforme, s'emparèrent de la doctrine portant sur l'infailibilité de l'enseignement du pape, dans sa version la plus radicale, telle qu'elle avait été élaborée pour la première fois au XV^e siècle par les théologiens anti-conciliaristes.

Comment et quand cette doctrine fut-elle élaborée ? Reposant sur la conviction de l'Église primitive, que l'Église de Rome était le lieu garant de la tradition apostolique authentique, et du fait que le pape, en lien avec sa primauté de juridiction, était devenu le premier dépositaire de l'enseignement de l'Église, les théologiens médiévaux, en particulier ceux des ordres mendiants, eurent tendance à affirmer que les décisions pontificales en matière d'enseignement pouvaient être tenues pour infaillibles. Mais ils posaient comme condition, que ces jugements devaient être en accord avec la foi traditionnelle de

3. Martin LUTHER, *Œuvres Complètes*, Éditions de Weimar, 1883-1929, tome 26, p. 147, lignes 15-17 (en allemand).

l'Église : la confirmation de la foi était donc ce qui primait pour eux ; pour cela, le pape devait faire usage de l'assistance et du conseil de l'Église universelle.

Le débat déjà cité avec le conciliarisme conduisit à un affinement du concept d'infaillibilité pontificale. Ce fut à partir du fait que l'enseignement pontifical, qui reposait sur un consensus sur le contenu de la foi et de l'enseignement de l'Église, ne pouvait se tromper, que cette infaillibilité devint fondée sur l'autorité formelle du pape comme docteur suprême et pasteur de l'Église. Mais ce furent les conciliaristes qui, pour la première fois dans l'histoire, revendiquèrent une telle autorité, et qui, pour les décisions des conciles de Constance et de Bâle, affirmèrent justement la supériorité du Concile sur l'Église et le pape. À l'opposé, les théologiens anti-conciliaristes insistaient sur le primat de la juridiction du pape, et, par voie de conséquence, sur sa primauté en matière de doctrine, pour laquelle ils reprirent la revendication formelle d'autorité proposée par les conciliaristes. Pour rendre incontestable la position du pape comme docteur suprême, ils enseignaient qu'il fallait tenir pour infaillible toute décision engageant de manière définitive, de par son autorité suprême, l'Église tout entière, indépendamment du fait ou de la manière dont le pape pourrait utiliser l'aide ou le conseil de l'Église universelle. La formule « ce qui est enseigné est vrai » devint « Est vrai ce qui est enseigné ».

Malgré leurs arguments d'autorité unilatéraux et formels, les conciliaristes aussi bien que les anti-conciliaristes ne pouvaient et ne voulaient anéantir, ni le lien du magistère ecclésial avec l'héritage apostolique, ni les critères éprouvés qui étayaient leurs propres conclusions. Même les représentants des conceptions les plus radicales de l'infaillibilité pontificale restaient cependant conscients que le pape ne pouvait se dégager du devoir de trouver la vérité. Mais ils voulaient que la manière, pour le pape, d'observer cette obligation, ne soit pas considérée comme une condition garantissant la vérité de son enseignement, afin d'exclure toute référence à une quête déficiente de la vérité qui ne serait qu'un faux-fuyant. Ils comptaient sur le fait que l'assistance divine promise à Pierre et à son Église pouvait empêcher le pape d'induire l'Église en erreur⁴.

4. Ulrich HORST, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie des Dominikanerordens* [Entre conciliarisme et Réforme : Études sur l'ecclésiologie de l'ordre dominicain], Roma, Istituto Storico Domenicano Santa Sabina (coll. «Dissertationes historicae»), fasc. XXII, Rome, 1985.

4. L’infailibilité pontificale – un dogme longtemps méconnu

Cette situation se prolongea jusqu’à la première moitié du XIX^e siècle, jusqu’à ce que cette conception radicale de l’infailibilité pontificale s’imposât progressivement. Au XVIII^e siècle, les idées conciliaristes étaient répandues dans toute l’Europe, sous l’influence du gallicanisme, doctrine soutenue officiellement en France par l’État. Le gallicanisme soutenait expressément la supériorité du Concile sur le pape, au sens où l’entendait le concile de Constance. Il allait plus loin en affirmant que le magistère pontifical ne pouvait être considéré comme irrévocable, et donc infailible, que s’il recevait l’assentiment de l’Église. On prétendait se référer à l’Église primitive, mais il s’agissait en fait de garantir son indépendance et la pression de l’État sur l’Église de France, contre l’influence du pape.

La Révolution française et Napoléon modifièrent, au tournant du XIX^e siècle, la carte de l’Europe et aboutirent à la fin de l’Église gallicane en France et de l’Église impériale en Allemagne, qui s’étaient appuyées jusque-là sur les idées conciliaristes. Suite à son affaiblissement politique, l’Église voyait poindre une menace spirituelle sur la foi et ses fondements, via le développement du rationalisme, du matérialisme et de l’athéisme.

Suite à cette évolution, se constitua le mouvement ultramontain, sous l’influence d’intellectuels catholiques et de jeunes prêtres en France et en Allemagne. Leurs adversaires les désignaient comme « ultramontains », parce qu’ils n’attendaient le sauvetage de l’Église que de Rome, au-delà des Alpes. Se référant aux revendications d’autorité des papes médiévaux, et en y ajoutant des concepts modernes, ce mouvement accordait au pape une autorité universelle, à savoir une autorité complète à l’intérieur de l’Église et, en externe, une indépendance illimitée vis-à-vis des puissances étatiques. C’est avec Grégoire XVI, qui devint pape en 1831, et avec son successeur Pie IX que Rome se plaça au sommet de ce mouvement. Le 1^{er} concile du Vatican, que Pie IX convoqua en 1869, devait condamner le gallicanisme au même titre que les erreurs modernistes, et faire du primat de juridiction et de l’infailibilité du pape un dogme⁵.

Ce fut avant tout le dogme de l’infailibilité pontificale et sa définition qui fut le point le plus difficile à adopter de la part des Pères conciliaires. Une conception modérée de l’infailibilité pontificale,

5. Klaus SCHATZ, *Vaticanum I, 1869-1870*, tome 3, Paderborn, 1992-1994.

telle qu'on se la représentait au Moyen Âge, s'opposait au renforcement anti-conciliariste ou anti-gallican de cette doctrine. Pour les représentants de cette conception modérée, il en allait de la crédibilité de l'enseignement pontifical. C'est pourquoi, dans la définition du dogme, ils voulaient ajouter une précision sur le devoir du pape de s'informer raisonnablement sur la foi et l'enseignement de l'Église face à une décision, et de s'y tenir. Ils voulaient éviter l'impression que causerait l'idée d'une infaillibilité quasi-automatique. Les Pères conciliaires ultramontains refusèrent d'ajouter cette précision dans la définition du dogme, parce qu'elle pouvait être comprise comme une mise sous condition de l'infaillibilité et pouvait être utilisée comme prétexte pour se dégager de l'obligation de suivre le discours du pape. La majorité des Pères conciliaires se rallia à cette idée, de telle sorte que cette précision manqua dans la définition ultime du dogme.

Malgré cela, les représentants de la conception modérée de l'infaillibilité pontificale parvinrent à obtenir la chose suivante : il fut signifié de manière suffisamment explicite que le Concile ne prétendait en aucune façon affirmer une infaillibilité automatique du pape, comme indiqué dans les canons accompagnatoires et dans les commentaires de la commission permanente. Il ne fallait pas nier la nécessité et le devoir d'une recherche préalable et rigoureuse de la vérité, éventuellement avec le concours des évêques de l'Église universelle.

On parvint avant tout à une définition du dogme où l'infaillibilité elle-même était limitée. L'infaillibilité n'appartient pas au pape de manière personnelle ou permanente, mais sous la forme d'un enseignement solennel, « *ex cathedra* », qu'il exerce en tant que pasteur et docteur suprême, et qui doit engager toute l'Église. De plus, elle ne doit s'appliquer qu'aux questions de foi et de morale, reposant sur la révélation divine. Par là est souligné le lien du pape avec l'héritage apostolique. Enfin, le Concile souligne que c'est l'infaillibilité promise à l'Église tout entière pour son enseignement dogmatique qui, en vertu du soutien promis par Dieu à Pierre, vaut également pour la doctrine enseignée par le successeur de Pierre.

Malgré ces clarifications, après le concile Vatican I, une interprétation du dogme qui accentuait l'infaillibilité pontificale put s'imposer. La cause en fut double : d'une part, le fait que la définition elle-même ne disait rien de la façon dont un énoncé doctrinal devait commencer par se conformer à la foi reçue de l'Église ; d'autre part, les circonstances de l'époque, qui invitaient à renforcer le plus possible l'autorité pontificale. De plus, le Concile dut prématurément

————— *Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église*

s'interrompre⁶, avant d'avoir pu traiter, comme prévu initialement, de la participation des autres responsables du magistère, les évêques, aux discussions doctrinales. C'est ainsi que ce dogme de l'infaillibilité du pape en matière de doctrine, isolé et privé de toute insertion dans une vision globale de l'Église et de son ministère doctrinal, favorisa une interprétation unilatérale, qui n'était pas conforme aux intentions du Concile.

5. La redécouverte de la multiplicité des témoins et des enseignants de l'héritage apostolique

Le deuxième concile du Vatican a laissé inchangé le dogme de Vatican I, mais il a rappelé les commentaires de la commission conciliaire de l'époque, d'où l'on pouvait extraire les véritables intentions de ce Concile. De surcroît, Vatican II a souligné la relation absolument nécessaire du magistère ecclésial avec l'Écriture sainte et l'héritage apostolique, et mis en lumière le caractère collégial du ministère doctrinal et pastoral de l'Église. Enfin, ce Concile a remis en avant la conviction qui avait guidé l'Église jusqu'au Moyen Âge, à savoir que c'est à toute l'Église qu'est donnée la promesse de demeurer dans la vérité. Il enseigne avec insistance que la totalité des croyants ne peut se tromper dans la foi⁷. Par là a été de nouveau prise en considération la possibilité, peu discutée depuis le XVI^e siècle mais jamais niée, que la récusation catégorique et justifiée d'une décision doctrinale du pape par toute l'Église serait le signe qu'il ne s'agirait pas d'un jugement doctrinal engageant l'Église, au sens de Vatican I⁸. Avec tout cela, Vatican II a coupé l'herbe sous le pied à l'interprétation courante de Vatican I, d'après laquelle ce Concile aurait enseigné une infaillibilité pontificale *a priori* et quasi-automatique.

Les études les plus récentes réalisées par des luthériens sur le thème montrent la signification œcuménique de la réfutation finale, par Vatican II, du sens maximaliste donné au dogme de l'infaillibilité

6. Du fait de la guerre qui éclata entre la France et la Prusse en juillet 1870 (NDR).

7. Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, 12.

8. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier, 1996 ; Walter KASPER, *Discussion sur le problème de l'infaillibilité*, dans Hans KÜNG, *Infaillible ? Une interpellation*, Desclée de Brouwer, 1971 ; Avery DULLES, *A Church to Believe In* [Une Église en qui croire], New York, 1987, 139.

et d'un nouvel examen du concile Vatican I⁹. Jusqu'alors ce dogme représentait un obstacle infranchissable à un accord œcuménique.

Avant tout, Vatican II a de nouveau fait prendre conscience de la multiplicité des moyens de préservation et de transmission de l'héritage apostolique. En-dehors de l'Écriture sainte, témoignage le plus important de la foi des Apôtres, et du magistère pontifical et épiscopal, Vatican II cite la liturgie, les Pères de l'Église, les parents et les familles, les prêtres et les religieux, les théologiens, les docteurs et les catéchistes. En un mot, cette transmission est opérée par «la pratique et la vie de l'Église qui croit et qui prie¹⁰».

6. L'apostolicité de l'Église : variations sur un thème

Ainsi, l'apostolicité se manifeste aussi bien comme un *cantus firmus* que comme des variations sur un thème dans la conscience de l'Église. Depuis ses débuts jusqu'à aujourd'hui, l'apostolicité est une propriété essentielle, un signe distinctif de l'Église de Jésus-Christ. Apostolique est son fondement, apostolique la ligne directrice de sa foi et de sa conduite, apostolique sa vocation missionnaire à transmettre l'Évangile à tous les hommes. Depuis le début, une exigence centrale pour l'Église fut de veiller à transmettre et à garantir de manière sûre son héritage apostolique.

Comment et par quels moyens cette tâche devait être assurée, la réponse à cette question prit au cours de l'histoire des formes diverses. Après que les témoignages apostoliques ont été rassemblés pour former l'Écriture sainte, le ministère des évêques prit forme parmi les différents services qui se consacraient, au sein des premières communautés, à la transmission de l'enseignement des Apôtres. Leurs successeurs poursuivirent leur mission d'enseignement au nom du Christ. C'est à eux qu'échut la responsabilité particulière de garder le dépôt de l'héritage apostolique. En cas de litige, afin d'affermir la tradition des Apôtres, ils se tournaient vers le siège apostolique, qui attestait l'antiquité d'une doctrine, et en particulier vers l'Église de Rome, là où les Apôtres Pierre et Paul

9. Groupe de Farfa Sabina, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen* [Communion des Églises et ministère pétrinien. Rapprochements luthéro-catholiques], Francfort, Lembeck, 2010, 194 p.

10. Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 8.

————— *Le Magistère au service de l'apostolicité de l'Église*

avaient exercé leur action. Un autre critère était le caractère universel d'une doctrine, obtenant le consensus de toutes les Églises. L'accent était mis ainsi sur l'autorité de l'enseignement originel de l'Église.

Plus tard, l'autorité de l'enseignant prit de plus en plus de poids, en particulier celle du successeur de Pierre, qui devint peu à peu le chef de l'Église en matière de doctrine. C'est dans le dogme de l'infailibilité du concile Vatican I que ce déplacement d'équilibre trouve son expression la plus explicite. Cependant, c'est l'enseignement des Apôtres qui reste la direction décisive pour son magistère doctrinal comme pour toute l'Église. Le deuxième concile du Vatican a remis en lumière le fait que tous les membres de l'Église sont impliqués dans la transmission et la consolidation de l'héritage apostolique.

*(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak. Titre original :
Das Lehramt im Dienst der Apostolizität der Kirche)*

Hermann J. Pottmeyer, né en 1934 est professeur émérite de théologie fondamentale à la faculté de théologie catholique de l'Université de la Ruhr, à Bochum. Professeur invité à l'Université Notre-Dame, USA, de 1992 à 2003, il est membre de la Commission théologique internationale, à Rome.

Collection *Communio*/Parole et silence
Titres parus

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008

Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009

Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009

Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009

Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010

Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010

Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010

Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010

Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011

Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011

Cardinal Kurt KOCH

La dimension apostolique de l'Église dans le dialogue œcuménique

Toute communauté humaine est et reste conditionnée tout au long de son histoire par son origine, c'est-à-dire par cette « loi avec laquelle elle est apparue ». Il en est de même pour l'Église qui est dans son essence théologique, mais possède en même temps une réalité historique. Les chrétiens se souviennent de cette « loi » qui a constitué l'Église lorsqu'ils la confessent dans le symbole des Apôtres « une, sainte, catholique et apostolique ». Aussitôt se pose d'elle-même la question de savoir ce qu'on entend plus précisément par apostolicité de l'Église, et où cette « Église apostolique » est concrètement perceptible, au vu de la multiplicité quasiment incalculable des Églises et des communautés chrétiennes. C'est à cette question spécifiquement œcuménique que sont consacrées les réflexions qui suivent.

1. L'envoi : catégorie fondamentale du fait chrétien

Dans les années cinquante du siècle dernier, le catholique Otto Karrer, spécialiste de l'œcuménisme, décrivait déjà la question de l'apostolicité de l'Église comme « la question déterminante de la controverse entre les confessions chrétiennes¹ ». Récemment encore,

1. O. KARRER, « Apostolische Nachfolge und Primat », dans F. Feiner et al. (éd.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1975, p. 175-205, citation p. 176.

le protestant Harding Meyer, lui aussi spécialiste de l'œcuménisme, qualifiait la question de «la succession apostolique des ministères» de «Pierre d'achoppement de taille, sur laquelle a buté jusqu'à présent l'accord complet entre protestants évangéliques et catholiques sur la Cène et la question des ministères²». Il existe donc un consensus œcuménique sur le fait que la question du ministère, en tous cas sous la forme de la succession apostolique, est jusqu'à présent le point le plus épineux du dialogue œcuménique. Cette constatation nourrit chez plus d'un chrétien le soupçon que l'entente œcuménique échoue sur une question purement formelle, et que l'Église et les théologiens se battent pour conserver les structures et les institutions qui leur sont propres. C'est pourquoi il est d'abord nécessaire de comprendre le sens du terme «apostolique», qui contient le mot «envoi», à partir de son étymologie, et de lui donner un sens totalement clair pour la question précise qui nous concerne.

Il apparaît tout d'abord que la notion de mission se trouve au centre du message biblique et *a fortiori* du message chrétien. Le fond de la question est d'abord christologique. Car dans les Écritures – et principalement dans l'Évangile de Jean – Jésus-Christ nous apparaît comme l'envoyé de Dieu. Le concept de mission caractérise à un tel point sa personne et sa vie que toute son existence consiste à «être envoyé». C'est ce qu'exprime de manière particulièrement nette l'affirmation de Jésus dans l'Évangile de Jean : «Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé» (*Jean*, 7, 16). Ce caractère particulier du Fils, qui ne vit que par le Père et ne lui oppose rien qui vienne de lui, mais se sait l'envoyé du Père, est étendu au Saint-Esprit dans les paroles d'adieu : «Il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra, Il le dira» (*Jean*, 16, 13).

Jésus donne aux Douze de prendre part à cette mission. Car en «instituant» les Douze (*Marc*, 3, 14), il révélait sa mission envers Israël, qui se comprenait comme le peuple des douze tribus et, dans la perspective du salut messianique, espérait la reconstitution des douze tribus d'Israël. En choisissant les Douze, Jésus exprimait le fait que sa mission consiste à rassembler à nouveau le peuple de Dieu (*qahal*) et d'en faire le fondement de la communauté de ses successeurs.

2. H. MEYER, «Ökumenische Perspektiven in evangelischer Sicht», dans J. Krüger et al. (éd.), *Unus fons, unus spiritus, una fides. Ökumene in Rom. Erfahrungen, Begegnungen und Perspektive der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeine Rom*, Karlsruhe, 2010, p. 214-234, citation p. 220.

La dimension apostolique de l'Église...

C'est pourquoi nous devons affirmer avec Gerhard Lohfink, spécialiste du Nouveau Testament, que « la personne du Christ et la figure des Douze sont la nouveauté du Nouveau Testament³ ». Après Pâques, le nouveau rôle joué par les Apôtres est devenu le ministère des Apôtres, puisque le Ressuscité a aussi incorporé ses disciples à sa mission : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (*Jean*, 20, 21). De même que Jésus est l'envoyé du Père, l'Apôtre est l'envoyé de Jésus-Christ, de sorte que la fonction apostolique est ancrée au cœur de la christologie : « L'apostolat apparaît ainsi comme un ministère fondé sur la christologie ; si être envoyé signifie représenter celui qui vous envoie, et donc être un intermédiaire qui mène à lui, alors ce ministère central de l'Église en formation peut être sans aucun doute qualifié de service de la médiation⁴ ». Comme une médiation de ce genre dépend entièrement de la façon dont celui qui est envoyé s'oublie lui-même, ne se met pas au premier plan, mais s'efface devant celui qui l'envoie et le message qu'il porte, il faut pour les premiers disciples et pour les disciples de toutes les époques qu'il y ait une règle fondamentale : qu'ils n'agissent qu'envoyés en mission par le Christ, et donc ne s'annoncent pas eux-mêmes, mais ne fassent que transmettre ce qu'ils ont entendu, et que chacun puisse confesser : « Ma doctrine ne vient pas de moi. »

On retrouve aussi chez Paul cette structure fondamentale du ministère apostolique et sa participation à la mission du Christ. Pour lui, le ministère apostolique est essentiellement service de la réconciliation : « Nous sommes donc en ambassade pour le Christ ; c'est comme si Dieu exhortait par nous. Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu » (*2 Corinthiens* 5, 20). Paul est convaincu que l'acte salvateur décisif a en même temps institué le ministère apostolique de la réconciliation. Du coup, on voit nettement que l'idée de la succession apostolique se trouve déjà dans le Nouveau Testament. Le discours d'adieu que Paul adresse à Milet aux Anciens d'Éphèse (*Actes*, 20, 17-38), surtout, est composé comme une sorte de testament dans lequel il confie l'Église aux Anciens d'une manière formelle et leur transmet sa responsabilité de manière si solennelle que l'on doit parler ici d'une

3. G. LOHFINK, *Gottes Volksbegehren. Biblische Herausforderungen*, Munich, 1998, p. 259.

4. J. RATZINGER, « Der Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft », dans Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich, 1982, p. 281-299, citation p. 288.

«incorporation dans la succession des Apôtres : la responsabilité qui avait été confiée aux Apôtres passe à l'assemblée des Anciens⁵». La pensée de la succession apostolique s'enracine donc dans celle de la mission des Apôtres envoyés eux-mêmes par le Christ. Si l'être même d'un Apôtre, donc de son successeur, consiste à être envoyé, il est clair que les Apôtres ne peuvent parler ou agir en leur propre nom, mais au nom de celui qui les envoie. Ils sont les représentants de celui qui les a envoyés, les chargés de mission de son message.

Cela contient déjà en germe ce que la tradition postérieure appellera «sacrement». Ainsi la qualification comme sacramentelle de la mission apostolique venant du Christ et transmise par l'Esprit Saint remonte jusqu'au cœur du message du Nouveau Testament, comme le précise le pape Benoît XVI : «La transmission de la mission est 'sacrement', c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir dont on disposerait, ni d'une institution créée par des hommes ; on y est lié à 'la parole qui était à l'origine' (1 *Jean*, 1, 1), dans la communauté de témoins que réalise l'Esprit⁶.»

C'est à partir de là que s'éclaire la structure triple de la «succession apostolique» : d'un côté, elle signifie la transmission de la mission de Jésus dans ses témoins, et de l'autre la façon dont les témoins sont liés au contenu des paroles transmises. La succession apostolique s'avère de la sorte comme «la figure concrète dont le contenu normatif est la tradition⁷», et la succession apostolique est toute entière au service de la tradition apostolique. En outre, l'entrée dans la succession apostolique ne fonde pas une liaison purement privée entre un évêque individuel et les Apôtres. Elle fonde l'entrée dans la communion des évêques, comme le souligne le cardinal Kasper : «L'évêque individuel ne se trouve pas dans la succession apostolique parce qu'il remonte à travers ses prédécesseurs par une chaîne ininterrompue

5. J. RATZINGER, «Der Bischof – Kündler und Hüter des Glaubens», Internationale Katolische Zeitschrift, *Communio*, 31, 2002, p. 456-467, citation p. 456.

6. J. RATZINGER / Pape BENOÎT XVI, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Fribourg en Brisgau, 2011, p. 116. Tr. fr. : *Jésus de Nazareth*, éd. du Rocher, 2011, tome 2, p. 121. Ici, notre traduction.

7. W. KASPER, «Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem», dans W. Pannenberg (éd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Fribourg et Göttingen, 1990, p. 329-349, citation p. 336.

La dimension apostolique de l'Église...

qui va jusqu'aux Apôtres, mais parce qu'il est en communion avec l'ensemble de l'ordre épiscopal, qui de son côté se trouve dans la succession du collègue des Apôtres et de sa mission⁸. » D'un côté, la succession apostolique trouve le critère de son contenu dans la tradition apostolique, ce qui explique que la consécration épiscopale soit liée depuis les premiers siècles à la proclamation du Credo des Apôtres. Et de l'autre, chaque évêque ne possède pas en lui-même cette succession, mais ne la reçoit que lorsqu'il est accueilli dans le collège épiscopal. C'est pourquoi, dès 325, le concile de Nicée a décrété qu'au moins trois évêques devaient participer à la consécration d'un nouvel évêque. Car l'entente des évêques entre eux était considérée comme un signe décisif de l'apostolicité de la proclamation de leur foi. Par conséquent, la catholicité et l'apostolicité étaient comprises comme des caractéristiques fondamentales de la fonction épiscopale. De même que la succession apostolique est inséparable de la tradition apostolique, elle ne peut pas non plus être séparée de la communion ecclésiale.

2. Le gauchissement de la notion de succession apostolique dans l'histoire

Nous reviendrons sur l'imbrication entre *traditio*, *communio*, *successio* d'un point de vue christologique, ecclésiologique et ministériel. Mais nous devons d'abord nous demander pourquoi, au cours de l'histoire, la « succession apostolique » a fini par être considérée comme quelque chose de purement formel, c'est-à-dire la succession apostolique de la charge d'évêque donnée par simple transmission de la fonction, que l'on nomme pour cette raison de manière un peu sarcastique, la « théorie du pipeline ». La raison décisive en est que la question de la succession apostolique a été de plus en plus séparée de cette vision d'ensemble originelle et envisagée de manière isolée. Cette évolution correspond à un gauchissement lourd de conséquences dans la compréhension de l'Église et de la fonction ecclésiastique, provoqué par la seconde querelle de l'eucharistie, au XI^e siècle. Tandis que, dans l'Église primitive, le ministère était ordonné au « vrai corps du Christ », à l'Église, et compris comme une responsabilité de direction, et que dans ce contexte général, cette autorité trouvait son origine dans le corps mystique du Christ, l'eucharistie, on a assisté au Moyen Âge à un retournement particulier

8. W. KASPER, *Sukzession*, p. 337.

de ces deux réalités. On a alors affirmé que la sacramentalité de l'Église n'est exprimée que dans le « vrai corps du Christ », l'eucharistie, tandis que la fonction d'autorité se rapporte, elle, au « corps mystique du Christ », c'est-à-dire l'Église et qu'il est simplement de caractère juridique. Seule la transsubstantiation du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ revêtait une plénitude sacramentelle, tandis que la pleine autorité sur le « vrai corps mystique » était considérée comme une pure puissance juridique.

La séparation de plus en plus importante entre sacrement et juridiction n'eut pas seulement comme conséquence que la sacramentalité de la fonction d'évêque fut discutée et que la différence par rapport à la fonction de prêtre ne fut plus considérée que comme un plus en matière de juridiction et de dignité à l'intérieur de l'Église. Mais les pleins pouvoirs attribués à la charge furent compris comme une toute-puissance attribuée et conférée à un seul dans le sens d'une consécration absolue, séparée par là même d'une Église concrète et localisée et isolée du contexte général de l'Église.

Sur cette toile de fond s'est alors posée la question de la « succession apostolique » comme une transmission de fonctions entre personnes remontant jusqu'aux Apôtres.

Il faut considérer avec attention cette perte de la compréhension originelle de l'Église comme sacrement, pour comprendre la critique des Réformateurs dans toute son acuité. Celle-ci s'exerçait en effet d'abord contre la conception médiévale partielle et étriquée du sacerdoce ordonné dans l'Église catholique. La Réforme de Luther voulait certes conserver la relation avec la fonction épiscopale dans sa succession historique. Mais comme il ne se trouvait aucun évêque à sa disposition pour nommer les responsables des communautés passées à la Réforme, on abandonna la forme de la succession épiscopale en se référant à saint Jérôme, qui considérait les fonctions de prêtre et d'évêque comme égales en principe, et on passa à la constitution d'une succession de charge uniquement presbytérale. Même si le pas franchi à l'époque était considéré comme une mesure d'urgence, il se dessina alors une différence beaucoup plus fondamentale, puisqu'on mit alors en avant la primauté de l'Évangile vis-à-vis de l'Église concrète, avec la certitude que l'Évangile se répandrait de lui-même par la force de l'Esprit-Saint et que cela n'était pas lié à des fonctions précises. Dans ses conséquences ultimes, on identifia la véritable « succession apostolique » dans l'Église avec l'Évangile lui-même, si bien qu'on en vint à considérer la question d'une correspondance de la fonction presbytérale liée à la succession apostolique comme une question relevant du seul droit humain. Il s'agit d'une

La dimension apostolique de l'Église...

position que, curieusement, le théologien protestant Eberhard Jüngel défend encore aujourd'hui, lorsqu'il affirme que prétendre que la succession apostolique est garantie par la fonction épiscopale serait « tout sauf biblique ». Car « les successeurs des Apôtres ne sont en aucun cas les évêques ; le successeur des Apôtres est le canon des Écritures. La seule Église qui se trouve dans la succession apostolique et qui s'y meut est celle qui à l'intérieur de l'horizon des problèmes de l'aujourd'hui, qui est à chaque fois le sien, prêche, enseigne, agit et en un mot vit, conformément à l'Écriture⁹ ».

Le tragique de cette évolution historique réside dans le fait que dans la Réforme, comme dans l'Église du Moyen Âge, la connexion entre tradition, succession et communion et par conséquent la liaison entre Évangile et Église concrète, si essentielle pour l'Église primitive, ont été dissoutes. La différence réside bien sûr dans le fait que dans l'Église du Moyen Âge, la question générale de la succession apostolique portait sur la succession des charges dans le clergé consacré et qu'elle s'est trouvée focalisée dans la Réforme de Luther sur l'Évangile comme parole se suffisant à elle-même face à l'Église. Elle fut par conséquent abordée d'une façon unilatérale.

Cette hypothèque continue à jouer son rôle, jusque dans les documents œcuméniques récents concernant les convergences entre catholiques et protestants, en particulier le document édité en 2009 par la commission catholique et luthérienne pour l'unité de l'Église : *L'apostolicité de l'Église*. Celle-ci a pu trouver le maximum de points de convergence, mais bien des questions restent encore ouvertes à ce sujet¹⁰.

Les questions qui demeurent sont liées avant tout au fait que la cassure provoquée par la Réforme ne consistait pas tant en une rupture de la chaîne des successions, mais bien plutôt en une nouvelle compréhension de l'Église dans son rapport à l'Évangile : la tradition réformée définit l'Église seulement à partir de la Parole de Dieu annoncée « purement et correctement » (*pure et recte*) et de l'administration des sacrements conforme à l'Évangile. Pour elle,

9. E. JÜNGEL, « Quo vadis Ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre », dans M. J. Rainer (éd.), *Dominus Jesus. Anstössige Wahrheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergrund, Standpunkte und Folgerungen*, Münster, 2001, p. 59-67, citation p. 65-66.

10. *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Francfort / M. – Paderborn, 2009.

la Parole de Dieu se donne à connaître par elle-même, et elle est conçue comme un correctif indépendant vis-à-vis de l'Église et de la fonction ecclésiastique. Mais la tradition catholique ne connaît pas ce genre de Parole de Dieu hypostasiée vis-à-vis de l'Église concrète. Elle considère plutôt l'Église dans son rapport à l'Évangile comme une relation de dépendance mutuelle, dans le sens où non seulement l'Église vit de la Parole de Dieu, mais la Parole de Dieu elle aussi vit dans l'Église et désigne ainsi, avec la parole et les sacrements, la fonction sacerdotale comme troisième critère de l'essence de l'Église.

À partir de là, on comprend mieux le jugement de Walter Kasper lorsqu'il écrit : « Le noyau dur de la dissension entre les Églises séparées, malgré tous les points communs déjà trouvés ou en passe de l'être, ne réside pas dans la question de savoir si quelqu'un d'autre qu'un évêque peut ordonner de manière valide. Il s'agit de savoir si, et dans quelle mesure, l'Église concrète est le lieu, le signe et l'instrument de l'Évangile du Christ¹¹. » Cela signifie concrètement qu'une entente sur la question de la succession apostolique ne peut progresser que si elle considère à nouveaux frais le problème de toutes les relations entre succession, tradition et communion.

3. La succession apostolique dans le contexte général de l'Église

Un des grands services rendus à l'Église par le concile Vatican II fut d'avoir pu restaurer une vision sacramentelle de l'Église, cette vision qui semblait aller de soi pour l'Église primitive. Il n'a pas seulement enseigné le caractère sacramentel de la consécration de l'évêque et reconnu dans la charge épiscopale la plénitude de la fonction sacerdotale. Il a aussi souligné la continuité fondamentale entre le Christ et l'Église. Il a considéré celle-ci comme transmise par l'Esprit Saint qui, de son côté, porte et accompagne l'action apostolique. En restaurant ainsi la relation interne entre succession, tradition et communion, il pouvait redonner une place à la question de la succession apostolique dans le contexte général de l'ecclésiologie. Le Concile a pu le faire avant tout parce qu'il est fondamentalement retourné à l'ecclésiologie de l'Église primitive. Comme la restauration de la conception originelle de l'Église offre un cadre beaucoup plus prometteur pour le dialogue œcuménique sur la succession apostolique, il est bon de nous la remettre en mémoire,

11. W. KASPER, *Sukzession*, p. 346.

La dimension apostolique de l'Église...

en évoquant les quatre éléments principaux qui ont constitué l'Église, et qui appartiennent depuis toujours – en tous cas du point de vue de l'ecclésiologie catholique – à ses caractéristiques fondamentales.

a) Le Canon des Écritures

Le premier événement fondamental est la constitution du Canon des Écritures, qui est arrivé à un certain aboutissement vers la fin du II^e siècle, mais qui a continué à se constituer aux siècles suivants. Ce que nous appelons aujourd'hui « Nouveau Testament » est le résultat du choix opéré parmi les nombreux textes en circulation à cette époque. Puis on joignit au « Nouveau Testament » le canon grec de la Bible juive, l'« Ancien Testament »; ils formèrent ainsi « La Sainte Écriture ». Ceci implique que la formation du canon de l'Écriture sainte est justement l'expression de la foi de l'Église et que l'Écriture sainte est un livre de l'Église, issu de la tradition de l'Église et transmis par elle. Si cette Écriture sainte n'était pas le sujet de la foi de l'Église, on ne pourrait pas parler d'« Écriture Sainte », elle ne serait qu'une collection de textes historiques, qui auraient mis un millénaire à se constituer. À partir de cette collection de textes, la Bible n'est plus devenue qu'un seul livre, l'Écriture sainte rassemblant en elle Ancien et Nouveau Testament. La Sainte Écriture se présente comme un seul livre parce qu'elle s'est développée sur le sol du seul peuple de Dieu et que par conséquent son seul auteur véritable est le peuple de Dieu, Israël tout d'abord, puis l'Église, comme le souligne justement Gerhard Lohfink : « L'Écriture Sainte n'est pas un paquet de 73 livres qu'on aurait ficelés ensemble après coup, mais elle a poussé comme un arbre. À la fin, on a encore greffé sur cet arbre des rameaux tous neufs : le Nouveau Testament. Mais ces rameaux-là aussi se nourrissent de la sève du seul et même arbre et sont portés par le même tronc¹². »

Après une lutte et un travail intenses, l'Église en devenir a donc trouvé dans les différents livres l'expression et les critères authentiques de sa propre foi, si bien qu'aucun canon ne pourrait exister sans la foi de l'Église primitive. Ainsi, la définition du canon biblique se révèle être une œuvre de l'Église primitive. La constitution du canon biblique et la constitution des différents ordres dans l'Église primitive se présentent fondamentalement comme deux faces du

12. G. LOHFINK, *Bibel ja – Kirche Nein ? Kriterien richtiger Bibelauslegung*, Bad Tölz, 2004, p. 117.

même processus. Le premier problème qui se pose dans le dialogue œcuménique sur la succession apostolique est donc celui de la relation entre Écriture Sainte et Église.

Heinz Schütte, spécialiste de l'œcuménisme, a identifié avec raison le principe protestant de la «*sola Scriptura*» (l'Écriture seule), comme «le problème central de l'œcuménisme», parce qu'il repose de fait sur une décision de l'Église primitive qu'il veut justement exclure en théorie¹³. Ce paradoxe met en lumière le fait qu'on ne peut esquiver, surtout pour le problème œcuménique posé par la succession apostolique, le thème de l'Église qui crée, transmet et interprète le canon biblique – ce que croient pouvoir encore faire, bien sûr, les théologiens réformés, mais aussi quelques exégètes catholiques.

b) La règle de la foi

Pour le choix des écrits finalement reconnus par l'Église comme saints, l'Église primitive a utilisé un critère nommé «*regula fidei*», ou «*Règle de la foi*». Il s'agit d'une courte somme des contenus essentiels de la foi ecclésiale, qui n'ont pas été déterminés tout de suite dans leurs moindres détails, mais qui ont trouvé une forme liturgique dans les différentes confessions de foi baptismales de l'Église primitive et se sont développés dans les différentes définitions des Conciles, dans lesquelles le combat de l'Église primitive pour une définition de la foi chrétienne a trouvé une expression normative. Les confessions de foi fondatrices de toute la chrétienté représentent le deuxième point d'ancrage de cette Église. Elles constituent «la véritable herméneutique de l'Écriture, la clef de ce qu'on en a tiré pour la commenter selon son esprit¹⁴». Il s'agit là du principe énoncé par la constitution du concile Vatican II sur la révélation : «la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger». Par conséquent «il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi¹⁵». Comme cette herméneutique pose encore une fois la question de la relation entre l'Écriture Sainte et l'Église, elle représente une autre variation du problème fondamental posé à l'œcuménisme, qui doit aussi poser la question de la succession apostolique à sa lumière.

13. H. SCHÜTTE, *Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung*, Paderborn, 2004, p. 70.

14. J. RATZINGER, *Jesus*, p. 117.

15. *Dei Verbum*, §12.

La dimension apostolique de l'Église...

c) La liturgie de l'Eucharistie

Dans l'Église primitive, la lecture de l'Écriture et la récitation du Credo étaient d'abord des actes culturels de la communauté rassemblée autour du Seigneur ressuscité. Ainsi ont été créées les structures fondamentales de la messe, qui ne représentent pas seulement la base constante de la vie ecclésiale, mais qui doivent servir de point d'ancrage obligatoire pour tout renouveau liturgique. La plus ancienne description de la liturgie eucharistique que nous possédions, celle de Justin au milieu du II^e siècle, contient déjà les éléments fondamentaux présents dans toutes les sortes de familles de rites liturgiques, et qui nous restent familiers aujourd'hui encore. L'Eucharistie de l'Église étant le lieu privilégié où résonne la Parole de Dieu mise en forme par l'Église et où la foi est confessée, la liturgie elle-même appartient à la tradition apostolique de l'Église et représente un « lieu théologique » fondamental, comme l'a exprimé dans sa sagesse la tradition ecclésiale : la norme de la prière est aussi celle de la foi (« *Lex orandi-lex credendi* »). Ainsi la compréhension que l'Église a d'elle-même paraît se concentrer sur l'idée que l'Église est, de manière centrale, rassemblement eucharistique et trouve son véritable lieu dans la célébration de l'Eucharistie. Par conséquent, on doit comprendre l'Église comme la communauté de ceux qui répondent à l'appel du rassemblement eucharistique, à tel point qu'Église et Eucharistie finissent par devenir identiques. En effet, l'Église renaît chaque fois de l'Eucharistie. Dans la mesure où la liturgie de l'Eucharistie est en même temps le centre de la dynamique de l'Église et le lieu qui l'englobe, on doit aussi examiner la question de la succession d'un point de vue œcuménique dans ce contexte liturgique.

d) La fonction épiscopale

La Parole de Dieu, interprétée dans le sens de la *regula fidei* et annoncée dans l'Eucharistie de l'Église trouve, pour l'Église primitive, sa forme première dans la présence de la parole des témoins de Jésus en personne. Comme non seulement le caractère communautaire de l'histoire de son peuple opéré par Dieu, mais aussi la structure de la responsabilité et du garant personnel sont des caractéristiques de l'Église, la Parole de Dieu et son témoin sont intimement liés l'un à l'autre. Dans ce sens, non seulement le témoin vit de et pour la Parole de Dieu, mais la Parole divine elle-même vit du témoin qui en est personnellement responsable : « La confession ne

peut exister que par la prise de responsabilité personnelle ; elle est donc liée à la personne¹⁶. »

Ainsi le *Nous* de l'Église a commencé avec le nom de celui qui, à Césarée de Philippe, a prononcé « nommément et en personne » la première confession de foi en Jésus-Christ : « Tu es le fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16,16)¹⁷. À cause de cette dimension confessante de la foi, on a acquis la conviction dans cette nouvelle Église que la fonction attribuée à un évêque impliquait la succession dans le ministère épiscopal. Celui-ci est en effet au service de la transmission fidèle de la parole de Dieu et de la tradition apostolique.

Comme la constitution du canon a été l'œuvre de la transmission de l'Église et, par ce processus, un des éléments constitutifs qui ont conduit à attribuer au siège¹⁸ de Rome un rôle prépondérant, on doit préciser qu'historiquement, la reconnaissance de Rome comme « critère de la foi apostolique véritable » est même « plus ancienne que le canon du Nouveau Testament, plus ancienne que l'Écriture¹⁹ ». En tout cas, il faut considérer « la constitution, le fondement théologique et le renforcement institutionnel de la fonction épiscopale comme « un des résultats les plus importants du développement de l'Église après l'époque des Apôtres ».

La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens en particulier nous en donne un témoignage très parlant. Il s'agit d'un écrit communautaire rédigé en 96, à Rome – qui deviendrait bientôt la communauté dominante à l'Ouest – et adressée à la communauté de Corinthe, une ancienne communauté paulinienne, où elle fut accueillie avec joie²⁰. Cette lettre, qui a presque atteint le rang de lettre apostolique dans l'Église des premiers siècles et qui était lue régulièrement dans les célébrations eucharistiques de la communauté de Corinthe, nous renseigne sur un fait étonnant : déjà peu de temps après la mort des Apôtres, et longtemps avant la clôture de la constitution du canon, il n'existait dans toute l'Église – à l'Est comme à l'Ouest – qu'un seul ministère ordonné : toute communauté avait un évêque et, si besoin

16. J. RATZINGER, « Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes », dans Id. (éd.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf, 1978, p. 165-179, citation p. 171.

17. J. RATZINGER, *Primat*, p. 170.

18. E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994, p. 230.

19. J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Fribourg en Br., 1991, p. 65. Tr. fr. : *Appelés à la communion*, Fayard, Paris, 1993.

20. CLÉMENT de ROME, *Première Lettre aux Corinthiens*, 42, 4-5.

La dimension apostolique de l'Église...

était et selon sa taille, un collège de presbytres et de diacres. Cette évolution est le fondement du fait que d'un côté l'annonce de la parole de Dieu et son explication authentique sont liées à la fonction épiscopale, et que de l'autre, la fonction épiscopale n'est pas située au-dessus de la parole de Dieu, mais doit être à son service, comme le souligne expressément la constitution sur la révélation du concile Vatican II²¹. Par conséquent, il devrait être tout à fait clair qu'on ne peut traiter de manière adéquate la question de la succession apostolique du point de vue de l'œcuménisme qu'en la replaçant dans le contexte général de l'ecclésiologie.

4. La succession apostolique comme critère de l'essence de l'Église

Canon des Écritures, règle de la foi, forme fondamentale de la célébration eucharistique et succession apostolique dans la fonction d'évêque sont les quatre piliers de l'Église originelle. On n'a pas le droit de les isoler si on veut trouver un consensus œcuménique solide sur la question de la succession apostolique. Car si on ne tenait pas compte de ce contexte ecclésiologique général, la question de la succession apostolique serait à nouveau reléguée au second rang et n'apparaîtrait que comme quelque chose de purement formel. Il s'agit bien plutôt de se poser la question de la relation exacte entre la parole de Dieu, la règle de la foi, la célébration liturgique et les témoins chargés de certaines fonctions dans la communauté de croyants qu'est l'Église. Dans cet état d'esprit, le pape Benoît XVI, lors de sa rencontre œcuménique avec les représentants d'autres Églises chrétiennes au cours de son voyage apostolique à Cologne en 2005, a insisté sur le fait que le problème de l'Église est celui « de la manière dont la parole de Dieu est présente au monde » et plus précisément de « l'entrelacs entre la Parole, son témoin et la règle de foi ». Il a ajouté que l'on doit considérer la question spécifique des ministères comme la question concernant à la fois la parole de Dieu, sa souveraineté et son humilité, « dans laquelle le Seigneur confie sa Parole aussi aux témoins et leur en concède l'interprétation, qui doit toutefois être toujours mesurée à la "*regula fidei*" et au sérieux de la Parole²² ».

21. *Dei Verbum*, §10.

22. Discours du pape BENOÎT XVI à la rencontre œcuménique à l'Archevêché de Cologne, vendredi 19 août 2005.

C'est sur ce fond plus large qu'il faut considérer plus précisément la question de la succession apostolique. Elle a joué un rôle déterminant au concile Vatican II, comme le montre déjà le titre du chapitre trois du décret sur l'œcuménisme : « Les Églises et les communautés ecclésiales séparées du siège apostolique de Rome. » Ce décret commence par déclarer dans le premier chapitre que « parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. [...] L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut²³ ». Par voie de conséquence, la question s'est posée de savoir si l'on pouvait nommer ces Églises et ces communautés aussi de véritables Églises. On ne rencontra pas de difficultés pour les Églises orientales : en effet, la charge épiscopale est reliée à la succession apostolique, tous les sacrements sont administrés et ces Églises disposent ainsi des éléments ecclésiaux fondamentaux qui les constituent comme Églises particulières, même s'il leur manque la relation qui les lie au siège de Pierre en tant que fondement hiérarchique de l'unité de toutes les Églises particulières. Mais pour les Églises issues de la Réforme s'est posé le problème de l'application de la notion d'Église au sens théologique du terme dans des communautés où la fonction épiscopale n'est pas attribuée à l'intérieur de la succession apostolique, en tout cas pas de manière certaine, et où une partie seulement des sacrements est reconnue. Comme le relate Johannes Feiner dans son commentaire à propos du décret sur l'œcuménisme, les opinions des Pères du Concile sur ce point étaient très divergentes²⁴. Les uns souhaitaient que les communautés non catholiques de l'Ouest fussent qualifiées elles aussi d'Églises, dans un sens analogique, bien sûr. D'autres objectaient qu'on ne peut qualifier d'Église une communauté dans laquelle aucune charge épiscopale n'est donnée à l'intérieur de la succession épiscopale, ou qu'elle ne peut prétendre qu'à une union imparfaite avec l'Église catholique. Face à ces dissensions importantes, le cardinal de Vienne Franz König a proposé que l'on puisse et doive appeler ces communautés « *communitates ecclesiales* » (communautés ecclésiales), d'une part pour reconnaître qu'elles possèdent

23. *Unitatis redintegratio*, § 3.

24. J. FEINER, « Kommentar zum Dekret über der Ökumenismus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 13, p. 40-126, surtout p. 50-58 et 92-93.

La dimension apostolique de l'Église...

un caractère ecclésial et qu'elles reconnaissent en leurs croyants la mission de l'Église, et pour maintenir d'autre part qu'il manque à ces communautés, du point de vue catholique, des éléments constitutifs pour être des Églises à part entière. Le décret sur l'œcuménisme nomme parmi ces déficits fondamentaux « l'absence du sacrement de l'Ordre » et « par voie de conséquence, la non-conservation de la substance propre et intégrale du mystère eucharistique²⁵ ».

Ainsi, les critères essentiels qui permettent d'utiliser le terme « d'Église » pour les communautés séparées de l'Église catholique, sont pour Vatican II la charge épiscopale dans la succession apostolique et la validité de l'Eucharistie. C'est ce qu'a rappelé en 2000 la congrégation pour la doctrine de la foi dans sa *Déclaration sur le caractère particulier et l'universalité du salut en Jésus-Christ et en son Église*. Elle y a nommé les Églises orientales « de véritables Églises sœurs » et déclaré d'autre part que « les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'Épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre ; toutefois, les baptisés de ces Communautés sont incorporés au Christ par le baptême et se trouvent donc dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église²⁶ ».

Si l'on observe cette déclaration en pensant aux discussions du Concile, il faut bien donner raison au théologien protestant Notger Slenczka. La déclaration *Dominus Jesus* ne fait, au fond, que rappeler « les dispositions et le programme œcuménique de Vatican II » selon lesquels l'Eucharistie et la succession apostolique sont « les critères requis pour être une Église²⁷ ».

On ne peut pas attendre de l'Église catholique, persuadée que la succession apostolique dans la fonction épiscopale et le mystère eucharistique constituent l'essence de l'Église de Jésus-Christ, qu'elle doive reconnaître en même temps comme Églises – dans le sens qu'elle donne à ce mot – des communautés ecclésiales qui ne considèrent pas ces deux réalités comme appartenant à l'essence de l'Église, sans qu'elle remette en cause sa propre crédibilité. À partir de là seulement, on peut vraiment se demander par quels moyens trouver un consensus sur la succession apostolique.

25. *Unitatis redintegratio*, §22.

26. *Dominus Jesus*, §17.

27. N. SLENCZA, « Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene », dans *Kerygma und Dogma*, 48, 2002, p. 172-195, citation p. 177.

5. Vers un accord sur la succession apostolique

Le concile Vatican II parle d'une déficience du Mystère eucharistique à cause de l'« absence du sacrement de l'ordination » dans les communautés protestantes. Si l'on doit rester à cette constatation, un consensus œcuménique sur la succession apostolique sera impossible. Car il n'y a aucun moyen de compenser ces déficiences qui sont apparues au XVI^e siècle. Ou alors, il faut considérer l'éloignement protestant de la règle traditionnelle de l'ordination épiscopale comme une mesure d'urgence inévitable, étant donné la situation à cette époque, et reconnaître la pratique évangélique des ordinations depuis la Réforme en élargissant les conceptions théologiques du Moyen Âge sur le baptême et la confession dans l'urgence à la notion d'« ordination dans l'urgence ».

Otto Karrer, spécialiste catholique de l'œcuménisme, s'est déjà exprimé assez tôt dans ce sens en précisant toutefois qu'une décision d'urgence ne devait pas se transformer en principe durable. Pour cette raison, il n'a jamais caché à ses interlocuteurs que l'espoir d'unité des catholiques supposait que les Églises réformées retrouvent une forme d'Église conforme à celle instituée par le Christ, dans laquelle il incluait aussi la fonction apostolique de l'évêque et celle du siège de Pierre. Wolfhart Pannenberg, théologien protestant, ne voit lui aussi la possibilité d'une reconnaissance de cette fonction dans les Églises protestantes par l'Église catholique qu'à une condition : « Que les Églises évangéliques reconnaissent leur pratique de l'ordination dans le sens des lettres de professions de foi luthériennes comme expression d'un droit d'exception et ne se réfèrent pas à la fonction sacerdotale de tous les croyants comme source du plein exercice du pouvoir attribué à la fonction par délégation ; car s'il en était ainsi, elles développeraient un concept alternatif de la fonction et de l'ordination qui, dans ce cas précis, serait incompatible avec la tradition représentée par l'Église catholique²⁸. »

Si l'on envisage cette solution, il faut se demander bien sûr si les communautés réformées accepteront cette exigence catholique qui consiste à repenser la signification et la valeur de l'ordination, ainsi que sa forme concrète : le signe très ancien et plein de noblesse de l'imposition des mains de l'évêque comme signe efficace et visible de l'intégration à la tradition de l'Église toute entière. Sera-t-il

28. W. PANNENBERG, *Systematische theologie*, vol. 3, Göttingen, 1993, p. 440.

La dimension apostolique de l'Église...

possible, par exemple, qu'elles cessent de remplacer l'ordination par le fait de charger simplement quelqu'un de la célébration de la Cène ou de permettre à des non-ordonnés de donner l'ordination? Mais le problème encore beaucoup plus fondamental est de savoir si l'on peut apprécier la situation au temps de la Réforme comme une disposition d'urgence correspondant vraiment au contexte de l'époque ou si, au temps de la Réforme, ce qui a été remis en question est non seulement la succession apostolique considérée comme un problème partiel et isolé, mais aussi la conception sacramentelle globale de l'Église, si bien qu'il faudrait dire avec Walter Kasper: «La rupture n'a pas eu lieu d'abord à cause de l'interruption de la chaîne des successions, mais à cause d'une nouvelle manière de comprendre l'Église dans sa relation à l'Évangile du salut en Jésus-Christ²⁹.» Ce jugement implique donc qu'un accord œcuménique sur la succession apostolique n'a de chance de voir le jour que dans le cadre d'une discussion de fond sur ce qu'est l'Église.

Ceux qui sont allés le plus loin dans la direction proposée par Otto Karrer et Wolfhart Pannenberg sont sans conteste quelques représentants du mouvement de la Haute Église, qui s'est développé dans certaines parties du protestantisme dès le XIX^e siècle. Des évangéliques chargés de certaines fonctions ont obtenu l'imposition des mains d'évêques qui agissaient en relation avec l'Église catholique, pour pouvoir revendiquer par ce moyen la légitimité formelle d'une succession apostolique. À l'origine de cette décision, on peut sûrement voir le sentiment d'un manque dans des communautés ecclésiales qui ne remontent pas jusqu'aux premiers temps de l'Église, et le besoin sensible de vouloir rendre visible leur appartenance à l'Église de tous les temps. Mais comme ces consécration n'ont aucune conséquence pour l'Église, elles courent le danger de recommencer à isoler la succession apostolique et d'ignorer la signification véritable de l'imposition des mains plutôt que de la revitaliser. Joseph Ratzinger a dit avec raison à ce sujet que l'imposition des mains par un évêque qui ne signifierait pas en même temps l'entrée dans la tradition et la vie interne de l'Église, n'est pas une imposition des mains vraiment ecclésiale, mais peut plutôt être appelée «succession apostolique apocryphe»: «En vérité, l'imposition des mains accompagnée de la prière à l'Esprit-Saint n'est pas un rite que l'on puisse isoler de l'Église, par lequel on pourrait se creuser son canal privé jusqu'aux Apôtres en passant à côté de l'Église universelle; elle est bien plus

29. KASPER, *Sukzession*, p. 341.

l'expression de la continuité de l'Église qui est le lieu de la transmission de l'unique Évangile du Christ, dans la communauté des évêques³⁰. » On est donc encore obligé de conclure à nouveau que le différend entre l'Église catholique et les communautés réformées ne concerne la manière différente de considérer l'ordination sacramentelle que d'une manière superficielle, mais qu'il révèle une autre conception de l'Église elle-même. C'est seulement à l'intérieur de ce cadre plus large que l'on peut trouver une solution à ce problème.

Sur ce point, le cadre ecclésiologique tracé par Vatican II se révèle beaucoup plus ouvert qu'il n'y paraît au premier abord, et même dans la perspective de l'œcuménisme. Cela vaut tout d'abord pour la fonction épiscopale dans la succession apostolique. Le Concile ne prétend pas que le découpage en trois fonctions hiérarchiques : épiscopale, presbytérale et diaconale repose sur une institution directement divine, mais le formule plus prudemment de la manière suivante : « Le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres³¹. » « Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique³². »

Par ces formulations flexibles, le Concile ne tient pas seulement compte des questions ouvertes à l'intérieur même de l'Église sur la définition des relations entre épiscopat et presbytérat. Il se rapproche aussi, au moins par endroits, de la position des Églises réformées qui, en mettant les deux fonctions sur le même plan, se sont rattachées à l'état de l'Église ancienne en se référant avant tout à saint Jérôme. Un plus grand éclaircissement de la relation entre épiscopat et presbytérat se révèle donc être la condition *sine qua non* pour pouvoir progresser sur la question de l'apostolicité de l'Église en général et de la succession apostolique en particulier.

30. J. Kardinal RATZINGER, « Das Weihesakrament (Ordo) als sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung », dans Id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich, 1982, p. 251-263, citation p. 258.

31. *Lumen Gentium*, §28.

32. *Lumen Gentium*, §20.

La dimension apostolique de l'Église...

En ce qui concerne la déficience de la fonction ecclésiale dans les Églises réformées constatée par le Concile, il faudrait se demander si la traduction du texte original «*defectus ordinis*» par «absence du sacrement de l'ordination», comme elle se trouve dans la traduction allemande, est la seule possible et la seule adéquate, ou si on pourrait rendre le terme latin par «manque». Mais plus fondamentalement, la question concrète est de savoir en quoi consiste ce manque. Jusqu'à présent, on ne voit pas de «*defectus*» seul ou isolé dans la rupture consommée de la succession apostolique dans la fonction épiscopale, car cette rupture repose sur une manière différente de comprendre ce qu'est l'Église. On ne voit pas, en particulier, que sa structure fondamentale est d'ordre sacramentel et qu'elle est envoyée pour transmettre le salut. Friedrich Schleiermacher a résumé brièvement cette différence. Le protestantisme «fait dépendre la relation de l'individu à l'Église de sa relation à Dieu» tandis que le catholicisme «fait au contraire dépendre la relation de l'individu au Christ de sa relation à l'Église³³». Cette formule montre bien que le problème des relations entre les Églises réformées et l'Église catholique n'a pas pour objet principal la question de la validité des ordinations épiscopales par des non-évêques, mais une manière différente de concevoir l'Église et avant tout la relation entre l'Église et l'Évangile. Seule une discussion approfondie sur ce sujet peut amener à une solution durable. La discussion sur ce qu'est l'Église doit avoir maintenant la priorité absolue dans le dialogue œcuménique présent et futur³⁴.

6. Vie apostolique et mission apostolique

Il y a une autre raison pour laquelle il faut absolument se concentrer sur une explication œcuménique de ce qu'est l'Église. La tradition catholique, qui met l'accent sur la succession apostolique pour la fonction épiscopale, tient à ce que l'apostolicité de l'Église ne soit pas seulement une réalité spirituelle et invisible, mais une réalité visible et saisissable dans l'histoire. C'est pourquoi elle insiste aussi sur la liaison concrète entre dogme et Église. On ne doit pas en effet comprendre sous le terme d'apostolicité de l'Église que tous les baptisés seraient des Apôtres, mais qu'une succession structurée

33. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin, 1960 (nouvelle édition), p. 137.

34. Voir K. KOCH, «Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute», *Catholica*, 65, 2011, p. 1-26.

des Apôtres, qui est le fondement de l'apostolicité de toute l'Église, appartient à la tradition vivante, qu'elle est devenue pour elle dès le début une structure marquante et le demeurera.

De son côté, la tradition réformée continue à rappeler qu'une simple succession dans la fonction sans que toute l'Église y participe dans la foi et dans l'esprit des Apôtres risque de perdre sa valeur de signe. Ces deux problèmes sont des points importants auxquels il faudra faire une place dans une future unité de l'Église. Tout comme l'apostolicité de l'Église perdrait son caractère concret sans le signe de la succession apostolique dans la fonction épiscopale, cette succession apostolique risquerait de perdre de son évidence, si elle ne se trouvait plus insérée dans l'apostolicité de toute l'Église. Mais toutes deux se trouvent dans l'obligation de prouver et de vivre de manière crédible aujourd'hui encore la confession de foi qui affirme l'Église comme «apostolique». Si cela doit se faire, l'Église a raison de se tourner sans cesse vers le modèle originel de l'apostolicité dans les premières communautés chrétiennes décrites dans les Actes des Apôtres et qui se présentent sous quatre dimensions : rester fidèle à l'enseignement des Apôtres, à la communauté, à la fraction du pain et à la prière (*Actes des Apôtres*, 2, 42).

Qu'une telle «vie apostolique» (*vita apostolica*) construite l'Église et rayonne dans le monde est confirmé dans la constatation pleine de reconnaissance qui suit : «Le Seigneur ajoutait chaque jour à la communauté ceux qui devaient être sauvés» (*Actes des Apôtres*, 2, 47). Encore une fois saute aux yeux la dimension missionnaire de l'apostolicité de l'Église, qui est déjà contenue dans l'étymologie de l'adjectif et inclut l'idée de la catholicité. Si l'envoi des Apôtres trouve en effet son expression indispensable dans l'universalité de la mission demandée, «alors les communautés chrétiennes ne peuvent rester apostoliques que dans la mesure où elles se comprennent comme faisant partie de la mission universelle qui continue à progresser et de l'ensemble de ce qui a été accompli jusqu'à présent». De la sorte, l'Église chrétienne «ne pourra être apostolique que si elle est catholique³⁵».

35. W. PANNENBERG, «Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche», dans R. Groscurth (éd.), *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen* (Beiheft zu Kerygma und Dogma 2), Göttingen, 1971, p. 92-109, citation p. 104.

La dimension apostolique de l'Église...

Comme, de ce fait, le critère décisif de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église se trouve dans le caractère essentiel de sa mission apostolique, dont le cœur est l'annonce du Christ, toutes les Églises chrétiennes se retrouvent à l'intérieur de la même mission : annoncer l'Évangile du Christ dans notre société, qui est devenue déjà en grande partie terre de mission. C'est pourquoi la redécouverte œcuménique de la dimension apostolique de l'Église est fondamentalement en rapport étroit avec la revitalisation de la tâche missionnaire, qui ne peut être perçue aujourd'hui comme crédible que dans une communauté œcuménique³⁶.

*(Traduit de l'allemand par Françoise Brague.
Titre original : Die apostolische Dimension der Kirche
im Ökumenischen Gespräch)*

Le cardinal Kurt Koch, né en 1950, ordonné prêtre en 1982, docteur en théologie, fut d'abord professeur de théologie dogmatique et de liturgie à la faculté de Lucerne, puis évêque et archevêque de Bâle avant de devenir président du conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens le 1^{er} juillet 2010.

36. Voir K. KOCH, « Mission oder De-Mission der Kirche ? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung », dans G. AUGUSTIN et K. KRÄMER : *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung* (Theologie im Dialog, Band 6), Fribourg en Br., 2011, p. 41-79.

Communio
en cadeau pour vos amis :

Un abonnement d'essai de six mois : 20 €

Trois numéros consécutifs d'une période
antérieure (six mois) : 20 €

Aldino CAZZAGO

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

Introduction

L'Église peut apparaître pour beaucoup – et pour beaucoup de chrétiens – comme une étape intermédiaire inutile, et difficile, pour arriver à Dieu. D'autres font de nécessité vertu, et l'acceptent parce que c'est par elle qu'il faut passer pour obtenir la miséricorde de Dieu. Dans cette vision du christianisme, l'appartenance à l'Église est vécue davantage comme un poids dont il faut se libérer, que comme une voie sûre pour communier avec Dieu. Lorsque *Lumen gentium* (n. 14) invite à ne pas appartenir à l'Église seulement de « corps », mais à prolonger cette appartenance jusque dans le « cœur », on voit que cette exhortation n'a rien perdu de son actualité.

Nous esquissons ainsi plusieurs questions auxquelles nous entendons répondre. Pourquoi l'appartenance à l'Église n'est-elle plus ressentie comme une condition historiquement nécessaire pour parvenir à un christianisme authentique ? Pourquoi le fait de dire « je suis catholique » n'évoque-t-il rien d'autre que la non appartenance à la confession protestante, ou orthodoxe ? Pourquoi la volonté d'être témoin de l'évangile du Christ avec un « courage apostolique » (*Missel romain, liturgie de saint Barnabé*), la volonté de donner « volontiers notre vie pour l'unité et la sainteté de l'Église » (*Missel romain, liturgie de saint Josaphat*) sont-elles perçues comme des affirmations plus ou moins étrangères à la sensibilité de bon nombre de chrétiens ?

La thèse que nous entendons proposer ici pour répondre à ces questions se concentre sur le point suivant : il faut repenser en partie

l'anthropologie dans une perspective ecclésiologique. La personne du chrétien, et celle du saint de manière particulièrement évidente, sont le « lieu » où, dans ses « notes », l'Église se manifeste et se communique aux hommes et au monde. Un traité sur l'Église pourrait se terminer sur un chapitre repensant justement dans une perspective ecclésiologique certains aspects de l'anthropologie chrétienne, montrant ainsi la vérité de cette affirmation célèbre de Romano Guardini : « le réveil de l'Église dans les âmes¹ ».

Le concept de « dispersion », bien connu en physique, illustre bien l'idée que nous avons l'intention de soutenir ici. En effet, par « dispersion », les physiciens entendent le phénomène par lequel un rayon de lumière blanche qui subit une réfraction se décompose en différents rayons de lumière de couleurs. Cette image a sans doute ses limites, mais il nous semble pouvoir affirmer que chez le chrétien – et chez le saint de façon particulièrement accomplie – le mystère de l'Église (le rayon de lumière blanche) se décompose en ces rayons de lumière de couleurs que sont précisément l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité.

Les saints sont ces chrétiens qui ont incarné de façon exemplaire cette anthropologie axée sur les horizons ecclésiaux ; et ce n'est pas un hasard si la liturgie a associé les termes d'unité, de sainteté et d'apostolicité – trois des quatre « notes » de l'Église – à saint Barnabé et à saint Josaphat². La beauté du mystère de l'Église s'est réfléchi en eux et « dispersée » de façon sublime. Saint Ambroise a écrit que « l'Église est belle dans ses saints³ », et de nos jours, l'un des pères du renouveau des études théologiques assurait : « L'Église tout entière est passée dans un saint⁴. »

1. Voir Romano GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, chap. I, 1922, Grünewald Verlag, 1990².

2. Josaphat KUCENWICZ (1580-1623), « évêque et martyr, travailla de toutes ses forces à rattacher l'Église ruthène à l'Église catholique. Ce fut surtout comme archevêque de Polotsk qu'il réussit par sa charité à ramener bon nombre de schismatiques au bercail. Mais ce faisant, il s'attira des ennemis qui le massacrèrent, le 12 novembre 1623 », *Missel quotidien des fidèles* (NdT).

3. AMBROISE, *De mysteriis*, VII, 39.

4. H. de LUBAC, *Meditazione sulla chiesa*, in A.V. *La teologia dopo vaticano II* (dir. J.-M. Miller) Morcelliana, Brescia 1967, p. 329 (ed. or. angl. *Vatican II – An Interfaith Appraisal*, University of Notre-Dame, March 20-26, 1966).

1. Du « Je » au « nous » ecclésial

« Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous avons été baptisés en un seul corps » (1 *Corinthiens* 12,13). « Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (*Galates* 3, 26-27). Saint Paul, en ces deux affirmations, concentre toute la dynamique du devenir chrétien. L'homme qui reçoit le baptême du Christ, qui s'immerge en Lui, alors qu'il est libéré de l'esclavage des idoles, entre dans une nouvelle relation de grâce : la relation avec le Christ. Ce lien avec le Christ est toutefois sacramentel, et il existe historiquement en un corps : celui de l'Église. La « nouvelle existence de chacun "dans le Christ" » (2 *Corinthiens* 5,17) est dans le même temps l'existence dans une nouvelle communion fondée "sur Jésus Christ". Il est impossible d'instaurer une division entre l'aspect "individuel" et l'aspect "social" ; l'union personnelle au Christ implique également l'incorporation dans cette communion collective avec le Christ⁵ ».

Revêtir le Christ ne peut donc se borner à une forme d'intellectualisme ou à une spiritualité privée, individuelle, mais comporte nécessairement un processus d'incorporation historique et réelle. Au niveau de la personne elle-même, ce processus suit la dynamique suivante : mon « moi » doit adhérer, se greffer sur cette « réalité première » (H. Schlier) qu'est le corps, et qui seul peut me communiquer la vie même du Christ : l'Église. « Le Christ, a écrit le cardinal J. Ratzinger, s'est construit un corps ; si je veux le trouver et le faire mien, je suis appelé à en faire partie comme un membre humble, mais de façon totale⁶. » Le « je » « cesse d'être indépendant, d'être un sujet existant en soi. Il est arraché à lui-même, et inséré dans un nouveau sujet⁷ ». Ce sujet n'est rien d'autre que le Christ dans son corps, c'est-à-dire l'Église, sacrement et signe du Christ lui-même. La rencontre entre le « je » – l'homme singulier – et le

5. R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 178, (IV^e partie, il mistero della chiesa, paragraphe 4). Trad. fr. : *L'Église dans le Nouveau Testament*, Éditions du Cerf, Paris, 1964.

6. J. RATZINGER, *Chiesa ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, p. 11-12 ; trad. fr. : *Église, œcuménisme et politique*, Fayard, Paris, 2005. Voir Benoît XVI, *discours à l'audience générale* du 10.12.2008.

7. J. RATZINGER, *Église et théologie*, Mame, Paris, 1992, p. 100. Voir R. Fisichella, *Ecclesialità dell'atto di fede*, in Fisichella (ed.) *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, p. 59-83.

Christ ne devient ainsi possible que par le lien indissoluble qui existe entre le Christ et l'Église elle-même.

« Désirer Dieu, a écrit le grand théologien russe V. Soloviev, cela signifie un désir spontané de lui appartenir⁸. » Si nous appliquons ces mots à notre propos, nous pouvons déjà en tirer une première conclusion importante : le désir d'appartenir au Christ ne peut être disjoint du désir d'appartenir à ce corps qui, en le manifestant, m'a permis de le rencontrer : l'Église. Comme on l'a dit : le corps existe « avant », il me précède, ce n'est pas moi qui le crée.

2. L'Église, épouse et mère, sacrement du Christ

« L'Église, toute l'Église, la seule Église, celle d'aujourd'hui comme celle d'hier et de demain, est le sacrement de Jésus Christ. À vrai dire, elle n'est rien d'autre. Ou le reste n'est que surcroît (...) L'Église a pour unique mission de rendre Jésus Christ présent aux hommes. Elle doit l'annoncer, le montrer, le donner à tous. Le reste, encore une fois, n'est que surcroît⁹. » L'Église comme corps ne fait que communiquer ce que le Christ, la tête, lui donne. En Lui – comme le rappelle saint Paul – habite « toute la plénitude de la divinité » (*Colossiens* 2, 9). Il suffit de garder à l'esprit l'expérience de la persécution pour comprendre encore mieux le thème de la sacramentalité de l'Église. « Je suis celui que tu persécutes » (*Actes* 9, 5). Ces paroles, que Saül entend alors qu'il se rend à Damas pour persécuter les premiers chrétiens, montrent plus que toute autre considération ce que veut dire : l'Église est le corps du Christ ». Ces premiers chrétiens étaient « sacrement, c'est-à-dire signe de l'union intime avec Dieu » (*Lumen Gentium*, n. 1). La chair du corps (Église) n'était rien d'autre par rapport à celle de la tête (Christ). « L'Époux et l'Épouse – comme l'affirme le P. de Lubac – sont une seule chair. Chef de son Église, le Christ ne la gouverne pourtant pas du dehors : d'elle à Lui, il y a sujétion, dépendance, mais elle est en même temps son achèvement et sa "plénitude"¹⁰. »

8. V. SOLOVIEV, *Les fondements spirituels de la vie*, Casterman, 1948, chap. I.

9. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Desclée, 1985, p. 185. 190. « Elle (l'Église) existe par l'action de son Époux et pour Lui, il ne lui reste pas de temps pour se regarder elle-même ». H. U. VON BALTHASAR, *Spirito e Istituzione*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 143.

10. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 181.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

C'est de cette sponsalité qui est la sienne (voir *Lumen Gentium* n. 6) que l'Église tire sa propre capacité et sa fonction maternelles. Henri de Lubac a écrit sur ce thème des pages aujourd'hui encore inégalées. En 1966, lors d'un congrès théologique, il parlait ainsi de l'Église : « Comment la cerner, cette Église, comment la saisir ? Plus mon regard cherche à se concentrer, plus je cherche à éloigner les représentations erronées, plus resplendit à mes yeux sa vérité profonde – et moins je sais comment la définir¹¹. » « Toutefois, mon regard ne m'a pas trompé. Il m'a révélé quelque chose, avant même toute réflexion, et que chaque réflexion ne fait que confirmer. Ce quelque chose, je peux le résumer en un mot, le plus simple, le plus infantile, le premier de tous les mots : l'Église est ma mère. » « Oui, l'Église, toute l'Église, celle des générations passées qui m'ont transmis la vie et ses enseignements ; (...) celle qui travaille et qui prie, qui agit et contemple, qui rappelle et cherche ; (...). Cette Église est ma mère. C'est ainsi que, dès le début, j'ai commencé à la connaître, sur les genoux de ma mère terrestre¹². »

De tout cela, l'Église ne tire aucun orgueil parce que sa mission est justement de communiquer le Christ, afin que, l'ayant revêtu, nous puissions devenir des créatures nouvelles (voir *Galates* 6, 15 ; *2 Corinthiens* 5, 17). « Heureux, concluait H. de Lubac, ceux qui ont appris de leur mère, dès leur enfance, à regarder l'Église comme une mère ! Heureux, plus heureux ceux que l'expérience, quelle qu'elle ait pu être, aura confirmés dans ce premier regard !¹³ »

Toute cette méditation se fait l'écho, un écho redoublé, des avertissements que les Pères lançaient : ne jamais se détacher de l'Église qui est notre mère afin d'avoir le salut qui est le Christ : « Non, ne te sépare jamais de l'Église. Aucune puissance ne possède sa force. Ton espérance, c'est l'Église. Ton salut, c'est l'Église. Ton refuge, c'est l'Église (...). Elle ne vieillit jamais : sa jeunesse est éternelle », écrit saint Jean Chrysostome¹⁴. Saint Cyprien rappelle de son côté la nécessité d'expérimenter tout d'abord la maternité de l'Église pour pouvoir affirmer que l'on a Dieu pour Père : « Pour que quelqu'un puisse avoir Dieu pour Père, qu'il ait auparavant l'Église

11. H. de LUBAC *Meditazioni sulla Chiesa* in A.V. *La teologia dopo Vaticano II* (dir. J.-M. Miller) p. 329 (éd. or. anglaise *Vatican II – An Interfaith Appraisal*) University of Notre-Dame, March 20-26, 1966.

12. *Ib.* p. 328.

13. *Ib.* p. 329.

14. Jean CHRYSOSTOME, *De captio Eutropio*, hom., chap. 6. Voir Paul VI, *discours à l'audience générale* du 22.06.1966.

pour mère¹⁵. » Le fait de dire « Dieu, oui, l'Église, non », révèle sa contradiction intrinsèque. Le oui de l'homme à Dieu implique nécessairement un oui également à son sacrement : l'Église. Le théologien orthodoxe G. Florovskij est très clair à ce propos : « La conviction personnelle ou une discipline particulière ne font pas encore d'un homme un chrétien. L'existence chrétienne présuppose et implique une incorporation, une participation à la communauté¹⁶. » Ce long développement sur l'Église comme sacrement sponsal et maternel du Christ pourrait sembler bien théorique s'il ne débouchait sur une conséquence ultime, sur une détermination : « Si donc l'Église est mère (c'est de nouveau H. de Lubac qui parle), chaque chrétien l'est aussi, ou doit l'être¹⁷. »

3. L'âme ecclésiastique

Comment expliquer cette réalité indiquée par H. de Lubac, alors que l'on vient juste d'affirmer que le chrétien est tel uniquement parce qu'il appartient au corps de l'Église ? N'y a-t-il pas contradiction ? Il nous faut contempler une fois de plus la tradition de l'Église. « La même chose est dite universellement de l'Église, spécialement de Marie, singulièrement (individuellement) de l'âme fidèle... L'héritage du Seigneur, au sens universel, c'est l'Église ; au sens spécial, c'est Marie ; au sens singulier, chaque âme fidèle », a écrit Isaac de l'Étoile¹⁸. Après lui, saint Pierre Damien et Pascal seront du même avis¹⁹. L'affirmation est suffisamment claire dans son essentialité : la maternité de l'Église trouve sa pleine réalisation également dans chaque croyant.

15. CYPRIEN, *Lettre 74,7*; *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, 6.

16. G. FLOROVSKIJ, *Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église in La Sainte Église universelle*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948, p. 9-57.

17. H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, p. 170. Les Pères développeront le parallélisme Église/âme pour expliquer comment le Verbe doit naître également dans le cœur de chaque fidèle – la maternité de chaque croyant – et non seulement dans l'Église. Voir H. de Lubac, *Les églises particulières*, p. 170-192.

18. Isaac de L'ÉTOILE, *Sermo 51*, P. L. 194, 1865 (appendice à *Catholicisme*, texte 37, Paris, 2003).

19. H. de LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 2003, II^e partie, chap VI, paragraphe « l'Église et l'âme ». Id. *Méditation sur l'Église*, *op. cit.*, p. 301-305.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

De nos jours, Jean-Paul II a proposé de nouveau le même enseignement, en se servant de la catégorie de la ressemblance : « Chaque mère transmet à ses enfants sa propre ressemblance : il y a aussi, entre Marie et l'Église, un rapport de profonde ressemblance²⁰. » Comme on peut aisément le voir, ce n'est qu'une partie de ce qu'affirmait Isaac de l'Étoile qui est ici mentionnée ; mais la logique ne change pas. Nous pourrions développer ainsi les propos de Jean-Paul II : l'Église transmet à l'âme fidèle la ressemblance du caractère maternel qui lui est propre. Nous sommes entraînés ainsi vers cette réalité que les Pères appelaient *anima ecclesiastica* ou *vir ecclesiasticus* : « Pour moi, proclamait Origène, mon vœu est d'être vraiment ecclésiastique²¹. » Saint Ambroise n'est pas moins explicite : « Âme, toi qui crois en Dieu, tu dois être une femme forte ! Comme une âme ecclésiale ou comme l'Église elle-même²². »

Commentant le texte d'Origène, H. de Lubac écrit : « Dans son acception première, sans distinction obligée de clerc et de laïc, "l'ecclésiastique", *vir ecclesiasticus*, – est homme d'Église. Il est homme dans l'Église. Mieux, il est homme de l'Église, l'homme de la communauté chrétienne. Si le mot en ce sens ne peut plus être arraché au passé, du moins que la réalité demeure ! Qu'en beaucoup de nous elle revive !²³ » C'est exactement ce qui s'est passé pour Catherine de Sienne, ses lettres en témoignent : « Maintenant je ne sais ce que la Bonté divine voudra faire de moi, mais quant à ce que je souffre dans mon corps, il me semble que je dois le couronner par un nouveau martyr dans la douceur de mon âme, c'est-à-dire dans la sainte Église (...). J'ai prié et je prie sa miséricorde d'accomplir sa volonté en moi » (Lettre CXLVIII à Raymond de Capoue, maître de l'ordre des Frères Prêcheurs à Gênes)²⁴.

20. JEAN-PAUL II, homélie prononcée à Éphèse (30-11-1979). Voir *Lumen Gentium* n. 65.

21. ORIGÈNE, *In Lucam*, hom. 2. Voir également *In Johan.* XII, 44.

22. *Exposition Evangelii sec. Lucam*, VIII, 10. Voir H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951.

23. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 209.

24. In A. SICARI, *Nuovi ritratti di santi*, Jaca Book, Milan 1991, p. 24. Le caractère ecclésial de la foi trouve ici son fondement. La liturgie le rappelle toujours : « Ne regarde pas nos péchés mais la foi de ton Église ». Voir H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, p. 23-24.

4. L'origine divine des « notes » de l'Église, leur réalisation dans le croyant

Abandonnons un instant le thème de l'âme ecclésiastique pour revenir à l'Église dans son ensemble. Au n. 7 de *Lumen Gentium*, nous lisons deux affirmations importantes :

1) C'est du Christ que « le corps tout entier tire nourriture et cohésion pour opérer sa croissance en Dieu » (*Épître aux Colossiens*, 2, 19).

2) Le Christ « nous fait part de son Esprit qui, unique et présent, identique à lui-même, dans la tête et dans les membres, vivifie le corps entier, l'unifie et le meut ». Selon le texte conciliaire, c'est un unique principe vivifiant qui maintient et édifie les différents membres dans l'unité, entre eux, et avec la tête : le Christ. Membres et tête ne sont pas deux réalités juxtaposées et animées par deux principes différents. Maintenant que nous abordons le thème des « notes », il est donc nécessaire de toujours garder présente à l'esprit la totalité de l'unique « corps » qui, dans le Christ, est « sacrement, c'est-à-dire à la fois signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium*, n. 1).

Tout d'abord, qu'entendons-nous par « notes » de l'Église ? « Les propriétés de l'Église — synonyme de “notes” selon Y. Congar — sont plus intimes, plus identiques à l'essence même de l'Église, dont elles ne se distinguent que par l'analyse. C'est pourquoi aussi elles ne sont pas séparables l'une de l'autre²⁵. » Et pourtant, toujours sur le plan de l'analyse, « si les propriétés sont réellement identiques à l'essence de l'Église, elles la font cependant connaître sous des aspects différents²⁶ ». L'Église de ce fait n'existe pas un instant avant ses propres « notes » parce que celles-ci constituent son essence et son identité. Les « notes » ne viennent pas s'ajouter en un second temps à quelque chose de déjà donné et parvenu à son accomplissement définitif : « les “notes” émanent de la nature même de l'Église²⁷ ».

25. Y. CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, in *Mysterium Salutis*, XV, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 261. Pour le théologien orthodoxe P. Evdokimov, les « notes » « expriment la plénitude de l'être » de l'Église et « assurent la continuité de l'œuvre du Seigneur jusqu'à la Parousie » P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, EDB, Bologne, 1981, p. 211.

26. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 262.

27. *Ib.* p. 261. En juillet et août 1977, Paul VI consacra aux « notes » de l'Église les discours de quatre audiences générales. Benoit XVI plus récemment en a également parlé voir *Regina Coeli, Solemnité de la Pentecôte*, 27/05/2007.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

Si nous gardons à l'esprit *Lumen Gentium*, n. 7, si l'Église, dans ses « notes », manifeste sa propre nature, l'origine divine, théologique, apparaît évidente. Balthasar a écrit que « toutes les grâces objectives et les notes que l'Église atteint » sont « garanties par son Fondateur²⁸ », puisque « c'est le Christ qui crée l'Église par sa passion²⁹ ». Pour nous en tenir ici à la seule « note » de la catholicité, nous pouvons dire avec Balthasar qu'« une Église ne peut être catholique que parce que, premièrement, Dieu l'est, et parce qu'en Jésus, et enfin dans le Saint-Esprit, cette catholicité de Dieu s'est révélée au monde : se révélant et se donnant tout à la fois³⁰ ». Paul VI exprimait le même concept lorsqu'il affirmait que « l'Église réverbère la lumière du Christ sur le monde (...) par l'irradiation extérieure de certains caractères, de certaines “notes”, qui dérivent de propriétés essentielles et intrinsèques de l'Église, et qui en manifestent, aux yeux du monde, l'authenticité. Ce sont les fameuses quatre notes caractéristiques et exclusives de l'Église³¹ ».

Nous avons franchi désormais une étape décisive, qui nous fait déboucher sur une autre conclusion fort claire : tout chrétien a le devoir de manifester, dans les « notes », le mystère même de l'Église. « Chacun de nous, chers fils, s'exclamait Paul VI, a reçu le pouvoir et le devoir de manifester dans toute leur évidence ces notes, qui constituent la beauté et l'attrait de l'Église, en montrant, par notre adhésion et notre témoignage, combien en vérité l'Église du Christ est une, sainte, catholique et apostolique³². » Si on rapporte les propos du pape à ce que nous avons dit précédemment sur « l'âme ecclésiastique », on voit aisément pourquoi chaque chrétien a la possibilité de « mettre en évidence ces notes qui constituent la beauté et l'attrait de l'Église » : ce qui est arrivé et arrive à l'Église au plan « universel », se réalise ensuite au plan « singulier » dans l'âme de chaque croyant.

28. H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960.

29. H. U. von BALTHASAR, *Qui est l'Église ?* Parole et Silence, Paris, 2000, p. 67.

30. H. U. von BALTHASAR, *Catholique*, *Communio* Fayard, 1976, p. 20.

31. PAUL VI, *audience générale* 22 juin 1966.

32. *Ibid.*, Sur le thème des « notes » dans le magistère de Paul VI, voir D. Paoletti, *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in papa Montini*, Casa editrice Francescana, Assisi, 1991, p. 295-304.

5. Les « notes » de l'âme ecclésiastique

Nous voici parvenus, au terme de ce long parcours, au cœur de notre problème : montrer comment les quatre « notes » qui constituent l'essence même de l'Église, peuvent trouver leur réalisation dans chaque chrétien pris individuellement, comprendre comment elles peuvent devenir la clé de lecture de toute une existence chrétienne, c'est-à-dire ecclésiale, au point de pouvoir dire que dans une ou plusieurs de ces notes se trouve concentrée et résumée toute l'aventure humaine d'un chrétien. Nous le ferons en prenant en considération, brièvement, l'« existence ecclésiale » de ces chrétiens qui, plus que d'autres, ont incarné cette exigence, et dans lesquels de ce fait l'Église s'est réfléchi et « dispersée » avec une évidence particulièrement éminente : les saints.

a) Unité

Si en vérité « l'âme est le microcosme de ce grand monde qu'est l'Église³³ », de quelle manière l'unité de l'Église se réfléchit-elle et se réalise-t-elle chez le chrétien ? H. Schlier, au terme de son travail sur l'unité de l'Église dans le Nouveau Testament, affirmait que « L'unité de l'Église apparaît dans le Nouveau Testament : 1° comme déjà existante et non comme devant être créée ; 2° comme présente et non pas future ; 3° comme une réalité historique et sociale concrète, et non pas comme idéale et intérieure ; 4° mais comme devant être toujours de nouveau saisie et gardée par chaque chrétien. C'est pourquoi les chrétiens peuvent bien abandonner l'unité de l'Église, ils peuvent aussi y entrer, mais ils ne peuvent pas l'emporter avec eux. Il peut bien y avoir des groupes détachés de l'unité de l'Église, mais il n'y a *qu'un* peuple de Dieu. Le corps du Christ, qui est un, est indivisible³⁴. »

Que signifie pour un chrétien « conquérir et conserver » cette unité dans son existence concrète ? Cela signifie avant tout répondre à l'« appel qu'il a reçu de Dieu » (*Éphésiens* 4, 4) : c'est-à-dire avoir « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Éphésiens* 4, 5), « un seul Esprit pour former un seul corps » (1 *Colossiens* 12, 13).

33. H. de LUBAC, *Catholicisme*, II^e partie, chap. VI, « l'Église et l'âme », Paris, 2003, p. 172.

34. H. SCHLIER, *Essais sur le Nouveau Testament*, Éditions du Cerf, 1968, p. 223.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

L'histoire montre toutefois que « dans cette seule et unique Église de Dieu sont apparues dès l'origine certaines scissions » (*Unitatis redintegratio 3*), de sorte que, « par suite encore du manque de compréhension mutuelle et de charité » (*Unitatis redintegratio 14*), se sont produites des séparations, dont certaines durent encore aujourd'hui. Face à cette situation, et grâce à un amour accru pour l'unité qu'ont vécu certains chrétiens, « un mouvement en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens » (*Unitatis redintegratio 1*) s'est manifesté dans le corps déchiré de l'Église, un mouvement pour « la plénitude de l'unité » (*Unitatis redintegratio 4*) que les disciples du Christ pourront revivre uniquement sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, de la prière et de l'amour réciproque. Tout ceci, pour les saints, n'est pas resté de l'ordre de la spéculation abstraite, s'il est vrai qu'ils ont fait de leur vie une offrande à Dieu pour l'unité déchirée du corps du Christ, contribuant ainsi à réveiller en d'autres chrétiens, et ils sont nombreux, un amour analogue.

Deux exemples de l'histoire récente de l'Église suffiront à illustrer notre propos : ceux de Raphael Kalinowski (1835-1907), canonisé le 17 novembre 1991, et de sœur Gabriella Sagheddu (1914-1939), béatifiée le 25 janvier 1983.

D'origine polonaise, mais né à Vilnius (Lituanie), officier de l'armée du tsar, déporté en Sibérie et, à partir de 1877, carme déchaux, Raphael Kalinowski fut animé sa vie durant d'une « ardeur extraordinaire d'amour pour l'unité de l'Église³⁵ ». Il écrivait à une religieuse – une carmélite française – : « Priez pour moi, afin que le Seigneur m'accorde surtout la grâce d'aimer la souffrance et de persévérer sur cette voie. Même si je me sens désormais sur le déclin – j'ai en effet 62 ans – je ne puis me délivrer de l'idée que le bon Dieu, si je lui reste fidèle, me permettra encore, avec sa grâce, de travailler pour l'unité de l'Église³⁶. » Nous pouvons entrevoir aujourd'hui, dans ces formules, comme une anticipation de ce que le concile Vatican II dira plus d'un siècle plus tard : « Le souci de réaliser l'union concerne l'Église tout entière (...) et touche chacun selon ses capacités propres (...) aussi bien dans la vie quotidienne que dans la recherche théologique et historique » (*Unitatis redintegratio 5*).

Sœur Gabriella Sagheddu souffrait de la déchirure du corps de l'Église, et en conçut un désir profond de l'unité de tous les

35. Missel propre de l'ordre des carmélites, *Collecte à la messe de la mémoire liturgique de saint Raphael Kalinowski*, Éditions OCD, Rome, 2003, p. 192.

36. Lettre citée in S. T. PRASKIEWICZ, *San Raffaele Kalinowski*, Roma, 1991, p. 112.

chrétiens. En 1938, durant la « semaine de prière pour l'unité des chrétiens », bien consciente d'être elle aussi une partie de ce corps déchiré du Christ, elle confiait à l'abbesse de son monastère : « Laissez-moi offrir ma vie : de toute façon, pour ce qu'elle vaut... Je ne fais rien, je n'ai jamais rien fait³⁷ ». En apprenant ce sacrifice spirituel pour l'unité de l'Église, un bénédictin anglican, B. Ley, de l'abbaye de Nashdom, écrivit à la mère abbesse : « C'est grâce à ces sacrifices, unis à la Passion du Christ, que nous verrons se réaliser l'union visible de tous les chrétiens, en un seul corps, sous une seule tête³⁸. »

La vie de ces deux chrétiens – associés aujourd'hui à la nombreuse théorie des bienheureux et des saints de « l'unité » aux côtés de saint Josaphat et du P. Leopoldo Mandic³⁹ – montre bien comment la « note » de l'unité de l'Église peut se réverbérer dans l'existence quotidienne du chrétien.

b) Sainteté

« Seule, je ne suis rien. Dieu est tout. Mais c'est ainsi, à travers le rien, qu'il veut montrer sa grandeur. Tout ce que je fais, je l'accomplis avec Jésus, par Jésus (...). C'est Dieu qui écrit. Je ne suis qu'un crayon fragile entre ses mains. En termes humains, mes œuvres ne compteraient rien⁴⁰. » Ces mots de Mère Teresa de Calcutta (1910-1997), prononcés alors qu'elle venait d'avoir 80 ans, disent avec précision ce que l'Église toute entière – « épouse immaculée de l'Agneau immaculé » (*Lumen gentium*, n. 6) – pourrait dire d'elle-même dans un dialogue imaginaire avec le Christ. Seule l'Église, du fait qu'elle est sacrement, peut prononcer avec une vérité absolue ces mots : « Seule, je ne suis rien. Dieu est tout. C'est Dieu qui écrit. » Inversement, Mère Teresa pourrait dire d'elle-même ce que la liturgie

37. Monica della VOLPE, *La strada della gratitudine. Suor Maria Gabriella*, Jaca Book, Milan, 1996, p. 79.

38. B. MARTELET, *La petite sœur de l'Unité : la bienheureuse Maria Gabriella*, Ed. Mediaspaul, 1984 (*Una vita per l'unità dei cristiani. Suor Maria Gabriella*, Citta Nuova, Roma 1987, p. 130). Dans l'encyclique *Ut unum sint*, n. 27, Jean-Paul II a élevé la bienheureuse Sœur Maria Gabriella en modèle de vie, une vie où la « préoccupation de l'unité a toujours été présente ».

39. Pour saint Leopold Mandic, lire le discours de Paul VI pour sa béatification (2 mai 1976) et de Jean-Paul II pour la canonisation (15 octobre 1983).

40. *Una matita nelle mani di Dio. Colloquio con Madre Teresa di Calcutta*, in *L'espresso*, 9 septembre 1990, p. 115.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

demande pour l'Église toute entière : que « l'Église, unie au Christ, sa tête, s'offre à toi, Dieu, et qu'elle soit toujours l'instrument docile de ta volonté⁴¹ ».

Le thème de l'« âme ecclésiastique » ne pourrait de nos jours trouver meilleure expression. Le parallélisme établi nous paraît encore davantage justifié si l'on considère le paragraphe 4 de *Lumen gentium* : « L'Esprit habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple. » On peut dire en toute logique, avec Mère Teresa : « L'Église, c'est nous. Moi, toi...⁴². » Dans la bouche de la petite sœur albanaise, ces mots ne sont certes pas l'indice d'une haute considération de soi, mais uniquement de la conscience de ce que chaque chrétien – chaque « âme ecclésiastique » – est un « espace » de sainteté, parce qu'habité par l'Esprit Saint. Vers la fin des années 60, dans le climat de contestation générale contre l'Église institutionnelle, Joseph Ratzinger, alors professeur de théologie, avec son efficacité habituelle, expliquait ainsi le même concept : « Car l'Église ne vit qu'en nous-mêmes, elle vit de la lutte des pécheurs pour arriver à la sainteté, de même d'ailleurs que cette lutte vit du don de Dieu, sans lequel elle ne serait pas possible⁴³. »

Paul VI, dans sa « Solennelle profession de foi » de juin 1968, rappelle que l'Église, en vertu des sacrements qui émanent de la plénitude du Christ, est sainte, et qu'elle « n'a pas d'autre vie que celle de la grâce ». « C'est en vivant de sa vie que ses membres se sanctifient ; c'est en se soustrayant à sa vie qu'ils tombent dans les péchés et les désordres et empêchent le rayonnement de sa sainteté⁴⁴. » Participer aux sacrements signifie donc accéder et communiquer à la sainteté même de Dieu. « Ce matin, rappelle Mère Teresa, à la Communion, nous avons tenu entre nos mains toute la sainteté de Dieu⁴⁵. »

41. Missel romain, *Oraison sur les offrandes à la messe pour l'Église universelle* (éd. 1984).

42. Mère TERESA, *La gioia di darsi agli altri* (éd. J.-L. Gonzales-Balado), Paoline, Rome, 1978, p. 99.

43. J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Éditions du Cerf, 2005, III^e partie, chapitre 2, p. 248.

44. PAUL VI, *Solennelle profession de foi*, (30 juin 1968). Voir A. Cazzago, *Paolo VI, predicatore della santità*, in *Rivista teologica di Lugano*, X (2005) p. 335-339.

45. Mère TERESA, *La gioia i darsi agli altri*, p. 207. Mère Teresa exprime de façon très personnelle ce que le Concile rappelle : « Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, à savoir le Christ lui-même » (décret *Presbyterorum ordinis*, n. 5).

Ce n'est qu'après ce contact (« entre nos mains ») que nous sommes prêts pour aimer dans la charité nos frères les plus malheureux. « Nous avons besoin des mains du Christ pour toucher ces corps blessés par la souffrance⁴⁶ », les mains mêmes de ce Christ que nous avons tenu entre nos mains. Le Concile trouve là sa confirmation : « C'est de l'eucharistie comme d'une source que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes et cette glorification de Dieu dans le Christ, que recherchent, comme leur fin, toutes les autres œuvres de l'Église » (*Sacrosanctum concilium*, n. 10).

c) *Catholicité*

La catholicité, avant même d'être une des « notes » de l'Église, est surtout une description de la réalité même de Dieu : « La catholicité de Dieu apparaît clairement à l'origine de la catholicité de l'Église⁴⁷. » Par conséquent, « catholique » est avant toute chose une « qualité », la qualité de ce qui est total, universel (...) ⁴⁸. » – « La mesure de sa catholicité qui, de part en part, lui donne forme, l'Église ne la tient pas d'elle-même, ni ne la possède en elle-même, mais elle la reçoit au-dessus d'elle-même : dans le mystère du Christ⁴⁹. » Ainsi conçue, la catholicité ne peut se réduire à une simple « qualification géographique⁵⁰ », comme cela s'est souvent produit au cours de l'histoire de la théologie. Le théologien orthodoxe Nikos Nissiotis a affirmé que la catholicité est « un acte spécifique de Dieu qui a comme résultat la création et la construction d'une communauté spécifique, qui témoigne de sa vérité totale révélée⁵¹ ». Pour Balthasar également, « la catholicité est la totalité de la vérité révélée par Dieu et adressée au monde entier : l'Église est simplement l'instrument par lequel cette vérité peut atteindre les hommes⁵² ».

46. Mère TERESA, *La gioia di darsi agli altri*, p. 208.

47. H. U. von BALTHASAR, *Catholique*, p. 32.

48. *Ibid.*, p. 9.

49. *Ibid.*, p. 4-5.

50. N. NISSIOTIS, *Aspetto pneumatologico della cattolicità della Chiesa*, in A.V. *Le esigenze dell'unità* (dir. E. Lanne), AVE, Rome, 1971, p. 29-57 ; ici, p. 36 (éd. or. *What unity implies – six essays after*, Uppsala, Geneve, 1969).

51. *Ibid.*

52. H. U. von BALTHASAR, *Quattro meditazioni*, Milan 1984, p. 48. De Balthasar également, *Credo. Meditations sur le credo*, Nouvelle Cité, Paris, 1992, p. 97-99.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

Dès le commencement, au jour de la Pentecôte, l'Église est « catholique ». Sa catholicité « géographique » (universalité) est arrivée après. « Ils étaient douze, écrivait Lacordaire, et ils étaient déjà l'Église catholique⁵³. » Catholicité signifiait alors « plénitude » (Nissiotis), « totalité et universalité » (Balthasar).

Cette catholicité a trouvé, dans l'histoire de l'Église, plusieurs formes d'expression – ou plutôt ce sont ces expressions qui en ont fait quelque chose de non « statique, hors de l'histoire⁵⁴ ». Nous en citerons deux seuls exemples : sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897) et les saints Cyrille (+ 869) et Méthode (+885).

La jeune carmélite, évoquant un souvenir d'enfance – invitée à choisir un cadeau au milieu d'autres dans un panier, elle avait répondu : « *Je choisis tout !* » –, notait : « Ce petit trait de mon enfance est le résumé de toute ma vie (...) Alors, comme aux jours de ma petite enfance, je me suis écriée "Mon Dieu, '*je choisis tout*'. Je ne veux pas être une *sainte à moitié (...)*"⁵⁵. » Selon Balthasar, ces mots de Thérèse de Lisieux : « Je choisis tout » disent « exactement ce qu'est la catholicité⁵⁶ ». Une fois de plus, ce qui se peut dire « universellement » de l'Église, se reflète « singulièrement » dans l'âme du fidèle.

À côté de l'existence catholique de sainte Thérèse – la catholicité dans la « petite voie » ! – on trouve la catholicité missionnaire des deux saints frères Cyrille et Méthode. Cette catholicité missionnaire qui allait communiquer aux gens de la Grande Moravie la nouvelle de la « totalité révélée » : le Verbe de Dieu fait chair (voir *Vie de Constantin Cyrille, XIV*). Ce qui frappe le plus dans leur œuvre, aujourd'hui, c'est leur « sens catholique de l'Église⁵⁷ ». La vie et la mission des deux frères de Thessalonique nous montrent bien que « la dimension concrète de la catholicité inscrite par le Christ Seigneur dans la structure même de l'Église n'est pas quelque chose de statique, qui serait hors de l'histoire et platement uniforme, mais qu'elle naît et se développe en un certain sens quotidiennement comme une nouveauté de la foi unanime de tous ceux qui croient en Dieu un et trine révélé par Jésus Christ⁵⁸ ».

53. ⁵⁵ Cité par de Lubac in *Catholicisme*, Paris, 2003, I^{re} partie, ch. 2, paragraphe « La catholica », note 1, p. 26.

54. JEAN-PAUL II, *Slavorum apostoli*, n. 18.

55. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Manuscrits autobiographiques, Manuscrit A*, 10r-10v., Carmel de Lisieux, 1957, p. 25-26.

56. H. U. von BALTHASAR, *Quattro meditazioni*, p. 48 ; également, Id, *Catholique*, p. 42-44.

57. JEAN-PAUL II, *Slavorum apostoli*, n. 16-20.

58. *Ibid.*, n. 18.

Cette « nouveauté » de la foi, surmontant les obstacles et objections humaines (« l'hérésie des trois langues », voir *Vie de Constantin XVIII*, 9), a permis à d'autres peuples de louer Dieu dans leur propre langue. Dès lors, en vertu de la catholicité maternelle de Cyrille et Méthode, les peuples slaves sont définitivement entrés dans « l'éternel dessein de la très Sainte Trinité⁵⁹ », faisant partie du « nouveau peuple de Dieu » (*Lumen gentium*, n. 13).

« Celui qui accomplit ainsi sa tâche particulière en esprit catholique, celui-là contribue à la catholicité de l'Église⁶⁰ », a écrit H. U. von Balthasar. Thérèse de Lisieux, Cyrille et Méthode en ont donné la preuve.

d) *Apostolicité*

Nous pourrions définir la perspective dans laquelle s'inscrit notre réflexion comme celle de l'apostolicité de tout le corps de l'Église. L'idée d'Église comme corps permet de ne pas réduire le thème de l'apostolicité à la seule succession apostolique dans son devenir historique. Puisque c'est toute l'Église qui « reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations » (*Lumen gentium*, n. 5), on peut développer, parallèlement au thème de la succession apostolique, celui de l'apostolicité de la foi, ce que l'on appelle la doctrine apostolique.

Après avoir affirmé que, « dans l'édification du corps du Christ, règne également une diversité des membres et des fonctions » (*Lumen gentium*, n. 7), le Concile rappelle que les fidèles en raison de leur baptême, « sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Esprit ils ont reçue de Dieu ». Puis, « par le sacrement de la confirmation (...) ils sont obligés plus strictement à répandre et à défendre la foi par la parole et par l'action, en vrais témoins du Christ » (*Lumen gentium*, n. 11).

Qui connaît l'histoire de l'Église sait parfaitement que les termes de *Lumen gentium* que nous venons de citer ne peuvent se réduire à une pieuse exhortation. Dans l'Église, certains sont saints justement pour avoir consumé leur intelligence et, à la fin, leur vie même dans la défense et dans la confession publique de la doctrine apostolique. Les exemples de saint Athanase, de saint Maxime le Confesseur, de Thomas More, pour nous en tenir aux plus célèbres, en sont une illustration particulièrement évidente.

59. *Ibid.*, n. 20.

60. H. U. von BALTHASAR, *Catholique*, p. 44.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

Dans cette perspective, l'apostolicité se manifeste à la fois comme vocation missionnaire et comme témoignage⁶¹. « L'Église est, par sa nature même, apostolique, c'est-à-dire missionnaire », a dit Paul VI⁶². Dans les Actes des Apôtres, à côté des Douze, « il y en avait d'autres qui témoignaient spontanément de la nouveauté qui avait transformé leur vie ; ils reliaient alors les communautés en voie de constitution à l'Église apostolique⁶³ ». Au début, la mission « était considérée comme le fruit normal de la vie chrétienne, l'engagement de tout croyant par le témoignage personnel et par l'annonce explicite lorsqu'elle était possible⁶⁴ ». Dans la mission apostolique du chrétien se reflète la mission apostolique de l'Église elle-même. Tout chrétien est, de ce fait, « un témoin et en même temps l'instrument vivant de la mission de l'Église elle-même » (*Lumen gentium*, n. 33).

« Je suis une bonne chrétienne, baptisée comme il le faut, et je mourrai en bonne chrétienne. Quant à Dieu, je le sers, je suis une bonne chrétienne et je voudrais aider et soutenir l'Église de toutes mes forces⁶⁵ » : Jeanne d'Arc (1412-1431), en prononçant ces mots devant ses juges (injustes), témoignait et anticipait de plus de cinq siècles les textes de *Lumen gentium* (n. 11) que nous avons cités.

« Nous et les autres, nous accomplissons le même travail social », rappelle Mère Teresa. Mais tandis que certains le font pour quelque chose, nous, nous le faisons pour Quelqu'un⁶⁶. » C'est « pour Quelqu'un » qu'un saint Giuseppe Moscati (1880-1927) a également donné sa vie : sa vie de médecin ne fut pour lui qu'un instrument pour « diffuser et défendre la foi par la parole et par l'action ». Lui, médecin-chef, chercheur insigne, professeur universitaire, se trouva témoigner de sa rencontre avec le Christ à l'université, où la franc-maçonnerie régnait. « Tout le monde savait, raconte un témoin, que le professeur Moscati était comme un prêtre. » Il n'en allait pas autrement avec les malades.

Sa profession de foi, ancrée au cœur de sa profession médicale, était bien connue (« qui fait la Communion le matin trouve en soi une énergie qui ne défaille point ») – au point que « les malades savaient que, pour être soignés par Moscati, il était bon de fréquenter

61. Voir D. PAOLETTI, *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in papa Montini*, p. 327-384.

62. PAUL VI, *Discours à l'audience générale* du 27 juillet 1966.

63. JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n. 27.

64. *Ibid.*

65. Voir A. SICARI, *Nuovi ritratti di santi*, p. 151-175.

66. Mère TERESA, *La gioia di darsi agli altri*, p. 144.

les sacrements». Sa charité n'avait pas de limites. Un médecin qui le connaissait bien a pu dire de lui : «C'était l'incarnation la plus parfaite que j'aie jamais connue de la charité dont parle saint Paul dans la lettre aux Corinthiens⁶⁷.»

Nous devons évoquer deux autres exemples de ce témoignage de la doctrine apostolique. Sainte Catherine de Sienne (1347-1380), femme pauvre, sans instruction, se trouve écrire à celui qui est le garant de la succession apostolique, le pape Grégoire XI, alors à Avignon. «Je veux que vous soyez un bon pasteur, que si vous aviez mille vies, vous soyez prêt à les donner toutes pour l'honneur de Dieu et le salut des créatures (...). Je vous conjure de suivre en homme courageux le Christ dont vous êtes le vicaire (...). Courage donc, Père, plus de négligence !» (*Première lettre au pape Grégoire XI*)⁶⁸.

Enfin, un vrai miracle de la foi : l'histoire des catholiques allemands de la basse Volga qui furent déportés par milliers en 1931 dans le Kazakhstan sur l'ordre de Staline. Là, leur foi, sans aucune assistance permanente de prêtres, a survécu pendant des dizaines d'années grâce aux récits que l'on se transmettait de père en fils⁶⁹. On peut appliquer à beaucoup de ces catholiques très simples les mots que la liturgie romaine utilise pour saint Ambroise : «Maître de la foi catholique, et exemple d'énergie apostolique.»

Conclusion

Pour résumer notre parcours : on devient chrétien parce que l'on entre dans une réalité, dans un corps qui existe antérieurement, avant soi-même. Ce corps est le sacrement du Christ. Ce n'est qu'en y appartenant totalement, jusqu'au plus profond de moi-même, avec le «cœur», que je peux entrer en communion avec la tête qui est le Christ ; ce n'est qu'ainsi que je peux me revêtir de sa personne et répéter avec saint Paul : «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (*Galates 2,20*). Mon «moi» participe au «nous» de l'Église.

67. Voir A. SICARI, *Nuovi ritratti di santi*, p. 151-175.

68. *Ibid.*, p. 9-24. Citation p. 16.

69. On trouve le récit de ces déportations terribles dans A.V., *Tribunale Sakharov. Atto secondo*, La casa di Matriona, Milan 1978, p. 186-199 ; Les déportations au Kazakhstan sont décrites également par le grand écrivain russe A. SOLJENITSYNE dans *L'archipel du Goulag*. Pour la persécution des prêtres catholiques allemands de la Volga, voir I. OSIPOVA, *Se il mondo vi odia... Martiri per la fede nel regime sovietico*, La casa di Matriona, Milan, 1997, p. 117-137.

Les « notes » de l'Église en chaque chrétien

Il se passe ici un véritable « remplacement du sujet ». « Le “je” – dit le cardinal Ratzinger – cesse d'être indépendant, d'être un sujet existant en soi. Il est arraché à lui-même, et inséré dans un nouveau sujet. Le “je” ne meurt pas, mais en fait, il doit s'abandonner complètement de manière à être reçu dans un “je” plus large et être conçu avec lui de nouveau⁷⁰. »

En même temps que cet « abandon », que cette « passivité » conçue comme participation à la croix du Christ, il y a un second aspect de ce processus d'incorporation : « Le fait passif de devenir chrétien requiert que l'Église soit active, que l'Église fasse quelque chose de manière à incarner la subjectivité du croyant et à le représenter historiquement⁷¹. » Il s'agit d'« être reçu dans un “je” plus large » : celui de l'Église même, celui qui donne consistance et forme au corps ecclésial selon tout ce qui lui est propre et qui lui appartient par nature. Comme l'a dit Benoît XVI, l'Église est « l'expression sociale de la foi chrétienne⁷² ».

Comme nous l'avons vu, c'est le propre de l'Église, il lui appartient par sa nature même, d'être une, d'être sainte, d'être catholique et d'être apostolique. Tout ceci est toutefois, dans le même temps, propre à chaque chrétien pris séparément, à chaque « âme ecclésiastique » : voilà pourquoi les paroles du Credo concernant la nature de l'Église assument aussi une dimension anthropologique. « Auprès des Pères, c'est l'Église qui vient la première, a écrit Y. Congar, mais chaque membre possède, en tant que tel, la plénitude des attributs de l'Église : unité, catholicité, apostolicité, et sainteté. »

Dans l'existence concrète d'un chrétien, les « notes » n'apparaissent jamais nettement séparées – comme elles l'ont été dans l'étude que nous venons de développer. Elles ne sont pas disposées l'une à côté de l'autre comme des éléments distincts, qui, si proches soient-ils, n'en sont toujours pas moins séparés. Un même saint peut avoir vécu « singulièrement » et manifesté une ou plusieurs de ces « notes ». Pour sainte Thérèse de Lisieux, par exemple, on peut parler d'une catholicité conjuguée à l'apostolicité. C'est pour cette raison que l'Église l'a proclamée patronne des missions.

Les chrétiens sont ainsi des personnes au « visage ecclésial » ; des personnes dont le visage resplendit, en le reflétant, du visage de cette mère dont quotidiennement, ils reçoivent, comme des enfants, la vie

70. J. RATZINGER, *Église et théologie*, Mame, Paris, 1992, p. 100. Voir également l'encyclique *Spe salvi*, n. 13.

71. *Ibid.*, p. 102.

72. BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

THÈME _____ *Aldino Cazzago*

et la nourriture⁷³. Les saints l'ont montré en toute plénitude : « Il faut envier à sainte Catherine agonisante les mots qui terminent cette vie enflammée : “En vérité, j'ai consumé ma vie, j'ai donné ma vie dans l'Église et pour l'Église, laquelle chose m'est une grâce très singulière⁷⁴” ».

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original :
Le « note » della chiesa nel cristiano)

Aldino Cazzago (1958), ordonné prêtre en 1983, appartient à l'ordre des Carmes Déchaux. Il enseigne la théologie de l'Orient chrétien et l'Hagiographie à l'Istituto Superiore di Scienze religiose de l'Université catholique. Parmi ses dernières publications : *I santi danno fastidio*, Jaca Book, Milan, 2004 ; *Il cristianesimo orientale e noi*, Jaca Book, Milan 2008 ; *365 giorni con Giovanni Paul II*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009, et *Giovanni Paolo II. Con Cristo nel mondo*, Messaggero, Padova, 2010. Il est directeur de l'édition italienne de *Communio*.

73. Il est bon de rappeler la phrase que Thérèse d'Avila prononça avant de mourir : « Dieu soit béni, mes filles, parce que je suis fille de l'Église ». Voir Tommaso della Croce [Alvarez], « *Sono figlia della Chiesa* », in E. Ancilli (dir.), *Teresa di Gesu*, Rome, 1981, p. 214-272.

74. PAUL VI, *Discours à l'audience générale* du 15 juin 1966.

Benoît XVI

Qu'est-ce que la théologie ?

Discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix Fondation Ratzinger 2011

Créée en 2010, la Fondation vaticane Joseph Ratzinger-Benoît XVI a décerné ses premiers prix le 30 juin 2011 à trois auteurs « qui se sont distingués par des mérites particuliers dans la recherche scientifique » : un théologien espagnol, le P. Olegario González de Cardedal (né en 1934), un universitaire italien, spécialiste des Pères de l'Église, le professeur Manlio Simonetti (né en 1926), et un abbé cistercien autrichien, dom Maximilian Heim (né en 1961), abbé de Sainte-Croix de Vienne. Disciple et ami d'Hans Urs von Balthasar, le P. González de Cardedal a publié plusieurs articles dans notre revue¹. Après la présentation des lauréats par le cardinal Ruini, le pape a lu un court texte, très personnel, exprimant son point de vue sur la manière de faire de la théologie ; nous reproduisons ci-dessous la version française officielle.

Je voudrais tout d'abord exprimer ma joie et ma gratitude pour le fait que, avec la remise de son prix en théologie, la Fondation qui porte mon

1. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, « Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique », *Communio*, III, 6, 1978, p. 9-23 (repris dans le collectif *L'Eucharistie, pain nouveau pour un monde rompu*, coll. *Communio*, Fayard, Paris, 1981, p. 55-81), « Au cœur du christianisme », *Communio*, XXIV, 1999, 2, p. 103 ; « Suscipe – Histoire et sens spirituel d'une parole psalmique (Psaume 119, 116) », *Communio*, XXXV, 2010, 6, p. 110. Voir aussi X. Tilliette, « Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie », *Communio*, XXII, 1997, 2, p. 185.

nom confère une reconnaissance publique à l'œuvre accomplie au cours de toute une vie par deux grands théologiens, et offre à un théologien de plus jeune génération un signe d'encouragement en vue de progresser sur le chemin entrepris.

Un chemin commun remontant à de nombreuses décennies me lie au *professeur González de Cardedal*. Nous avons tous deux commencé avec saint Bonaventure et c'est lui qui nous a indiqué la direction. Au cours d'une longue vie consacrée à la recherche, le professeur González a traité tous les grands thèmes de la théologie, pas seulement en y réfléchissant ou en en parlant de façon théorique, mais en étant toujours confronté au drame de notre temps, en vivant et également en souffrant de façon tout à fait personnelle les grandes questions de la foi et ainsi les questions de l'homme d'aujourd'hui. De cette façon, la parole de la foi n'est pas une chose du passé ; dans ses œuvres, elle devient véritablement contemporaine de notre monde.

Le *professeur Simonetti* nous a ouvert de façon nouvelle le monde des Pères. Précisément en nous montrant, du point de vue historique, avec précision et soin ce que nous disent les Pères, qui deviennent pour nous des personnes contemporaines, qui parlent avec nous.

Le *père Maximilian Heim* a été récemment élu abbé du monastère de Heiligenkreuz près de Vienne – un monastère riche de tradition – en assumant ainsi le devoir de rendre actuelle une grande histoire et de la conduire vers l'avenir. En cela, j'espère que le travail sur ma théologie, qu'il nous a présenté, pourra lui être utile, et je souhaite que l'abbaye de Heiligenkreuz puisse, à notre époque, développer la théologie monastique, qui a toujours accompagné la théologie universitaire, formant avec elle l'ensemble de la théologie occidentale.

Ma tâche n'est toutefois pas ici de faire une *laudatio* des lauréats, ce qui a déjà été fait de façon compétente par le cardinal Ruini. Mais la remise du prix peut sans doute offrir l'occasion de nous concentrer, l'espace d'un moment, sur la question fondamentale de ce qu'est véritablement la « théologie ». La théologie est une science de la foi, nous dit la tradition. Mais ici, se pose immédiatement la question : cela est-il véritablement possible ? Ou n'est-ce pas en soi une contradiction ? La science n'est-elle pas le contraire de la foi ? La foi ne cesse-t-elle pas d'être foi lorsqu'elle devient science ? Et la science ne cesse-t-elle pas d'être science quand elle est ordonnée ou même subordonnée à la foi ? Ces questions, qui représentaient déjà un sérieux problème pour la théologie médiévale, sont devenues, avec le concept moderne de science, encore plus urgentes, à première vue même sans solution. On comprend ainsi pourquoi, à l'époque moderne, la théologie dans de nombreux milieux se soit limitée avant tout au domaine de l'histoire, afin de démontrer son caractère scientifique sérieux. Il faut reconnaître avec gratitude qu'ont ainsi été réalisées des œuvres grandioses, et le message chrétien a reçu

une lumière nouvelle, capable de rendre visible sa richesse intime. Toutefois, si la théologie se retire entièrement dans le passé, elle laisse aujourd'hui la foi dans l'obscurité. Dans une deuxième phase, on s'est ensuite concentré sur la pratique, pour montrer que la théologie, en relation avec la psychologie et la sociologie, est une science utile qui donne des indications concrètes pour la vie. Cela aussi est important, mais si le fondement de la théologie, la foi, ne devient pas dans le même temps objet de la pensée, si la pratique ne se rapporte qu'à elle-même, ou encore si elle vit uniquement des apports des sciences humaines, alors cette pratique devient vide et comme privée de fondement.

Ces voies ne sont donc pas suffisantes. Bien qu'elles soient utiles et importantes, elles deviendraient des subterfuges si la véritable question restait sans réponse. Celle-ci est : ce en quoi nous croyons est-il *vrai* ou non ? Dans la théologie est en jeu la question qui concerne la vérité ; celle-ci est son fondement ultime et essentiel. Une expression de Tertullien peut ici nous faire avancer ; il écrit que le Christ n'a pas dit : « Je suis l'habitude », mais : « Je suis la vérité » – *non consuetudo, sed veritas* (*De Virginitate* I, 1). Christian Gnllka² a montré que le concept *consuetudo* peut renvoyer aux religions païennes qui, par leur nature, n'étaient pas une foi, mais étaient une *habitude* : on fait ce que l'on a toujours fait ; on observe les formes culturelles traditionnelles et on espère rester ainsi dans le juste rapport avec le domaine mystérieux du divin. L'aspect révolutionnaire du christianisme dans l'antiquité fut précisément la rupture avec l'*habitude* par amour de la vérité. Tertullien parle ici surtout sur la base de l'*Évangile de saint Jean*, dans lequel se trouve également l'autre interprétation fondamentale de la foi chrétienne, qui s'exprime dans la désignation du Christ comme *Logos*. Si le Christ est *Logos*, la vérité, l'homme doit lui correspondre par son propre *logos*, par sa raison. Pour arriver jusqu'au Christ, il doit être sur la voie de la vérité. Il doit s'ouvrir au *Logos*, à la Raison créatrice, dont découle sa raison même et à laquelle elle le renvoie. De là on comprend que la foi chrétienne, en raison de sa nature même, doit susciter la théologie, doit s'interroger sur le bien fondé de la foi même si, naturellement, le concept de raison et celui de science embrassent de nombreuses dimensions, et ainsi, la nature concrète du lien entre foi et raison devait et doit toujours être à nouveau approfondi.

Même si dans le christianisme, le lien fondamental entre *Logos*, vérité et foi se présente clairement, la forme concrète de ce lien a suscité et suscite toujours de nouvelles questions. Il est clair que cette question, qui a occupé et qui occupera toutes les générations, ne peut pas être traitée ici en détail, ni même dans ses grandes lignes. Je voudrais tenter uniquement de soumettre une toute petite remarque : saint Bonaventure,

2. Philologue allemand, professeur à Münster.

dans le prologue à son *Commentaire sur les Sentences*, a parlé d'une double utilisation de la raison – d'une utilisation qui est inconciliable avec la nature de la foi, et d'une autre qui appartient, en revanche, précisément à la nature de la foi. Ce qu'on appelle la *violentia rationis*, le despotisme de la raison, se fait le juge suprême et ultime de tout. Ce genre d'utilisation de la raison est certainement impossible dans le cadre de la foi. Qu'entend saint Bonaventure par cela ? Une expression du Psaume 95, 9 peut nous montrer de quoi il s'agit. Ici, Dieu dit à son peuple : « Dans le désert, où vos pères m'éprouvaient, me tentaient, alors qu'ils me voyaient agir ! ». On évoque ici une double rencontre avec Dieu : ils ont « vu ». Mais cela ne leur suffit pas. Ils mettent Dieu « à l'épreuve ». Ils veulent le soumettre à l'expérience. Il est, pour ainsi dire, soumis à un interrogatoire et doit subir un processus d'épreuve expérimentale. Ce mode d'utilisation de la raison, à l'époque moderne, a atteint le sommet de son développement dans le domaine des sciences naturelles. La raison expérimentale apparaît aujourd'hui amplement comme l'unique forme de rationalité déclarée scientifique. Ce qui ne peut être scientifiquement vérifié ou démenti se situe en dehors du cadre scientifique. Sur cette approche ont été réalisées des œuvres grandioses, comme nous le savons ; personne ne voudra sérieusement mettre en doute que cette approche soit juste et nécessaire dans le domaine de la connaissance de la nature et de ses lois. Il existe toutefois une limite à cette utilisation de la raison : *Dieu n'est pas un objet de l'expérimentation humaine*. Il est le sujet et il se manifeste uniquement dans le rapport de personne à personne : cela appartient à l'essence de la personne.

Dans cette perspective, Bonaventure évoque une seconde utilisation de la raison, qui vaut pour le domaine du « personnel », pour les grandes questions de la condition humaine. L'amour veut mieux connaître celui qu'il aime. L'amour, le véritable amour, ne rend pas aveugle, mais voyant. De celui-ci fait partie précisément la soif de connaissance, d'une véritable connaissance de l'autre. C'est pourquoi les Pères de l'Église ont trouvé les précurseurs et les ancêtres du christianisme – en dehors du monde de la révélation d'Israël – non pas dans le domaine de la religion habituelle, mais chez les hommes à la recherche de Dieu, à la recherche de la vérité, chez les « philosophes », chez des personnes qui avaient soif de vérité et qui étaient donc sur le chemin vers Dieu. Lorsqu'il n'y a pas cette utilisation de la raison, alors les grandes questions de l'humanité finissent en dehors du domaine de la raison, et sont laissées à l'irrationalisme. C'est pourquoi une théologie authentique est si importante. La foi juste conduit la raison à s'ouvrir au divin, afin que celle-ci, guidée par l'amour pour la vérité, puisse connaître Dieu de plus près. L'initiative de ce chemin se trouve auprès de Dieu, qui a placé dans le cœur de l'homme la recherche de son Visage. Font donc partie de la théologie, d'un côté, l'humilité qui se laisse « toucher » par Dieu

Qu'est-ce que la théologie ?

et, de l'autre, la discipline qui est liée à l'ordre de la raison, qui préserve l'amour de la cécité et qui aide à développer sa force visuelle.

Je suis bien conscient que tout cela n'a pas apporté de réponse à la question concernant la possibilité et le devoir de la juste théologie, mais qu'a seulement été mise en lumière la grandeur du défi inscrit dans la nature de la théologie. Toutefois, c'est précisément de ce défi que l'homme a besoin, car il nous pousse à ouvrir notre raison en nous interrogeant sur la vérité même, sur le visage de Dieu. C'est pourquoi nous sommes reconnaissants aux lauréats qui ont montré dans leur œuvre que la raison, en marchant sur la voie tracée par la foi, n'est pas une raison prisonnière, mais la raison qui répond à sa très haute vocation. Merci.

© Copyright 2011 – Libreria Editrice Vaticana

Benoît XVI, né Joseph Ratzinger en 1927 en Allemagne. Prêtre en 1951 et théologien, il enseigne la théologie dogmatique et l'histoire des dogmes dans plusieurs universités allemandes, est archevêque de Munich et Freising puis cardinal (1977); en novembre 1981, il est nommé préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi par Jean-Paul II auquel il succède comme pape, le 19 avril 2005. Publications récentes: *Jésus de Nazareth*, tome 1, Flammarion, Paris, 2007 et tome 2, Rocher/parole et silence, Paris, 2011.

Jean-Robert ARMOGATHE

Sept pièces autour du *Pater noster*

*Prier le Notre Père avec les grandes orgues
de l'Abbaye aux hommes¹*

Prière de Jésus ou prière des disciples ?

Jésus priait. Cette prière de Jésus est un grand mystère, au sens où nous ne la connaissons jamais en cette vie. C'est la louange interne que le Fils adresse au Père dans l'intimité de la Trinité. Jésus priait. Si la religion est bien comme son nom l'indique ce qui lie, ce qui relie l'homme au Dieu invisible, la prière est la fonction religieuse essentielle. Des paroles servent de support, de médium, pour transmettre à Dieu le message des hommes. Ce ne sont que des paroles, des paroles d'homme, mais leur fonction médiatique, d'intermédiaire entre les hommes et Dieu, leur assure une autre dimension que notre humanité. Le destinataire déteint en quelque sorte sur le médium, et ces paroles ne sont plus des paroles quelconques : elles sont prière. La prière est donc au cœur de toute religion. C'était le cas du judaïsme, et, dans le judaïsme, de chaque groupe réuni par quelque personnage pieux, comme l'était ce prophète du désert qui plongeait les pécheurs dans les eaux du Jourdain, ce Jean qu'on surnommait pour cela « le Baptiste ». On ne connaît pas la prière que partageaient les disciples du Baptiste ; on devait y retrouver son enseignement, la conscience du péché, l'appel

1. Cette méditation du Père JEAN-ROBERT ARMOGATHE était accompagnée par Alain Mabit aux grandes orgues de l'Abbaye aux hommes de Caen, le samedi 9 avril 2011. Les illustrations choisies et présentées par Johannes Meuleman étaient extraites de *Stella Vespertina* (1947) de Georges Rouault (1871-1958) et de divers ouvrages de Jean-Georges CORNELIUS (1880-1963). L'enregistrement audio (avec les improvisations d'Alain Mabit) est consultable sur le site <http://www.abbaye-aux-hommes.com/CONF02a.HTM>

Sept pièces autour du Pater noster

au repentir, la proximité de la rédemption. Les fidèles réunis autour de son cousin Jésus attendaient de lui une démarche identique : des paroles qui permettaient au groupe de se distinguer des autres, de prier en commun, de retrouver en quelques mots le cœur de l'enseignement du Maître. Or les paroles que Jésus leur donne vont refléter l'ambiguïté et le paradoxe de son enseignement.

C'est la prière qu'il donne à ses disciples : « Quand vous priez, dites », mais c'est aussi le centre même du mystère de son Incarnation, vrai Dieu tout autant que vrai homme. C'est la prière des disciples : il leur est demandé de louer Dieu et de convertir leur cœur, il leur est rappelé qu'ils ont des dettes envers Dieu, et qu'ils peuvent être soumis à la tentation, être captifs du Malin. C'est une prière de confiance, mais c'est une confiance qui est lucide et qui connaît le cœur des hommes, encombré par le péché et victime facile et souvent consentante des embûches du Mal. C'est la prière des disciples, ce ne peut pas être la prière de Jésus. Et pourtant, ces quelques demandes rassemblent l'essentiel de son enseignement ; plus encore : elles ne sauraient constituer la prière intra-Trinitaire du Fils, mais elles sont les mots du Fils dans la chair et la parole des hommes. En faisant prier ainsi ses disciples, Jésus prie lui-même dans son abaissement, comme dans les annonces de sa Passion ou dans l'agonie du Jardin : « Que cette coupe, Père, s'éloigne de moi ! » En étant tenté au désert, il rend l'humanité capable de résister à la tentation. En pardonnant à ses bourreaux, il arrache au Père le pardon pour le monde. En s'offrant en sacrifice, il donne aux hommes le pain de chaque jour. Sur les lèvres des disciples, la prière que Jésus leur a confiée devient aussi la sienne. Jésus priait. Cette prière de Jésus est un grand mystère, au sens où nous ne la connaissons jamais en cette vie. Mais en nous donnant notre prière, c'est encore lui qui prie aujourd'hui par nos lèvres : « C'est faire au Seigneur une prière amie, familière et dévote », dit saint Cyprien, « que de s'adresser à lui en reprenant ses propres paroles ».

*

NOTRE PÈRE QUI ES AUX CIEUX
Prière juive ou prière chrétienne ?

Notre Père qui es aux cieux, *Pater noster*... Les auteurs ne sont pas unanimes : l'appel d'une telle prière est-il celui d'une prière juive ? Ou bien s'agit-il de manière spécifique de la prière des premiers chrétiens ? Quand Dieu est appelé « père », dans l'Ancien Testament, une quinzaine de fois, il s'agit toujours de la filiation d'Israël, et du rapport d'obéissance qu'Israël doit entretenir avec Dieu ; de la part de Dieu, cette puissance souveraine est toujours accompagnée du rappel de la tendresse toute

maternelle que Dieu éprouve pour son enfant. L'appellation est encore moins fréquente dans le judaïsme palestinien contemporain de Jésus, et l'expression « mon père » semble totalement absente. Il reste cependant que certains textes araméens l'utilisent dans un contexte davidique et messianique : c'est en ce sens que Jésus a pu le reprendre à son compte.

Si le mot « père » est fréquent dans les Évangiles, sur les lèvres de Jésus, sa répartition est très inégale : 4 fois seulement chez Marc, mais 109 fois chez Jean sur un total de 170 occurrences. Le terme apparaît dans un contexte liturgique, de prière. On notera que « le Père céleste », « le Père qui est aux cieux », sémitisme fréquent chez Matthieu, est absent de textes plus marqués par la tradition païenne, le Quatrième évangile ou l'Évangile apocryphe de Thomas, mais a persisté dans la tradition judéo-chrétienne. L'expression « mon », « notre » ou « votre père des cieux » est étrangère à l'Ancien Testament, mais des textes araméens contiennent « votre » ou « leur père ». « Notre père des cieux », en revanche, se trouve, en hébreu comme en araméen, dans des prières juives.

Nous disposons donc de deux textes du *Notre Père*, chez Matthieu et chez Luc : « Notre Père qui es aux cieux » pour Matthieu, et « Père », seulement, chez Luc, qui a probablement conservé la formule originale. Jésus n'a pas prié en disant « notre Père », mais il a pu inviter ses disciples à le faire : les deux formules sont bien distinguées dans Jean 20, 17 : « Je vais remonter vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu ». *Abba*, appellation familière (de tout enfant, et pas seulement des petits enfants), désigne une relation toute personnelle de Jésus avec Dieu : appellation de confiance aimante, mais aussi affirmation d'autorité. Jésus est celui qui entretient avec Dieu un rapport personnel privilégié. Le maintien du mot *abba* dans la liturgie syriacque, proche de l'araméen, prouve qu'il a très vite reçu un sens spécialisé, et que les disciples, en en limitant l'usage à la prière, avaient perçu son caractère exceptionnel. Paul en dit tout autant dans les lettres aux Galates (4, 6) et aux Romains (8, 15b-16) : crier *abba* dépasse les forces humaines, et ne peut se produire que sous l'action de l'Esprit de Dieu.

Privilège de Jésus, l'appellation « Père », transmise aux disciples, s'est tout de suite étoffée en « Notre Père des cieux », réintégrant ainsi dans la tradition juive palestinienne ce qu'il y avait d'exceptionnel dans l'enseignement de Jésus.

Le rapprochement avec la *Tephillâh*, la « prière » juive par excellence, qu'on appelle aussi *Amidah*, parce que qu'elle se récite debout, ou bien encore les *Dix-huit bénédictions*, est instructif : le thème général des demandes rappelle celles du *Pater*, le ton de confiance et la construction rythmique permettent des rapprochements. Mais ces rapprochements donnent encore plus de relief aux différences, par la densité des expressions du *Pater*, par l'harmonie rigoureuse de la structure, et surtout par le relief donné à la paternité de Dieu.

Sept pièces autour du Pater noster

Cette prière est bien ainsi originale par rapport à la tradition juive, mais d'une originalité native, si j'ose dire, car elle est lestée de toute la tradition de l'Ancien Testament et de la prière liturgique, elle s'en détache comme sur un fond coloré : dès l'invocation, elle était conçue et perçue comme distincte dans toute la tradition, dont elle respecte la structure. En disant « notre Père qui es aux cieux », les premiers chrétiens étaient parfaitement conscients de jouir de toute la richesse de la relation filiale d'Israël, enrichie dans le mystère du Fils premier-né, Jésus. L'Église ancienne l'a bien compris ainsi, qui a d'abord inséré le *Pater* dans la liturgie baptismale, puis dans la liturgie eucharistique : c'est seulement quand le catéchumène était plongé dans le Christ qu'il pouvait invoquer Dieu comme son Père céleste, car « comment celui qui n'est pas encore né », dit saint Augustin, « pourrait-il dire *Notre Père* ? » (*Sermon 59, 7*).

*

QUE TON NOM SOIT SANCTIFIÉ QUE TON RÈGNE ARRIVE QUE TA VOLONTÉ SOIT FAITE <i>Une invocation trinitaire ?</i>	}	SUR LA TERRE COMME AU CIEL
---	---	----------------------------

Nous avons là trois demandes, qui composent la première partie du *Notre Père* : la sanctification du Nom, la venue du Règne et l'accomplissement de la Volonté. Ce sont trois manières différentes de dire la même chose, mais il n'est pas sans importance de pouvoir utiliser ces trois formulations, qui ont en facteur commun d'être également appelées *sur la terre comme au ciel*. Cette dernière expression est courante dans les textes poétiques hébreux, pour désigner l'Univers tout entier. C'est dans cet Univers que nous appelons la réalisation des promesses : car si les trois demandes sont identiques, leur formulation diffère : le Nom, le Règne, la Volonté.

Il est tentant de voir

- dans le Nom la mention du Père invisible, du nom divin d'autant plus imprononçable qu'il est saint, qu'il est même le Saint par excellence,
- dans le Règne, le Fils qui annonce un Royaume d'autant plus proche qu'il est, lui, déjà, ce Royaume à venir,
- et dans la Volonté, l'Esprit, autrement dit : une profession de foi trinitaire.

Mais il convient d'être prudent devant ce type de construction, car la répétition ternaire est un mode courant d'expression juive (qu'on pense au Dieu *trois fois* Saint), il peut s'agir là plutôt d'une exaltation de Dieu conforme à la tradition biblique – mais appliquée au Nom, au Règne et à

la Volonté du Père. Et dans ce cas, le Nom du Père est Jésus – souvenons-nous de l'hymne christologique dans l'Épître aux Philippiens, où *tout genou fléchit au nom de Jésus* -, mais il est aussi son Règne (au sens du gouvernement d'un État, et non pas d'un royaume), et il est aussi celui qui fait tellement la volonté du Père, dont la volonté colle tellement à celle du Père qu'il s'identifie totalement à elle. Prêtre, roi et prophète, les trois fonctions du Christ sont ici présentes. Les disciples sont appelés à magnifier le Fils, qui est tout à la fois le nom, le règne et la volonté du Père.

Que ton Nom soit sanctifié : la tournure passive indique bien que c'est ici l'œuvre de Dieu, et non pas celle des hommes, mais c'est aussi celle des anges qui chantent « saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth [des armées] » (*Isaïe 6, 3*), une acclamation qui a connu une immense fortune dans les liturgies juive (la *Qedûshâh*, la sanctification) – dès la liturgie du Temple de Jérusalem – et chrétienne. Mais cette sanctification, qui est accomplie dans les cieux, est encore imparfaite sur la terre : il convient donc bien de prier pour qu'elle adviene, et c'est dans ce contexte qu'il faut également entendre les deux autres demandes.

Que ton Règne vienne : ce qui peut apparaître comme le simple décalque du Qaddish juif (« que Dieu fasse régner son Règne ») est ici transposé : *que ton Règne vienne*, et la différence mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit moins ici en effet de la venue du Royaume que de celle de Dieu lui-même. *Que ton Règne vienne*, c'est l'appel au Jour du Seigneur, au dernier Jour, *sur la terre comme au ciel*, autrement dit, dans tout l'univers.

Un petit nombre de manuscrits de l'Évangile de Luc porte ici une variante : au lieu de la venue du Règne, c'est de la venue de l'Esprit qu'il s'agit : on lit en effet dans deux manuscrits : « que ton Esprit saint arrive sur nous et qu'il nous purifie », une variante connue par des Pères grecs (Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur). Une étude technique reconnaît l'ancienneté de cette variante, liée à la tradition rabbinique et qoumranienne, et en nie l'authenticité lucanienne : du moins cela montre-t-il combien cette prière, implantée dans la liturgie, a connu des transformations dont quelques manuscrits isolés portent le souvenir.

Que ta volonté soit faite : les langues sémitiques distinguent mieux que le français entre la volonté comme *faculté de vouloir* et la volonté comme *la chose voulue*, comme on parle des « dernières volontés ». Le traducteur grec de Matthieu a d'ailleurs choisi un mot grec qui désigne bien l'objet voulu. Il faut bien comprendre : *que soit fait, que se réalise ce que tu veux*. Omise par Luc, cette mention de la volonté de Dieu se situe dans un contexte de prière juive : Rabbi Éliezer, vers 90 de notre ère, proposait comme prière abrégée de dire :

« (Seigneur), fais ta volonté aux cieux là-haut et donne la paix de l'âme à ceux qui te vénèrent ici-bas ; fais ce qui est bon à tes yeux – béni sois-tu, toi qui exauces la prière ! » (Talmud de Babylone, *Berakôt 29b*).

Sept pièces autour du Pater noster

Sur la terre comme au ciel: ce fragment est évidemment mis en dénominateur commun, en complément circonstanciel, avec les trois demandes qui précèdent: le Nom, le Règne et la Volonté sont appelés à triompher dans tout l'univers. C'est ce qu'Origène, fin commentateur de l'Écriture, avait compris dès le III^e siècle:

« Le nom de Dieu a été sanctifié par les habitants du ciel, le règne de Dieu s'est établi parmi eux, la volonté de Dieu est faite parmi eux. Toutes ces choses, incomplètes pour les habitants de la terre, peuvent être réalisées, si nous savons nous montrer dignes d'être exaucés par Dieu » (*De la prière*, ch. 26, 2).

Le Catéchisme du Concile de Trente rappellera cette interprétation d'Origène, malheureusement peu suivie par la suite.

Mais les termes mêmes permettent une précision: comme ils triomphent au ciel, qu'ils puissent aussi triompher sur la terre. La traduction française a inversé l'ordre des mots du texte de Matthieu, car notre langue, à l'inverse de l'hébreu, énonce en premier lieu le but de la comparaison, puis son origine. Nous disons « aujourd'hui comme hier », là où l'hébreu dit « comme hier, ainsi aujourd'hui ».

Le *Pater*, nous l'avons dit, est la prière des disciples: cependant, quelques exégètes (Marc Philonenko²) ont cru trouver dans les trois premières de demande une authentique prière de Jésus lui-même, une prière au « Père », dont la formulation aurait ensuite été adaptée pour servir de première partie à une prière des disciples.

*

DONNE-NOUS AUJOURD'HUI NOTRE PAIN DE CE JOUR

La manne et l'eucharistie

Nous voici au passage le plus simple et le plus difficile du *Notre Père*. Le plus simple, car la demande, dans les traductions courantes, ne semble pas poser de difficulté: nous demandons que Dieu nous donne du pain. Mais c'est aussi le passage le plus difficile, parce que l'adjectif traduit par « de ce jour », ou « quotidien », est un mot grec dont la signification n'est pas nettement établie, *epiousios*, un mot composé qu'on peut traduire littéralement par « supersubstantiel », ce qui ne veut pas dire grand chose. Déjà Origène, au III^e siècle, avait relevé que le terme est inconnu des savants de son temps (*De la prière*, 27, 7-13) et de fait, en dehors de Luc et Matthieu, il n'est attesté dans aucun texte grec. Jérôme, traduisant en latin, a adopté deux solutions: en Matthieu, il traduit littéralement *supersubstantialis*, tandis que dans Luc, reprenant

2. Marc PHILONENKO, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001.

une traduction latine antérieure, il traduit *cotidianus*, «quotidien». La solution semble fournie par la fin de la demande : «aujourd'hui» chez Matthieu, ou «de chaque jour» chez Luc. Le «pain de chaque jour» évoque en effet la manne du désert : les Pères, comme les exégètes modernes, ont rapproché l'expression du chapitre 16 du livre de l'Exode, où il est question de cette nourriture mystérieuse, la manne, qu'il fallait ramasser chaque jour, en doublant la quantité la veille du sabbat. La paraphrase araméenne de l'épisode insiste sur l'opposition «aujourd'hui-demain», et le mot «demain», *mahar* en araméen, apparaît dans l'*Évangile des Nazaréens*, un texte dont il ne reste que des fragments et qui semble bien avoir été une rétroversion en araméen de l'Évangile de Matthieu. Mais on a observé que le traducteur araméen avait bien pu, à cet endroit, ne pas se contenter de traduire le texte grec, mais donner le texte de la prière telle qu'il la récitait chaque jour – ce qui permit à Jérôme d'entendre : «donne-nous aujourd'hui notre pain pour demain, c'est-à-dire du futur» (*Commentaire sur Matthieu*, I).

Le thème de la manne a connu de nombreux développements dans la piété juive, comme aussi celui du puits qui lui est associé, des développements toujours en lien avec le souvenir du désert et la figure de Moïse. Le pain est bien ici la figure de la manne. Le poète italien, Dante Alighieri, ne craint pas d'écrire :

Da oggi a noi la cotidiana manna... «Donne-nous aujourd'hui la manne quotidienne/sans laquelle, en cet âpre désert/marche en arrière qui tente d'avancer!» (*Purgatoire IX*, 13-15).

Donne-nous : c'est le même verbe qui est utilisé pour les dons de Dieu à son peuple, la manne et l'eau. Et en insistant sur «chaque jour», Luc invite à nous situer chaque jour au grand soir, c'est-à-dire à la veille du grand Sabbat, celui du retour du Seigneur. «Le monde présent est tout entier veille de sabbat, et nous devons demander aujourd'hui le pain de la fin des temps» (Marc Philonenko, p. 130). Pour le dire dans les termes d'un exégète du XVI^e siècle (Angelo Canini, *De locis*, 1600, p. 74) : «Le Christ souhaite que ses fidèles, pendant qu'ils portent leur corps mortel, attendent assidûment une sorte de sabbat de repos et soient dans une perpétuelle préparation, en sorte que chaque jour ils espèrent se reposer le lendemain».

On peut aussi entendre que ce pain durera jusqu'à demain, qu'il occupera la durée de toute la journée, et l'exégète protestant Théodore de Bèze, au XVI^e siècle, semble comprendre : «qui suffise jusqu'à demain».

On peut enfin comprendre cet adjectif étrange comme signifiant «de surcroît», «surnuméraire», «en plus». Thomas d'Aquin dit que les demandes du *Notre Père* contiennent tout ce qu'on peut désirer, à savoir le Royaume à venir, et dès aujourd'hui la volonté de Dieu, qui est justice : il rapproche ces demandes d'une parole de Jésus dans Matthieu (6, 33) : *Cherchez le royaume de Dieu et sa justice et tout le*

Sept pièces autour du Pater noster

reste vous sera donné par surcroît. Les biens nécessaires à la vie d'ici-bas sont comme donnés par surcroît à ceux qui cherchent le royaume et sa justice. Le pain qui nous nourrit aujourd'hui est donné de surcroît à ceux qui sont affamés de justice. Jean Calvin voyait dans l'allusion à la manne une invitation à l'humilité, «pour que l'arrogance des hommes ne se laisse point aisément persuader» (*Institution...*, III, 20).

Les interprétations de cette demande, on le voit, se bousculent, plus philologiques ou plus doctrinales : mais aucune n'épuise la richesse des sens, et chacune nourrit notre prière.

*

PARDONNE-NOUS NOS OFFENSES COMME NOUS PARDONNONS AUSSI
À CEUX QUI NOUS ONT OFFENSÉS

La vie fraternelle

Nous trébuchons souvent sur cette demande – et, à y bien réfléchir, elle est encore plus difficile à dire qu'il n'y paraît. À propos de cette cinquième demande, le grand Réformateur suisse du XVI^e siècle, Zwingli, disait «qu'il n'est point de prière en ce monde pour éprouver à fond l'homme dans la foi et le mettre à l'épreuve autant que le *Notre Père*» : «Chaque fois en effet», dit-il, «que j'en arrivais là, je cessais d'être en paix. Il m'était bien profitable que Dieu ne me jugeât pas à l'aune de mon pardon³.»

Matthieu, à partir d'un substrat araméen, parle de «dettes», là où Luc écrit : «péché». En araméen, la dette et le péché appartiennent au même champ de signification, le pécheur étant un débiteur envers Dieu. C'est tout à fait important, car si le péché est comme une dette, il peut, comme une dette, être remis par le créancier. Tous les sept ans, lors de l'année sabbatique, on procédait prudemment à une remise des dettes, ou à un moratoire. Mais le grand événement était – ou aurait dû être – l'année jubilaire, tous les cinquante ans (quarante neuf ans), où l'on aurait dû procéder à une annulation de toutes les créances et à la libération des esclaves. J'ai dit : «aurait dû être», parce que cette année jubilaire n'est jamais entrée en vigueur, elle est toujours restée une uchronie – et donc elle jouissait d'une valeur toute particulière : elle se trouvait située aux derniers temps, l'année jubilaire se confondait avec la libération des derniers jours, comme on le trouve exprimé dans un des manuscrits de Qumrân (la *Légende hébraïque de Melkisedech*⁴).

3. ZWINGLI, *Auslegung des 21. Artikels der Schlußreden*, 1523, CR II, 225 sv.

4. A. DUPONT-SOMMER ET M. PHILONENKO (éd.), *Écrits intertestamentaires*, Pléiade, Gallimard, Paris, 1999, pp. 427-430.

Il s'agit déjà de pouvoir pardonner, et il est bon de repenser à « ceux qui nous ont offensés ». Bien souvent, en effet, l'oubli vient se glisser entre la peine qui nous a été faite – ou l'injustice dont nous avons été victimes – et le pardon que nous devons accorder. Il est plus facile d'oublier que de pardonner, et le retour en mémoire des torts subis est une expérience doublement désagréable : par le souvenir de la peine subie ou de l'humiliation éprouvée, et par la difficulté de parvenir vraiment à pardonner.

Mais lorsque cet obstacle est levé, nous ne sommes qu'au milieu du gué : si nous sommes parvenus à pardonner, quelle certitude avons-nous de pouvoir l'être à notre tour ? Il ne s'agit donc pas seulement ici de la faculté de pardonner : encore faut-il que nous habite la confiance en Celui qui peut nous pardonner. C'est moins évident qu'il peut sembler : si j'ai assez de force pour pardonner, ai-je assez d'humilité pour accepter de l'être à mon tour ? « Mon péché, moi je le connais ; ma faute est devant mes yeux » : à ce triste spectacle, devant la connaissance intime de mon péché, la crainte m'habite : qui peut bien me pardonner ? Accepter d'être pardonné n'est pas toujours facile. Mais une conscience sensible aux dégâts que le péché a causés doit légitimement se demander si cela peut être effacé, absous. Le tort que j'ai causé à autrui, la peine que je lui ai infligée, s'attachent à moi de manière indélébile. Je peux bien pardonner à autrui, rien ne peut me permettre d'excuser, d'oublier ma conduite, de me donner quitus de mes fautes et de mes salissures. Ma volonté finie, limitée, peut bien parvenir à pardonner : il faut tout l'infini pouvoir d'aimer de Dieu pour que je puisse accepter de penser que mes fautes, mes souillures, mes actions mauvaises puissent être oubliées.

Cette demande n'est donc pas symétrique, malgré les apparences : pardonne-nous comme nous pardonnons. D'abord parce que pardonner autrui n'est pas du tout le réciproque d'être soi-même pardonné. Ensuite parce que – et bien heureusement – la source du pardon n'est pas la même dans les deux cas : mon cœur pardonne, et c'est le cœur de Dieu qui me pardonne. On n'a pas assez noté cette construction dissymétrique : nous ne demandons pas que les autres nous pardonnent nos péchés, mais bien que ce soit Dieu qui nous accorde la délivrance *comme* nous pardonnons nous-mêmes. Tout se joue sur ce mot : *comme*.

Thomas d'Aquin s'interroge, en commentant le *Notre Père*, « si celui qui n'a pas le propos intérieur de pardonner à son prochain doit dire encore *comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés* ». « Il peut sembler que non », poursuit-il, « car alors il mentirait. Mais il faut répondre que personne n'est dispensé de dire *comme nous, nous remettons à nos débiteurs*. Et nous ne mentons pas, parce que nous ne prions pas en notre nom, mais au nom de l'Église qui, elle, ne s'y trompe pas ; c'est pourquoi cette demande est exprimée au pluriel. »

*

Sept pièces autour du Pater noster

ET NE NOUS SOUMETS PAS À LA TENTATION

MAIS DÉLIVRE-NOUS DU MAL

Confiance et libération

Cette dernière demande, conclusion abrupte de la prière, a entraîné le plus de commentaires. Elle est la seule demande négative et son ton tranche sur le reste de la prière. De surcroît, elle contient encore un mot rare en grec, celui que le français traduit par «tentation», *peirasmos* : quatre ou cinq occurrences seulement dans la littérature profane grecque. Mais il est très fréquent dans la traduction grecque de la Bible, où il correspond à des mots hébreux signifiant «éprouver», «mettre à l'épreuve», l'exemple le plus frappant étant, bien entendu, la «mise à l'épreuve» d'Abraham quand Dieu lui demande de tuer son fils Isaac. Le sens de «tentation» est un sens dérivé : il s'agit bien d'abord d'une épreuve.

« Ne nous soumet pas » n'est guère meilleur. On a beaucoup écrit sur cette demande, qui implique une certaine théologie de la grâce divine et de la liberté humaine. Il ne faudrait pas la comprendre comme signifiant : « Ne nous tente pas », autrement dit, il ne faudrait pas attribuer à Dieu une causalité positive dans la tentation.

L'interprétation d'un bon connaisseur, Origène, mérite d'être écoutée : « aussi demandons-nous d'être délivrés de la tentation : non pas de ne pas être tentés, ce qui est impossible surtout aux hommes sur la terre, mais de ne pas succomber lorsque nous sommes tentés. Celui qui succombe à la tentation entre, à mon avis, dans la tentation, puisqu'il est pris dans ses filets » (*De la prière*, 29, 9). Le sens de la demande est bien : « fais que nous n'entrons pas dans la tentation », « ne nous laisse pas consentir à la tentation ». C'est ce que confirme le dernier verset, absent de Luc, mais rendu nécessaire par le style même de la prière. Il ne s'agit pas d'une demande particulière – même si certains interprètes, dont Augustin, ont parfois tenu à trouver sept demandes dans le *Pater*, pour des raisons symboliques.

Mais délivre-nous du mal : la traduction du premier mot, *mais*, néglige une nuance emphatique : « et surtout », et quant au dernier mot, il peut s'agir, en grec, d'un neutre ou d'un masculin, le *mal* ou le *mauvais*. Mais le sens demande bien un masculin, ce que tous les Pères grecs ont compris. Il s'agit ici du démon, du *malin*. Cette dernière demande est portée par les trois premières : pour la sanctification du nom, pour la venue du règne, il faut que Dieu nous aide à vaincre l'épreuve, qu'il nous garde du Malin, et ceci dans une actualité qui tranche sur les considérations des derniers temps évoquées par les deux demandes précédentes, celle de la manne et celle du pardon.

Il convient enfin d'évoquer la doxologie finale, « car c'est à Toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire pour les siècles des

siècles», heureusement réintroduite dans la prière des catholiques. Elle nous est rapportée par une abondante tradition, de nombreux Pères, grecs et orientaux, et elle est traditionnelle en Orient. L'Occident latin l'a longtemps ignorée. Elle fut rétablie par les humanistes du XVI^e siècle et, à leur suite, reprise par les Réformateurs protestants. Calvin l'a commentée à plusieurs reprises avec dévotion :

« Combien que soyons plus que misérables, plus qu'indignes et n'ayons du tout rien pour nous priser envers Dieu, toutefois nous aurons toujours cause de prier et ne perdrons jamais notre confiance, puisqu'à notre Père ne peut être ôté le Règne, la puissance et la gloire » (*Institution...*, Paris, 1961, t. 3, p. 192).

Les témoignages textuels semblent bien écarter cette doxologie ternaire du texte original des Évangiles. Elle a été ajoutée, très tôt, dans un contexte palestinien, lorsque le *Pater*, extrait des Évangiles, a été adopté comme prière liturgique. Cette doxologie ternaire équilibrait et concluait une prière composée de deux fois trois demandes.

Car c'est ici sans doute que se trouve le vrai miracle : cette prière demandée à Jésus par ses disciples, prière de Jésus dans sa première partie, prière des disciples dans la seconde partie, a très vite, très tôt, été intégrée dans la prière de la communauté et dans sa liturgie. Quand Paul rappelle aux Romains (8, 15) et aux Galates (4, 6-7) que l'Esprit crie en eux « Abba ! Père ! », c'est peut-être bien le *Pater* que nous récitons qui est rappelé par son premier mot. À travers l'épaisseur des traductions successives, des lèvres de Jésus jusqu'aux nôtres, la même prière s'est étonnamment conservée, celle que l'Esprit nous permet de prononcer et qui nous constitue ce que nous disons, les enfants du Père, l'unique Père de Jésus et de l'humanité.

Né en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976, Jean-Robert Armogathe appartient depuis sa fondation au comité de rédaction de la revue. A dirigé l'*Histoire générale du christianisme*, (2 vol.) Presses universitaires de France, Paris, 2010. Dernière publication : (avec D. Blot), Pascal, *Pensées sur la religion, étude et édition comparative de l'édition originale*, Champion, 2011.

Étienne ROULLEAUX DUGAGE

L'école catholique en débat

Par quelle nécessité évangélique l'Église tient-elle aujourd'hui en France des écoles où s'enseignent les mathématiques, l'histoire-géographie, les lettres et toutes sortes d'enseignements profanes ? À chaque réveil de la « question scolaire », la question est posée, du sein même de l'Église et le débat peut faire rage entre chrétiens d'égal zèle sur son opportunité apostolique.

1. Une vraie question, deux mauvaises réponses

Contingence historique de l'école chrétienne

Il existe un lien massif entre l'Évangile et la didactique. Jésus se fait d'abord connaître comme rabbi ou *didaskalos*. Le dernier commandement du Christ en Matthieu est bien d'enseigner (« *matheusate... didaskontes...* »), et la première littérature chrétienne est largement didactique, à commencer par la *Didachè*. Mais c'est au gré de contingences historiques, pas avant le V^e siècle, que cette didactique chrétienne s'est déployée dans des institutions scolaires, et celles-ci ont admis des formes et contenus fort mouvants au fil des siècles. Le magistère en justifie abondamment l'existence, mais je reconnais bien volontiers que la question se pose en raison de l'évolution de l'école en général, de l'école catholique en France en particulier. Aujourd'hui les programmes y sont les mêmes que dans l'enseignement public laïc, l'enseignement commun y est très largement, voire en certains cas, totalement profane, il s'inscrit dans un cursus dont on mesure la qualité à la qualification professionnelle qui le couronne, les enseignants sont des spécialistes qui

hésitent à s'aventurer hors du strict domaine de leur compétence disciplinaire et défendent à bon droit l'autonomie de leur savoir. Quant à l'école, elle peine à retrouver sa mission sociale propre ; les connaissances dont elle était dispensatrice exclusive sont en libre accès, la transmission, forme élémentaire de la tradition, et la notion même de culture générale sont en crise profonde, à la faveur d'un double mouvement de fragmentation des savoirs et de mondialisation de l'information ; enfin il lui est de plus en plus difficile d'être subsidiaire de la famille et il lui faut la suppléer. On comprend que la finalité ecclésiale d'une école catholique n'aille pas de soi quand l'école prend l'eau.

L'école catholique « figure du monde qui passe » ?

Quelle est la pertinence actuelle d'une école catholique au regard de la mission de l'Église ? On peut très bien imaginer, et certains chrétiens n'y ont pas manqué, y compris dans les instituts religieux enseignants, que l'Évangile sera mieux annoncé dans des aumôneries d'établissements publics, dans des mouvements de jeunesse, dans les paroisses, dans l'action sociale chrétienne, bref en marge de l'école, voire de l'Église, que dans ces résidus d'une chrétienté culturelle qu'érodent les vagues de la sécularisation et que disloque la crise scolaire. Les arguments ne manquent pas. Ils se rejoignent dans l'énoncé d'une contradiction que les détracteurs de l'école catholique de tous bords, en tout cas en France, ne manquent pas de pointer : trop discriminatoires pour être les écoles de tous, pas assez discriminatoires pour être des écoles de foi. Entre marquage confessionnel et école publique, entre enseignement sécularisé et émietté et contre-culture que l'on voudrait porteuse de cohérence dans la vérité, les écoles catholiques évolueraient dans un vaste *no man's land* chaotique, elles joueraient de l'ambivalence pour ne pas choisir leur camp. Elles seraient vouées à la schizophrénie et à l'hypocrisie d'un double langage.

Face à une contradiction passablement radicale, je prendrai le risque de fragiliser la cause en disqualifiant deux arguments avancés en défense de l'école catholique.

L'école comme outil pastoral : une réponse impropre

Le premier argument touche à la stratégie pastorale de l'Église auprès des jeunes. L'école catholique offre à l'Église l'opportunité de toucher 20% des jeunes de ce pays, dont la plupart n'ont pas d'autre occasion de contact avec elle – avantage de « l'ouverture » ! Si les pasteurs s'en désintéressaient, ils se priveraient d'une caisse de résonance évangélique de premier plan dans la jeunesse – avantage du confessionnel. Certes, mais comment oser justifier l'existence d'une école catholique par cette

seule considération opportuniste? Un tel argument laisse de côté la question essentielle : en quoi l'enseignement des disciplines profanes, en quoi la discipline propre à une école sont-ils intrinsèquement liés à la formation chrétienne au point de ne pas pouvoir être relégués au rayon des accessoires ou dévolus? Si l'école catholique ne sert que de prétexte à l'action pastorale et que celle-ci se déploie en marge de l'enseignement, non seulement on ne justifie pas son existence, mais on en sape le projet même. Qu'on conçoive cette pastorale comme un enseignement catéchistique ou comme une éducation à la vie sociale imprégnée des « valeurs de l'Évangile », cela ne change rien. Tant que le catéchiste, le professeur de mathématiques et le surveillant agissent en toute indépendance dans la même école, l'école catholique souffre d'incohérence. Enfin on tire profit d'une situation contradictoire, on ne résout pas la contradiction.

L'école catholique : une construction a posteriori

Le second argument est conceptuel et concerne la compréhension de l'enseignement catholique comme un tout. Les législateurs s'y sont employés à partir du XIX^e siècle et le magistère a adopté à son tour un langage unifiant pour défendre le droit des familles et des écoles chrétiennes dans une société en voie de sécularisation et pour situer la mission de l'école dans la mission éducative de l'Église. De même l'uniformisation du statut légal des écoles dans leurs relations avec l'État et leur interdépendance croissante dans les diocèses a pu conforter cette idée d'un projet éducatif chrétien commun qui se déclinerait selon les milieux et les charismes. Ces évolutions récentes du langage et du droit ont pu accréditer l'idée qu'il existe un modèle commun, une norme commune, voire une matrice commune de l'école catholique, ce qui me paraît une vue de l'esprit au regard de l'histoire. Car l'enseignement catholique est toujours une construction *a posteriori*. C'est toujours par opposition à une école non-catholique que l'on en vient à parler de l'école catholique au singulier. Mais au départ est la pluralité des écoles. Il faut sonder la richesse du vivant avant de penser le règne du vivant. Providentielle a été la fondation du Collège de Clermont par la Compagnie de Jésus, aurore de l'enseignement humaniste moderne. Providentielle aussi a été la fondation de l'Oratoire de Dom Bosco destiné à l'éducation chrétienne des jeunes délinquants turinois. Leur fécondité le montre à l'envi. L'Esprit Saint est le même, dans les deux cas, c'est bien un lieu d'enseignement qui est né, avec des élèves et des maîtres, une instruction à la fois catéchétique et profane, reconnu par l'autorité ecclésiastique, mais pour le reste, toutes catholiques qu'elles soient, ces écoles n'ont vraiment rien à voir : ni le contexte historique, ni les finalités, ni le public, ni les intuitions pédagogiques. L'entrée est

radicalement différente, et passée l'entrée, l'école aussi. Vérifier la pertinence évangélique avec des critères unifiés et communs procède d'un zèle trop impatient pour être perspicace. Ce sont les défis éducatifs variés, précis et pressants qui ont provoqué la charité de fondateurs dans l'Église, non les utopies ou les théories pédagogiques, fussent-elles chrétiennes. Érasme, More et Comenius ont repensé la pédagogie de si haut qu'ils n'ont pas su fonder d'école. Il est plus facile de penser l'école catholique que d'en fonder une seule.

2. Les écoles catholiques : essai de typologie

Si l'on veut mettre un peu d'ordre rationnel dans le foisonnement de l'histoire des écoles chrétiennes, une typologie, forcément un peu sommaire, peut servir à mesurer l'étendue du spectre éducatif que les écoles catholiques ont occupé, même si elles ont eu tendance à s'homogénéiser. Les écoles dont nous sommes héritiers sont conditionnées par leur projet fondateur comme les personnes par leur code génétique, ce qui n'empêche pas par ailleurs la croissance, les épreuves et les aléas de l'existence de continuer de forger leur personnalité. Or toutes catholiques qu'elles soient, les écoles n'ont pas eu un même rapport originel à la culture et à l'Église, qui l'une et l'autre sont leur raison d'être. De là une pluralité irréductible des types d'écoles secrétée par l'Église dans sa mission évangélique.

Un rapport différent à la culture

La première et longue ère de l'école catholique, inaugurée par les écoles monastiques, canoniales, épiscopales, poursuivie par les universités, a privilégié la constitution ou reconstitution d'un corpus de connaissances organisées et solidaires, à l'image de la représentation de l'univers lui-même, dont la cohérence magnifiait Dieu. Entrer à l'école et apprendre la lecture et le chant, c'était entrer en cléricature et commencer à être doté de l'équipement spirituel, intellectuel et (de plus en plus) juridique nécessaire à contempler et à exercer « l'intendance des mystères de Dieu ». Cette école a eu pour visée première l'intégration de savoirs, pour tenir ensemble leur autonomie centrifuge et l'unité centripète de l'univers visible et invisible. Elle est savante et théorique (contemplative) par nature. Elle retrouve, à chaque période d'éclatement culturel une actualité surprenante, sous des formes nouvelles. La façon dont Melanchthon, *praeceptor Germaniae*, chez les Luthériens, puis les Jésuites, influencés par cet exemple par l'intermédiaire de Pierre Canisius, pour le monde catholique ont régénéré l'institution médiévale du Collège illustre : ce collège nouveau opère la synthèse entre

l'humanisme de la Renaissance, l'esprit scientifique et la culture chrétienne et substitue à l'idéal universitaire du savoir pour le savoir celui du savoir pour la formation de la conscience. L'appellation longtemps conservée par les établissements jésuites ou oratoriens dit bien ce lien originel avec l'université, dont les collèges étaient les maisons d'apprentissage. Ils ont gagné ensuite en autonomie pour forger l'enseignement secondaire.

Mais des écoles sont apparues hors de ce modèle d'intégration culturelle, sous l'effet de ruptures pédagogiques majeures : la dislocation progressive de la vision synthétique et organisée de l'univers, la généralisation lente du catéchisme dans les paroisses à partir du concile de Trente appelant une véritable instruction publique de base, le nouveau statut de l'écrit en langue vernaculaire comme vecteur premier de la connaissance primaire, l'essor des arts et métiers. L'école cesse d'être l'apanage d'une élite. Un nouveau type de petites écoles apparaît. Comme pour le catéchisme, c'est la chrétienté issue de la Réforme qui ouvre la voie. Elles n'ont d'autre but que de fournir à tout un chacun le bagage nécessaire pour vivre d'un travail honnête en chrétien instruit des « doctrines et maximes de Jésus-Christ ». Elles sont « primaires ». Elles se dédient d'abord à l'instruction des jeunes filles, totalement délaissées par le système scolaire médiéval. Cette instruction est systématisée, à l'intention des garçons des villes, par Jean-Baptiste de La Salle à la fin du XVII^e siècle. Pragmatique, non-sélective, fortement catéchétique, délaissant délibérément l'enseignement du latin au point de l'interdire au profit des matières utiles au plus grand nombre, visant l'efficacité par enseignement simultané sur un même niveau, dotée d'un corps d'enseignants laïcs formés exclusivement à cette mission, l'école lasallienne ressaisit un vaste effort d'instruction élémentaire qui, jusque-là, se déployait au hasard des initiatives privées ou paroissiales sur le mode du bricolage. Les « ignorantins », concepteurs d'un service public d'instruction chrétienne, ont tout naturellement inventé, dès le XVIII^e siècle des écoles techniques d'application. Ils ont fourni largement le modèle aux multiples congrégations masculines et féminines pour l'instruction chrétienne des enfants de la campagne au XIX^e siècle et aux écoles primaires publiques créées par la Loi Guizot de 1833. Au ministère culturel, traditionnel, de l'école catholique s'en est ajouté un autre : un ministère social auprès des pauvres voués à l'irrégion et à la marginalité par leur ignorance ou par l'incapacité éducative des parents.

Une compréhension différente de la mission pastorale

L'école catholique a d'abord été une école des clercs pour les clercs. L'université médiévale a sans doute élargi la cléricature à des intellectuels versés en sciences profanes, et les écoles cathédrales avaient déjà

obligation d'accueillir gratuitement des pauvres sans leur faire obligation d'une carrière ecclésiastique. L'école catholique est cléricale à l'origine ; elle n'est guère pastorale avant Gerson. Les conséquences du concile de Trente ont été déterminantes pour l'émergence d'écoles de forme nouvelles. D'une part la formation du clergé séculier est passée en un siècle aux séminaires ; le curé est formé à être effectivement «*magister*» en sa paroisse. Les petits séminaires, qui font florès au XIX^e siècle, en sont comme la propédeutique. Le pays se couvre d'un réseau d'écoles à encadrement et finalité fortement pastorale, au sens qu'elle relaie directement l'action du pasteur auprès de ses ouailles. Sa fine pointe pédagogique est le séminaire et sa culture est issue du séminaire. La paroisse est obligée de plus de tenir, vaille que vaille, une école pour les enfants dépourvus d'instruction, ce qui fournit accessoirement au curé du personnel pour le service de l'autel. Cette école des clercs installe durablement dans le paysage scolaire un type d'école «*ecclésiocentrée*». Elle n'est pas l'apanage des écoles paroissiales et petits séminaires, car bon nombre de congrégations cléricales ou laïques ont compris l'école catholique comme un service de l'Église diocésaine placé dans la dépendance de ses pasteurs légitimes.

Or, à la même époque, la réforme tridentine produit également le modèle inverse : des écoles catholiques qui, comme de petites universités, se pensent autonomes dans leur action éducative et pastorale du clergé diocésain. Les jésuites cultivent l'autarcie éducative, ils conçoivent les temps et lieux de l'école comme ceux d'une retraite diffuse, ils disposent du personnel nécessaire à l'instruction et au culte ; là encore leurs contradicteurs oratoriens ou jansénistes ne conçoivent pas autrement le cadre de formation des élèves. Ce modèle d'école catholique, centré sur la formation spirituelle du chrétien pour lui-même, s'est ensuite popularisé et laïcisé. Dans les premières écoles de frères, on tient des écoles sur demande des curés, on emmène les élèves à la messe paroissiale en rang serrés, on enseigne le catéchisme. Mais le pouvoir de juridiction du curé ou de l'écolâtre s'arrête aux portes de l'établissement, l'enseignement est tenu pour un ministère en lui-même, et l'école est par elle-même une communauté chrétienne «*sui generis*» soutenue par une communauté religieuse, non la dépendance pédagogique de la paroisse. Le service de l'Église tient en ce seul ministère d'instruction chrétienne. Il se veut par lui-même édification de l'Église, non une contribution pastorale. Le métier d'enseignant, la communauté chrétienne des maîtres, les finalités de l'école sortent du cadre clérical, terreau natif de l'école chrétienne. Cette école autocentrée, pourtant résolument catholique, a été un jalon vers la laïcisation de l'enseignement.

Des modèles hérités différents

On pourrait enrichir cette typologie en superposant d'autres critères. L'école chrétienne a par exemple été initialement un lieu d'éducation exclusive, intentionnellement séparé d'un environnement jugé peu propice à l'étude. À partir du XIX^e siècle, des écoles s'inscrivent dans des réseaux associatifs d'éducation chrétienne de quartier. Mais en ne retenant que ces deux premiers critères, se sont dégagés quatre types majeurs d'écoles dont les projets – dont la légitimité est hors de doute – sont irréductibles les uns aux autres et dont nous sommes encore largement tributaires :

- les écoles « collèges » au sens universitaire du terme, héritières tant du projet d'intégration des savoirs et de la foi dans une culture chrétienne que de l'esprit de franchise de l'antique université.
- les écoles « séminaires », soucieuses de diffuser une culture d'Église, à visée souvent apologétique au XIX^e siècle.
- les écoles de type paroissial, dont le projet fondateur – parfois porté par des congrégations – a été l'instruction élémentaire intégrant le catéchisme paroissial.
- les « écoles appliquées » destinées en première nécessité à éviter aux jeunes défavorisés de végéter dans le vice et l'ignorance, à les relever moralement et à les outiller pour vivre dignement de leur travail en chrétiens.

3. À nouveaux défis, nouvelles écoles

Temps critique pour l'École confessionnelle

Il est clair que ces types répondent à des motivations évangéliques aussi légitimes que différentes et il serait assez vain de les placer sur une échelle de dignité chrétienne. En revanche on peut se demander si elles existent encore à l'état pur. Car, si l'on est honnête, ces formes sont toutes menacées d'obsolescence. Ainsi, l'humanisme étant en crise profonde, l'humanisme chrétien n'y fait pas exception. La spécialisation à laquelle l'évolution des sciences et des techniques oblige est devenue de règle et l'on est bien en peine de définir un corpus de « culture générale » dont l'école opérerait la synthèse et offrirait le socle. Par ailleurs l'école catholique a participé à la massification de l'enseignement et s'est rendue perméable à la sécularisation ambiante. La dévalorisation relative du métier d'enseignant et la pénurie d'enseignants qui s'en suit accroissent cette perméabilité, autant que l'étiollement des congrégations enseignantes. Quant aux écoles missionnaires en milieu défavorisé, elles exigent des maîtres que « leur charité se donne de la peine », et beaucoup.

Qu'on puisse l'attendre de laïcs, soit, mais difficilement s'ils ne vivent pas une forme de consécration personnelle et de vie communautaire. C'est peut-être un enjeu majeur de l'école chrétienne d'aujourd'hui.

Si divers qu'aient été ces types d'écoles catholiques, elles ont toutes ceci de commun qu'elles ont été des services vicaires pour des chrétientés. Elles offraient des services adaptés à un état de société ou de civilisation informé par une culture, par une moralité publique et par une pratique, bref une norme sociale marquée par le catholicisme. Or ces écoles ont cessé d'assurer ce service culturel ou catéchétique pour des chrétientés, car celles-ci se sont dissoutes à mesure que la vie publique se sécularisait. Et c'est là que nous retrouvons notre contradictoire initial : cet état n'existe plus, les écoles catholiques perdent leur substrat nourricier commun et, n'étant plus écoles pour des chrétientés, même malades, elles sont condamnées, dira-t-il. C'est à voir...

Une école confessionnelle n'est pas nécessairement réservée aux zéloteurs d'une confession et l'expérience des écoles chrétiennes du Proche-Orient en offre un brillant exemple : sans cesser d'être confessionnelles, elles accueillent, parfois en majorité, des enfants issues d'autres confessions. Elles restent confessionnelles parce que l'élève qui n'est pas catholique y est accueilli en hôte, étranger donc, et doté de privilèges qui s'attachent à ce statut d'étranger. Mais, par principe et par défaut, l'élève est instruit dans la foi confessée par l'école. Il y existe une forme de « religion d'État » dans laquelle l'élève est ordinairement éduqué, ce qui n'exclut en rien la tolérance religieuse. En revanche l'indifférence religieuse ou l'agnosticisme n'est pas une option religieuse possible. Dans les écoles paroissiales de quartier de l'est parisien du milieu du XIX^e siècle, bien des enfants n'étaient pas christianisés du tout au sein de leur famille. Mais il était inconcevable que l'élève, mal instruit d'une religion qu'il partageait à peine, ne fût pas éduqué en chrétien et qu'on le privât du bénéfice d'une formation religieuse commune qui « faisait partie du programme » et était tenue pour « hyperousia », superessentielle à son salut. L'école confessionnelle tient quand l'école est un service d'éducation pour une société christianisée peu ou prou, dont elle est une projection institutionnelle et culturelle.

Or cette forme d'école catholique confessionnelle est sur le retour, qu'on le regrette ou non, sans doute inexorablement. Dans leur majorité, les familles se tournent vers une école catholique sans volonté claire de formation chrétienne, parfois se méfient d'un possible bourrage de crâne. Les écoles de leur côté sont bien en peine de programmer une formation chrétienne commune, faute de pouvoir la traiter comme une matière scolaire comme les autres. Cette part de formation humaine et chrétienne qui ne s'inscrit pas dans un cursus scolaire – la pastorale scolaire en école catholique – est devenue problématique presque par nature, parce que difficile à articuler avec l'activité d'enseignement, ce qui n'était pas

le cas voici un siècle. L'école catholique est en fait restée un héritage institutionnel massif et fortement sollicité dans un état de société où les communautés catholiques ne constituent plus de chrétientés pour leur servir de terreau socioculturel. On ne peut plus présumer du consensus minimal qui définit toute école confessionnelle, à savoir que dans une école catholique, des maîtres réputés catholiques instruisent des élèves réputés catholiques. Certains lieux ou milieux restent certes plus teintés de culture chrétienne et de pratiques religieuses que d'autres et secrètent parfois des écoles qui restent ici ou là proches du modèle classique, notamment en région parisienne, mais rien de commun avec l'école du recteur d'un village bigouden de la fin du XIX^e siècle... La revendication confessionnelle dans l'école catholique sonne aujourd'hui comme un appel au retrait du monde qui n'est pas exempt d'équivoque. Car il y aurait sans doute quelque illusion ou erreur de jugement à penser que les communautés chrétiennes dussent nourrir le projet de retrouver l'emprise sociale d'antan pour mieux exister, encore moins employer l'école comme moyen stratégique pour ce faire. L'Église a produit des chrétientés, elle peut encore en produire, mais ce n'est ni sa mission, ni la condition de sa fécondité, ni son pouvoir. Elle a encore moins vocation à former des ghettos.

Pour une école déterminée

Il me semble que c'est le postulat classique qui identifie école catholique et école confessionnelle qu'il faut interroger en essayant de décrypter les signes des temps. C'est précisément dans ce contexte de remise en cause profonde de l'école confessionnelle que peut se renouer et que se renoue ici et là le lien séculaire de l'Église et de l'École, ou plutôt se noue un nouveau lien. Ce n'est pas une réflexion sur la place de l'Église dans la société contemporaine qui inspire cette conviction, mais une considération sur la « question scolaire » aujourd'hui. Jamais l'école, de la maternelle au doctorat, n'a été autant prégnante dans la vie d'un homme qu'aujourd'hui. L'École s'est massifiée jusqu'en second cycle universitaire et on y reste ordinairement vingt ans de sa vie. Elle a étendu son champ de responsabilité à toute forme de qualification professionnelle, et sur une durée de plus en plus longue. Par ailleurs, dans un contexte d'instabilité et de fragilité du milieu éducatif familial, l'école devient sinon l'instance éducative première du moins la plus constante. De ce fait, jamais l'attente sociale à l'endroit du système scolaire n'a été aussi énorme. Jamais non plus a-t-elle été aussi vague et indéterminée.

C'est à cette tâche de détermination que l'école catholique doit s'attacher. Il s'agit moins de sauver les jeunes par l'école que de sauver l'école elle-même (donc les jeunes avec elle), de l'intérieur, dans ce qui lui est radicalement constitutif. La question première n'est pas tant

de savoir si l'école catholique est bien catholique et à quelle condition, mais quelle éminente nécessité spirituelle, quelle éminente dignité nous reconnaissons à l'école, à toute école, comme voie de salut pour les jeunes au point de nous y engager en Église. Ce qui appartient en propre à l'école, c'est une relation de maître à élèves et c'est un corpus d'enseignement, une pédagogie et une didactique. Or la crise de l'école confessionnelle n'y fait rien : l'école reste l'affaire de l'Église parce que rien de ce qui fait l'école ne lui est étranger, ni ce qu'il importe d'y enseigner, ni la façon de l'enseigner, et ce hors de toute stratégie pastorale surimposée. Pour la seule gloire de Dieu et le salut des jeunes. C'est le service de l'école et sa mission foncière qu'il faut retrouver. On peut le comprendre comme une œuvre d'utilité publique, mais aussi, et c'est ainsi que je le comprends, comme une diaconie, comme un exercice de la charité dans la société.

Pédagogie chrétienne

La *paideia* n'est pas née en civilisation chrétienne. La pédagogie, elle, comme art de révéler la personne est foncièrement chrétienne, comme la notion de personne elle-même, tabernacle de la présence de Dieu. Au livre premier, chapitre 9, des *Confessions*, le contraste est remarquable entre l'apprentissage des lettres par la contrainte la plus dure et le secours que le témoignage des gens de foi apportait à l'enfant en lui révélant la grandeur et la bonté du Père. Le cri encore révolté des années après l'âge scolaire (« Seigneur, où est le cœur magnanime, s'il en est un seul ? ») est celui du pédagogue.

Si l'on regarde l'histoire de l'École, il n'est pratiquement aucune percée pédagogique féconde qui ne soit d'origine chrétienne. Il existe une pédagogie chrétienne parce que le Christ est pédagogue par excellence. Il est *didaskalos*, rabbi, « bon maître ». En son enseignement le plus magistral, il démontre sa maestria : devant la foule, en Marc, il les frappe dès le début de sa prédication par le fait qu'il use d'un « langage nouveau » et qu'il dispense son enseignement « avec autorité et non à la manière des scribes ». Il est aussi le pasteur qui prend soin du troupeau et de chaque brebis. Nous avons dans les Évangiles un éventail extraordinaire de postures et de pratiques pédagogiques d'une justesse impressionnante qui révèlent toute la palette du maître : *targum* dans la synagogue, prédication aux foules avec force paraboles, exégèse avec les disciples d'Emmaüs, dialectique, tête à tête pédagogique le plus invraisemblable avec la Samaritaine, parcours d'initiation avec ses disciples... On remarquera au demeurant que ce maître d'exception qu'est Jésus ne fait pas mouche à tout coup et que l'échec fait partie de la condition du pédagogue. Les Évangiles sont à certains égards un art du Maître, qui, dans un tout autre contexte culturel que celui de la

Palestine, garde une inextinguible saveur. Il existe bien un art et une tradition pédagogiques qui s'originent dans le Christ lui-même et qui mettent en jeu non seulement le maître et ses disciples, mais des disciples enseignants deux par deux, en communauté. On dira non sans quelque raison que la pédagogie du Christ s'applique à l'annonce du Royaume, dont l'ultime accomplissement est la croix, non à l'enseignement des mathématiques dont il est fort peu cas dans les béatitudes. L'argument vaudrait si l'on pensait que les mathématiques n'ont strictement rien à voir avec la vérité dont l'Évangile est porteur. Elles sont d'un autre ordre de vérité, mais pour autant qu'elles sont vraies et dignes d'être enseignées, elles forment l'homme et elles touchent à son salut. D'où ma seconde remarque.

Didactique des humanités

Que faut-il enseigner dans nos écoles ? Certes les compétences cognitives et comportementales nécessaires pour préparer l'avenir, études ou profession. Mais sans doute pas d'abord. C'est peut-être une obsession contemporaine funeste de n'échafauder de didactique qu'en fonction des attendus supposés de demain. Que faut-il enseigner dans nos écoles ? Certes les compétences cognitives et comportementales nécessaires pour préparer l'avenir, études ou profession. Mais sans doute pas d'abord. C'est peut-être une obsession contemporaine funeste de n'échafauder de didactique qu'en fonction des attendus supposés de demain. Il faut relire Augustin en pédagogue : « Ô Dieu, mon Dieu, quelles misères, quelles déceptions n'ai-je pas subies, à cet âge, où l'on ne me proposait d'autre règle de bien vivre qu'une docile attention aux conseils de faire fortune dans le siècle, et d'exceller dans cette science verbeuse, servile instrument de l'ambition et de la cupidité des hommes. » Il nous faut réhabiliter la didactique du temps présent, comme il nous y invite lui-même, et appliquer l'adage évangélique : « demain s'occupera de lui-même ».

Les stratégies d'orientation et les contraintes de programme sont à prendre en compte, mais une fois que le maître sait pourquoi, *hic et nunc*, il veut mettre son savoir en partage dans sa classe. Il est au demeurant plus efficace de solliciter l'intérêt immédiat des élèves que leur sens stratégique, et les efforts qu'ils doivent consentir sont plus pénibles quand la finalité de l'étude est lointaine et ne satisfait pas les besoins actuels de l'esprit, de l'âme et du corps d'un élève, quel que soit son âge et ses dispositions. De plus, si l'on détermine le bagage culturel à un niveau donné exclusivement par les nécessités des débouchés et son utilité ultérieure, la réflexion se perd dans les sables et il en résulte arbitraire et incohérence dans les programmes. Les pré-requis en aval des cursus scolaires sont en effet très divers, ils sont vérifiés au crible de sélections extrascolaires ou suprascolaires et ils sont souvent définis

selon des normes de compétence assez étroites. Enfin le stockage du bagage culturel dans la mémoire des élèves peut paraître un exercice assez fastidieux pour qui ne s'inquiète que de leur exploitation ultérieure puisque des mémoires cybernétiques s'en chargent.

Il faut voir l'exercice de mémoire autrement. Connaître « par cœur » est la forme la plus substantielle de connaissance puisqu'assimilée, elle configure la personne elle-même, ce « cœur » dont tous les pédagogues du XVII^e siècle ont fait la cible de tout enseignement véridique et valable. Quel est le savoir essentiel, « par cœur », que la personne doit recevoir par legs, dès maintenant, et pour sa vie durant pour accéder à une humanité plus achevée ? Le bénéfice attendu d'une école n'est pas un outillage pour plus tard. L'exigence est pour maintenant de croître en humanité selon les talents dont chaque élève est pourvu : par une raison mieux exercée, par une sensibilité plus affinée, par une expression plus limpide, par un goût plus sûr, par un jugement plus perspicace, par une compréhension plus aiguë du monde environnant, par un soin du corps plus actif, par une habileté plus grande. L'école n'est pas d'abord en charge d'éveiller les compétences de demain, mais de transmettre ce qui nous paraît vital actuellement. On enseigne bien ce que l'on veut absolument léguer de vrai, de bon et de beau dès maintenant à un élève, selon ce qu'il peut en comprendre, avant que la mort ne nous saisisse. Le processus de transmission peut se déployer dans le temps, et s'adapter à l'âge, aux aptitudes et à ses compétences acquises. Mais on apprend à l'école, dans toute école, d'abord l'élémentaire pour « ne pas mourir idiot », l'abrégé le plus accessible de la connaissance la plus essentielle sur notre humanité. Appelons cela la vocation de l'école aux humanités, son service de civilisation. Elle est absolument première. Les humanités ne sont pas le savoir érudit des lettrés. Elles font au contraire l'école en ce qu'elle a de plus élémentaire et de plus simple : elles désignent ce savoir du cœur que l'on apprend aujourd'hui pour la vie parce qu'éducatif par lui-même.

Or, sans qu'elles se confondent, il existe entre la didactique chrétienne de l'Évangile et la didactique scolaire des humanités une très puissante attraction mutuelle, car elles sont orientées l'une et l'autre vers la pleine humanité. Elles se garantissent et s'appellent mutuellement, comme la nature et la grâce.

Cette école essentielle, qui touche au cœur l'élève, à tout âge, il me plaît d'y voir, dans un contexte confessionnel ou non, l'école catholique pour ce temps.

Étienne Roulleaux Dugage, normalien, agrégé d'histoire. A enseigné en classes préparatoires, puis s'est orienté vers des postes de direction d'établissements. Présentement, secrétaire général de L'Association La Salle (tutelle nationale des établissements lasalliens, 148 établissements en France).

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Philippe Dockwiler (Lyon), Jean Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poiriel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piguet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : septembre 2011 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-39-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 12522
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®