

L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE SON INSTITUTION ET SA CONSTITUTION

(suite *)

II. RÉFLEXION THÉOLOGIQUE-SYSTÉMATIQUE

Il s'agit, dans cette partie, de reprendre d'un point de vue théologique-systématique le problème abordé dans la première partie sous la forme d'une approche critique de l'histoire. Il ne peut être question, dans ce contexte, d'élaborer toute une ecclésiologie, s'il est vrai par ailleurs, comme cela ressort déjà de ce que nous avons dit jusqu'ici, que le sujet particulier qui est le nôtre a sa place dans un ensemble plus vaste et réfléchi par la force des choses ce dernier, selon le principe que le tout est dans la partie. C'est dire que notre développement particulier doit pouvoir répondre de lui-même devant un tout dans lequel il s'inscrit. Ce tout affleurera nécessairement toujours à nouveau, même s'il ne devient pas thématique en tant que tel.

Nous avons énoncé, au cours de l'exposé précédent, un résultat provisoire qui constitue la question de cette deuxième partie. Le résultat tient dans l'affirmation de la structure ministérielle hiérarchique de l'Église, la hiérarchie étant entendue dans le sens du service, ce qui veut dire, comme nous le verrons, de la responsabilité. Nous avons distingué deux pôles du ministère ecclésiastique : le ministère premier, ordinaire (au sens de l'ordo) de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements que nous avons aussi appelé ministère d'édification, et le ministère second, doctrinal et gouvernemental que nous avons nommé ministère d'unité. La question se pose : quelle est la base scripturaire de cette distinction ?

* Cf. *Revue de Droit canonique*, 1972, t. XXII, p. 97-154.

Mais nous ne pouvons aborder cette question d'emblée. Car le problème du ministère ecclésiastique n'est pas lui-même premier. Cela ne veut pas dire qu'il soit secondaire, mais tout comme le ministère d'unité est second par rapport au ministère de la Parole et des sacrements, sans lui être pour autant subordonné, mais en lui étant ainsi précisément coordonné adéquatement, le problème du ministère ecclésiastique — et cela signifie de la structure ou de la constitution de l'Église — est second par rapport au problème premier de ce qui fait être à la fois l'Église toute entière et le ministère ecclésiastique en particulier. Le ministère ecclésiastique, en effet, répond à la question : Comment l'Église devient-elle ? Mais à cette question une autre doit être préposée : Par quoi l'Église devient-elle ? On peut aussi dire : qui ou qu'est-ce qui est l'auteur de l'Église, c'est-à-dire selon le sens étymologique de ce mot dont dérive aussi « autorité », qui ou qu'est-ce qui le fait être et croître (augere) (1) ? C'est le problème de l'autorité qui est ainsi posé, et nous avons ainsi les deux termes de notre sujet : l'autorité dans l'Église et sa constitution. Le mot « constitution » est pris d'abord au sens actif qui est le sens des mots latins se terminant en -tio : il s'agit de la manière dont se constitue cette autorité. Le résultat de cette opération peut aussi s'appeler « constitution » (Verfassung), mais il s'agit de voir que celle-ci, selon cette dernière acception, est le résultat d'un processus dynamique et doit toujours être saisie comme tel, jamais séparément de ce processus ; sinon, le résultat (la Verfassung) se fige et se pétrifie et un fossé se creuse entre la constitution comme processus dynamique d'un côté, la constitution comme institution institutionnelle de l'autre. Celle-ci tend alors à dominer sur le processus et à se le soumettre c'est-à-dire à devenir première, de seconde qu'elle est légitimement, et le processus dynamique de la constitution de l'autorité est freiné voire quelquefois empêché. Nous pouvons répéter ici ce que nous avons dit plus haut à propos de l'organisation : elle n'est légitime que comme expression de l'organe qu'elle sert. Là où de servante elle devient maîtresse, elle s'interpose entre l'organe

(1) Sur le sens du mot autorité, cf. art. Vollmacht. In *Biblisch-theologisches Wörterbuch* (ed. E. Osterloh - H. Engelland) ; art. autorité. In *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, d'A. WESTPHAL ; art. autorité. In *Grand Robert*. Etc.

et sa fonction qu'il doit remplir : elle n'est plus alors théonome et tend à rendre l'organe, de théonome, hétéronome, en le soumettant à une autre loi que la sienne. C'est dire que si les deux aspects de l'autorité et de sa constitution sont indissolubles, le second ne peut être traité qu'en relation avec le premier et en dépendance de lui.

Le sujet de cette partie porte ainsi sur ces deux questions : Par quoi et comment l'Église devient-elle ? Il s'agit à la fois de traiter chacune selon sa spécificité et de montrer le lien étroit entre elles.

A. Par quoi l'Église devient-elle ?

Cette première question pose le *problème de l'autorité*. Celui, respectivement ce qui fait être et croître l'Église, c'est le Christ, respectivement l'évangile. La distinction faite ici entre le Christ et l'évangile est celle entre la source et le contenu de l'évangile (le Christ) d'un côté, et la forme dont le Christ s'atteste et se donne (l'évangile entendu comme parole et sacrement) de l'autre. Cette même distinction apparaît déjà dans Éphésiens 2 : 20 : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire. » Comme nous n'avons le Christ que dans cette forme de l'évangile même si, tout en s'y donnant pleinement, il la transcende en même temps, nous pouvons dire simplement que c'est par l'évangile que devient l'Église. Autrement dit, il n'y a d'Église que l'Église apostolique, ce mot étant compris au sens dogmatique qu'il a aussi dans le symbole de Nicée (Credo unam sanctam catholicam et *apostolicam* ecclesiam) où il signifie : fondé sur l'évangile apostolique. Le sens « missionnaire » de ce mot — l'Église est apostolique en tant qu'envoyée — est dépendant du sens premier qui a été indiqué : l'Église ne peut être missionnaire qu'en tant qu'Église fondée sur l'évangile apostolique. Dans la question de l'autorité, il y va donc de l'apostolicité de l'Église.

C'est pourquoi, l'autorité dont il est question n'est pas celle de l'Église elle-même. Car l'Église n'est pas par elle-même. Si on peut parler dans un sens dérivé de l'autorité *de* l'Église, com-

me nous le verrons, le problème de l'autorité est d'abord et fondamentalement celui de l'autorité *sur* l'Église.

1. L'autorité du Christ sur l'Église. Sa nature.

Il va de soi que celui qui a autorité sur l'Église, c'est-à-dire qui la fait être et croître, c'est Dieu ou le Christ. S'il y a une autorité *de* l'Église et aussi une autorité *dans* l'Église, elles proviennent de cette source et ne sont, si tant est qu'elles sont légitimes, que par elle. Mais nous ne pouvons nous contenter de cette affirmation purement formelle que le Christ a autorité sur l'Église. La question décisive est ici celle de la nature de cette autorité. Car elle détermine la nature de l'autorité à la fois de l'Église et dans l'Église. Ainsi, en quoi consiste l'autorité du Christ ?

Pour une raison qui apparaîtra, nous partons, pour répondre à la question posée, du Jésus-Christ terrestre tel que les évangiles nous en parlent. La chose décisive à relever ici, c'est que l'autorité de Jésus se manifeste et s'impose comme telle. Toujours à nouveau il est dit : « Il enseignait comme ayant autorité (ὡς ἐξουσίαν ἔχων), et non comme leurs scribes » (Marc 1 : 22). Son autorité n'apparaît pas seulement à propos de son enseignement, mais aussi à propos de ses miracles : qu'on pense par exemple à Marc 1 : 27 : « Il commande avec autorité (κατ' ἐξουσίαν ; Luc 4 : 36 dit : ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει) aux esprits impurs, et ils lui obéissent ». Elle apparaît encore dans le pardon des péchés qu'il accorde souverainement (Marc 2 : 10, à propos de la guérison du paralytique : « Le Fils de l'homme a autorité — ἐξουσία — de pardonner les péchés »). Dans l'autorité de Jésus, c'est l'autorité même de Dieu qui apparaît et s'impose. Mais il est significatif que lorsque les principaux sacrificateurs et les scribes et les anciens lui demandent : « Par qu'elle autorité fais-tu ces choses, et qui t'a donné l'autorité de les faire ? », Jésus ne leur répond que par une contre-question sur l'autorité du baptême de Jean (Marc 11 : 27 ss). Devant Césarée de Philippe, c'est lui qui demande aux disciples : « Qui dites-vous que je suis ? » (Marc 8 : 27 ss). L'autorité de Jésus veut être librement reconnue, elle ne s'impose pas de manière coercitive, elle n'est pas une contrainte. Elle est une autorité spirituelle, l'autorité de Dieu qui est esprit (Jean 4 : 24), non un pouvoir juridictionnel ; elle est une autorité personnelle, non une

puissance anonyme comme le sont « les puissances, seigneuries, dominations... » dont parle Paul (2).

Certes, Dieu est tout-puissant. Il n'est pas seulement un Dieu qui a autorité, mais aussi un Dieu qui a la puissance de son autorité et qui exerce cette toute-puissance, aussi à travers le pouvoir de l'État et à travers *les* puissances. Dieu peut contraindre, et il contraint effectivement. « Il dit, et la chose arrive ; il ordonne et elle existe », dit le psalmiste (33 : 9). Mais le psalmiste parle de Dieu autrement que le grec ne parle du destin. Dieu est pour lui celui dont il reconnaît et confesse l'autorité, celui en qui il a foi. Nous avons déjà dit que l'autorité de Dieu est personnelle : c'est par là que sa toute-puissance se fait autorité, par cette visée qui est la sienne d'être reconnue par l'homme ; cette reconnaissance, c'est la foi. En dehors d'elle, la puissance de Dieu n'est pas autorité, mais simplement puissance absolue sur tout, la nature et l'histoire. Mais dans cette reconnaissance apparaît le caractère personnel de Dieu : c'est Dieu en tant que personne qui est saisi dans la foi. La reconnaissance qu'est la foi est et ne peut être que libre ; elle est le fait de l'homme en tant que personne. Dans la foi, l'homme ne *subit* pas la puissance de Dieu, mais il la confesse. Dans la foi, la toute-puissance de Dieu apparaît à l'homme comme la toute-puissance de son amour. Maintenant, les cieux racontent la gloire de Dieu (Psaume 19 : 1), de ce Dieu précisément qui est apparu à Israël comme son Sauveur. Il faut voir ici que pour l'homme, noétiquement, ce n'est pas la toute-puissance de Dieu qui vient d'abord et l'autorité personnelle de Dieu, c'est-à-dire l'autorité de son amour, qui vient ensuite ; en d'autres mots, l'autorité de Dieu n'est pas déduite de sa toute-puissance, mais c'est la toute-puissance de Dieu qui est reconnue par l'homme à partir de l'expérience de l'autorité de son amour ; à partir de là,

(2) Nous entendons par *pouvoir* un concept juridique, de l'ordre du droit ; l'État est doué de pouvoir. Nous désignons par *puissance* une donnée, naturelle ou surnaturelle, déterminant l'histoire dans un sens général et la nature : il y a la puissance de la nature, de l'histoire, de l'armée, des dieux... Quant à *autorité*, c'est un concept personnaliste, valable pour des relations d'ordre personnel. Le pouvoir concerne la personne en tant que membre d'un groupe, la puissance la concerne en tant qu'objet, l'autorité en tant que sujet. C'est par l'autorité que la puissance tout comme le pouvoir s'humanisent.

ce qui auparavant était simplement destin, fatum, hasard, puissance anonyme, est reconnu comme la toute-puissance de *Dieu*. On peut rappeler ici la situation de l'Ancien Testament : c'est à partir de l'élection, c'est-à-dire de l'expérience du Dieu Sauveur, qu'Israël confesse le Créateur. Aussi comprend-on qu'il n'y ait, chez Jésus, aucune réflexion préalable sur la toute-puissance de Dieu sur laquelle Jésus aurait tenté d'asseoir l'autorité spirituelle de Dieu et, partant, la sienne propre. Jésus ne commence pas par donner un enseignement sur Dieu et l'immensité de sa puissance, pour conduire ainsi à la reconnaissance de l'*autorité* de Dieu. Jésus apparaît simplement, et avec lui apparaît l'autorité.

Dans cette réflexion sur la nature de l'autorité du Christ, nous partons de la manifestation de l'autorité dans l'exercice de celle-ci par Jésus ; nous partons de cette autorité in actu, telle qu'elle se manifeste concrètement, plutôt que de partir de la toute-puissance générale telle qu'elle est donnée avec la préexistence du Christ ou sa royauté universelle actuelle. Parlant de l'autorité du Christ, nous ne partons pas d'affirmations comme celle de Jean 1 sur le logos créateur ou celles de Colossiens 1 : 16 ss et Hébreux 1 : 1 ss où le même thème apparaît, ni de passages sur la royauté liée à l'élévation du Ressuscité comme Matthieu 28 : 18 ou Philippiens 2 : 9 ss. Ce sont là en effet des affirmations qui ne sont pas premières, mais dernières. Le point de départ pris dans le Jésus-Christ terrestre tient à ce que c'est seulement ainsi que nous apparaît la nature de son autorité. Autorité spirituelle et personnelle, avons-nous dit, c'est-à-dire autorité d'une personne spirituelle. Mais c'est là encore une réponse partielle et en fait seulement formelle. Il est bien vrai que les évangiles montrent clairement que l'autorité de Jésus ne tenait pas simplement à sa prédication, aux idées développées, c'est-à-dire au contenu thématique de cette prédication, encore que ce dernier soit frappant ; ils ne disent pas non plus que ses actes, de toutes sortes, avaient de l'autorité du fait de leur caractère extraordinaire, encore qu'ils sortissent en effet de l'ordinaire. Ils disent que c'est *lui* qui avait autorité. Sa prédication et ses actes étaient uniques non par eux-mêmes, mais parce que c'était lui qui en était l'auteur. Il y a d'autres prophètes et d'autres thaumaturges, il n'y a pas d'autre Jésus. Mais si tout cela est vrai, les évangiles disent encore autre chose,

et par là ils nous empêchent de réfléchir à l'autorité spirituelle-personnelle in abstracto : ils qualifient l'autorité de Jésus par son *contenu*. Celui-ci n'est pas simplement le contenu de ses paroles ni seulement le contenu de ses actes, encore que tout cela en soit constitutif. Mais ce contenu est celui d'une mission. Jésus est l'envoyé de Dieu, ἁπόστολος, comme dit Hébreux 3 : 1 et comme l'affirme, sous des formes variées, tout le Nouveau Testament et d'abord Jésus lui-même, d'après le témoignage des évangiles, principalement celui de Jean (3). Quand Jésus dit que Dieu l'a envoyé, il « fonde sa propre autorité dans celle de Dieu en tant que ce dernier est responsable de ses paroles et actes et celui qui se porte garant de leur droit et de leur vérité », voire il affirme « la participation de Dieu à l'œuvre de Jésus dans l'acte même de son envoi » (4). Jésus, en tant qu'envoyé, a reçu une autorisation, une habilitation (Bevollmächtigung) de la part de celui qui l'a envoyé, une habilitation en vue de la mission à accomplir et uniquement en vue d'elle : c'est pour cette mission-là, pour laquelle il est envoyé, qu'il reçoit cette autorisation. Celle-ci comporte ainsi une responsabilité, l'obligation d'en rendre compte à celui qui l'a donnée ; elle comporte en même temps l'assurance que dans l'accomplissement de la mission, celui qui a envoyé la garantit, y est à l'œuvre lui-même (5). L'autorité de Jésus, c'est l'autorité du Fils. Ce titre christologique, particulièrement central dans l'évangile de Jean, désigne d'abord, avant toute réflexion sur le lien ontologique entre le Fils et le Père (6), la manifestation, l'exercice de la filialité de Jésus par son obéissance in actu au Père. Jésus s'efface devant ce dernier au point d'être transparent à lui. « Ma nourriture est de faire la

(3) Cf. par ex. Jean 3 : 17 ; 3 : 34 ; 17 : 3... Voir à ce sujet art. ἀποστέλλειν, in *Th. W.N.T.* (Kittel), pp. 402 ss. Cf. aussi art. πέμπειν.

(4) Art. ἀποστέλλειν, p. 404.

(5) En ce sens la notion rabbinique de *schaliach* peut s'appliquer à Jésus. Le *schaliach* est un « Bevollmächtigter », un « autorisé », un chargé de pouvoir, un plénipotentiaire. Le sens décisif de cette notion est celui d'autorisation (Bevollmächtigung). Cf. art. ἀποστέλλειν, pp. 399 ss.

(6) Ce lien doit certes être affirmé. Une christologie « par en haut » est l'indispensable complément d'une christologie « par en bas », sinon la christologie est purement fonctionnelle et le Christ est réduit à un rôle purement instrumental. Or, « moi et le Père sommes un » (Jean 10 : 30 ; 17 : 11 ; cf. aussi Matthieu 11 : 27). L'autorité de Jésus est l'autorité même de Dieu.

volonté de celui qui m'a envoyé » (Jean 4 : 34). Mais quelle est cette volonté de Dieu, comment qualifier la mission de Jésus ? Il s'agit d'une mission *salvifique*, Jésus est envoyé pour le salut du monde.

L'autorité de Jésus est l'autorité du Sauveur ; il est Seigneur en tant que Rédempteur. Son autorité tient à l'amour de Dieu qu'il manifeste et qui le conduit à se donner lui-même en sacrifice à Dieu pour le rachat des hommes perdus. Si son autorité n'est pas autoritaire, si le danger d'absolutisme est ici radicalement dépassé, c'est que Jésus n'est rien d'autre que l'offre ou le don de Dieu aux hommes. Ce don doit être caractérisé comme absolu ou total, et c'est pourquoi on peut et doit parler de l'absoluité du Christ. Mais s'il est don, il n'est pas totalitaire, car tout totalitarisme ou absolutisme est asservissant ; il est don, c'est-à-dire il s'adresse à la liberté de l'homme et il offre à l'homme la liberté. L'autorité de Jésus, comparée à l'autorité autoritaire de l'homme imbu de lui-même et autosuffisant, est une autorité *a contrario*, une autorité qui est absence d'autorité au sens de pouvoir ou de puissance, l'autorité de l'abaissement et du dépouillement, l'autorité du crucifié (Philippiens 2 : 5 ss). C'est, comme nous l'avons déjà dit, l'autorité sacerdotale du Serviteur de Yahvé ou, comme on peut aussi le dire : celle de la diaconie de Jésus. Ceci vaut à la fois pour la condition terrestre et pour la condition céleste de Jésus. Le Christ élevé à la droite du Père qui, contrairement au Christ Jésus terrestre, a la puissance de son autorité (Matthieu 28 : 18), l'exerce sacerdotalement ou diaconalement (Hébreux 7 : 24-25). De même que la toute-puissance de Dieu est reconnue à partir de l'expérience de l'autorité de son amour rédempteur, la royauté cosmique de Jésus apparaît à travers la reconnaissance de sa royauté salvifique. L'autorité du Sauveur introduit dans la toute-puissance du Créateur et du Consommateur de toutes choses.

Nous avons insisté, jusqu'ici, sur le fait que l'autorité de Jésus n'est pas d'abord affirmée, mais perçue. Or, pour la détermination de la nature de cette autorité, on ne peut se contenter de dire qu'elle est salvifique — c'est dans cette qualification que sont ramassées toutes les autres —, car le caractère salvifique de Jésus ne peut se manifester que dans ses fruits. Nous avons à envisager ceux-ci, parce qu'ils vérifient

pour ainsi dire ce que nous avons dit jusqu'ici sur la nature de l'autorité de Jésus. On constate alors deux choses. *Premièrement*, la perception de l'autorité de Jésus conduit soit à sa reconnaissance soit au refus de cette reconnaissance, donc soit à une dépendance acceptée soit à une dépendance rejetée ; elle engendre soit la foi, soit le refus de foi. C'est un fait évident que Jésus a été et est, en tant qu'élevé à la droite du Père, un signe de contradiction ; il amène, comme il est dit dans le cantique de Siméon (Luc 2 : 34), « la chute et le relèvement de plusieurs en Israël » ; il est une pierre d'achoppement, une pierre qui a été rejetée et qui est devenue pierre angulaire (Matthieu 21 : 42-44 et passim). Dans ce double effet contraire (foi d'un côté, non-foi de l'autre) se manifeste le caractère personnel de l'autorité de Jésus : c'est l'autorité d'une personne et qui appelle une réponse personnelle. Dans la réponse libre, non contrainte, à Jésus dans le sens d'une soumission à lui, l'homme trouve sa véritable liberté, car elle est la réponse au Rédempteur, de sorte que la foi dans laquelle le Rédempteur est reçu est une foi qui sauve. « T'a foi t'a sauvé », est-il dit toujours à nouveau par Jésus selon les évangiles. L'autorité de Jésus est libératrice ; entre l'autorité et la liberté il n'y a pas antinomie, à cause de la nature salvifique de l'autorité de Jésus. « Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres » (Jean 8 : 36). Lorsque l'autorité de Jésus est reconnue dans la foi, elle confère la liberté d'enfant de Dieu (Romains 8 : 21). Mais lorsqu'elle est rejetée, l'homme demeure dans son asservissement. — Mais il y a plus. Il est décisif — précisément pour notre sujet qui est ecclésiologique — de relever le fait que, *deuxièmement*, l'autorité de Jésus n'est pas seulement reconnue dans la foi ; il s'ajoute à ce fait que cette reconnaissance *rassemble* encore des hommes autour de Jésus. Cela est déjà vrai pendant la vie terrestre de Jésus. Jésus est le centre d'hommes qui ne vivent pas nécessairement en communauté et qui ne constituent pas nécessairement un groupe comme celui des douze, mais qui, se définissant par rapport à lui par qui seuls ils sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des disciples, se reconnaissent entre eux. La réalité de l'Église qui deviendra manifeste d'une manière évidente avec la Pentecôte, est déjà anticipée « du vivant » de Jésus, pendant son existence terrestre. Que Jésus rassemble des hommes autour de lui ne veut certes pas dire qu'il

dire qu'il prend l'initiative de ce rassemblement : il ne le suscite que pour quelques-uns, les douze. Jésus rassemble des hommes autour de lui dans ce sens que des hommes *sont* rassemblés autour de lui, non pas nécessairement dans l'espace, mais dans ce sens qu'ils se réfèrent en permanence à lui, même lorsqu'ils sont dispersés, ce qui est la situation normale. Il est leur centre, la source de leur foi, la norme de leur vie. En lui ils ne restent pas des individus isolés, mais ils sont ceux qui, croyant en lui et par lui en Dieu, sont unis par le lien de la même foi et, partant, de l'amour fraternel. L'autorité « rassemblante » de Jésus éclate alors à partir du don de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Elle fait être l'Église en même temps que la foi de la personne individuelle. Nous pouvons dire qu'elle suscite la foi à la fois personnelle et ecclésiale. L'autorité de Jésus n'isole pas l'individu qui s'y soumet sans en même temps l'intégrer ; en plaçant l'individu dans un rapport à Jésus lui-même, elle le situe en même temps dans la communauté ecclésiale. En plaçant l'homme par rapport à lui, Jésus, il lui donne sa liberté d'enfant de Dieu ; en l'incorporant dans la réalité de l'Église, il assigne à chacun le lieu où et à partir d'où cette liberté peut et veut croître comme une liberté vraie : la liberté se vit dans l'Église et, par là même, en vue de sa mission.

Nous sommes ainsi amenés à parler de l'Église. Notre sujet est certes : l'autorité *dans* l'Église. Mais il n'y a pas de lien direct entre l'autorité du Christ sur l'Église à l'autorité dans l'Église. Car celle-ci dépend à la fois du Christ et de l'Église, comme nous le verrons. Avant de parler de l'autorité dans l'Église, il faut ainsi parler de la réalité de l'Église en tant que constituée par l'autorité du Christ et en tant que revêtue ainsi elle-même d'autorité. L'autorité du Christ sur l'Église engendre l'autorité *de* l'Église. C'est dans l'Église ainsi caractérisée, douée d'autorité, que s'exercera alors l'autorité dans le sens dans lequel nous en parlerons sous 3.

2. *L'autorité de l'Église, porteuse de l'autorité du Christ dans le monde*

Il faut être conscient de la difficulté de cette notion d'une autorité de l'Église. Il faut même, lorsqu'il n'est pas précisé dans

quel sens elle est entendue, la rejeter. Car telle quelle, elle attribue quelque chose à l'Église par elle-même. Mais comment l'Église aurait-elle une autorité par elle-même si elle n'est pas par elle-même, mais par quelqu'un d'autre et quelque chose d'autre qu'elle : par le Christ et par son évangile ? ! Il est donc d'air d'emblée que si on peut et doit parler de l'autorité du Christ dans un sens absolu, il ne peut en être de même concernant l'autorité de l'Église. Car de toutes façons, l'Église est créature, elle n'est pas le Créateur. Par ailleurs, la notion d'autorité impliquant l'idée de création — le Christ a autorité sur l'Église en ce sens qu'il la fait être —, on ne peut passer à côté du fait de la « créativité » de l'Église : elle aussi opère quelque chose, du fait qu'elle rend témoignage au Christ et que par là des hommes naissent à la foi. Mais si l'Église témoigne, peut-on dire qu'elle produit elle-même la foi ? Ne faut-il pas dire que seul le Christ dans le Saint-Esprit la suscite ? Et ne doit-on pas même préciser que s'il est authentique, le témoignage de l'Église n'est pas *son* témoignage à elle, mais celui du Christ par elle ? Ainsi l'autorité de l'Église ne peut être que dérivée de celle du Christ. Il faut ajouter que même alors la notion d'une autorité de l'Église est difficile ou mieux, dangereuse. Car, et l'histoire de l'Église dont nous avons parlé dans la première partie l'a clairement montré — le risque d'usurpation et de falsification de la nature même de l'autorité est considérable. L'Église, du fait de son ambivalence, n'est pas parée de par elle-même contre la tentation de s'absolutiser et de devenir sa propre idole. Il peut sembler alors qu'on ne puisse parler de l'autorité de l'Église. Mais s'il est vrai qu'il n'y a à vrai dire d'autorité de l'Église que si elle renonce à en avoir et là où elle ne connaît que l'autorité du Christ, s'il est vrai par conséquent que parler de l'autorité de l'Église comme s'il s'agissait là d'un thème par lui-même, c'est déjà la ruiner, il est vrai aussi qu'on ne peut éviter d'affirmer l'autorité de l'Église : car précisément en renonçant à toute autorité propre, l'Église a une autorité. Cette autorité n'est pas une prétention que l'Église affirme, elle est une donation qui lui est faite gratuitement et sans que l'Église puisse jamais établir sur elle une prétention propre ou un droit à l'autorité, comme si, par exemple, l'autorité de l'Église était le fruit nécessaire, justifiant un quelconque prétention, de sa soumission à l'autorité du

Christ, comme si, en d'autres termes, la soumission était un mérite appelant une récompense. Mais l'autorité de l'Église n'est jamais une chose due par le Christ, elle est toujours une grâce. L'Église n'a d'autorité que par surcroît, que dans la mesure où elle est régie par l'autorité du Christ et où cette autorité est reçue en elle. L'autorité de l'Église est ainsi toute entière dans la soumission à l'autorité du Christ : c'est dans cette soumission que l'autorité du Christ devient transparente à travers l'Église. On peut même dire que c'est dans cette soumission que l'Église est elle-même revêtue d'autorité dans le monde. L'autorité de l'Église, c'est ainsi son autorité en tant que et pour autant qu'elle est porteuse de l'autorité du Christ, à l'exclusion de toute autorité propre.

L'Église, dont on peut affirmer l'autorité dans le sens indiqué, ne saurait être que l'Église du Christ, l'Église véritable, celle qui participe au Christ par la communion à lui. Celle-ci est une communion à l'être du Christ, à son être salvifique en même temps qu'à sa mission qui est de salut. L'Église est l'humanité sauvée, rachetée, dans la foi ; elle l'est par sa participation (*κοινωνία*) au Christ mort et ressuscité. Le Christ est unique et son œuvre est unique, mais le caractère unique (*ἐφάπαξ*) de son œuvre salvatrice est, pour ainsi dire, la base d'exercice de sa royauté salvifique actuelle qui consiste en l'offrande permanente, par le Christ, de cette œuvre et ainsi de sa personne à Dieu (Hébreux 7 : 24-25), et, partant, en l'actualisation constante, par le Saint-Esprit, du Christ et de son œuvre pour les hommes (7). L'Église est l'humanité qui est rendue bénéficiaire, dans la foi, du Christ et de son œuvre, par l'a relation vivante au Christ. Or, cette œuvre et cette personne dont elle est l'œuvre ont une portée universelle, en puissance. Aussi la participation de l'Église au Christ est-elle une participation aussi à cette visée universelle du Christ. L'Église est associée à cette visée, c'est-à-dire que par sa participation à l'être du Christ, elle est associée à la mission universelle du Christ. Nous avons vu que le Christ a accompli et accomplit cette mission en tant que grand prêtre qui se donne lui-même en offrande à Dieu pour les hommes et qui, en tant qu'élévé à la

(7) Ce thème de l'actualisation est bien mis en valeur dans M. THURIAN, *L'Eucharistie*. Neuchâtel/Paris, 1959.

droite du Père, présente cette offrande en intercession devant Dieu. Si l'Église participe à l'être et à la mission du Christ, elle participe par conséquent à ce sacerdoce royal du Christ. C'est ce qui ressort de 1, Pierre 2 : 4-10 sur le sacerdoce royal de l'Église. Il est défini comme consistant dans l'offrande d'elle-même à Dieu, ce qui ne peut se faire qu'à la suite du Christ (v. 5), et dans l'annonce, qui accompagne et signifie ce sacrifice, des hauts faits du Christ. Le sacerdoce royal est le sacerdoce de tous les chrétiens (8).

C'est l'Église ainsi caractérisée qui, en tant que bénéficiaire de l'autorité salvifique du Christ, est transparente à celle-ci et porteuse de cette autorité dans le monde. Car en elle éclate le salut gracieux de Dieu ; par là l'Église devient sur terre signe du Christ et du dessein salvateur de Dieu, et cela signifie aussi qu'elle devient, à la suite du Christ et en Christ, signe de contradiction : elle participe à la réalité du Christ comme rocher de salut en même temps que comme pierre d'achoppement et de scandale (1 Pierre 2 : 4 ss). C'est pourquoi, la contestation de l'Église, si tant est qu'il s'agit de l'Église comme elle a été définie, est toujours en même temps la contestation du Christ à travers elle, et celle-ci implique toujours celle-là. On conçoit que la contestation de l'Église soit nécessaire (comme nous l'avons vu), lorsque l'Église est prise dans son ambivalence. Ici, nous parlons de l'Église dans sa réalité ambivalente, mais sous l'angle de sa vérité d'Église du Christ. La contestation de l'Église, dans ce cas, est celle du Christ lui-même, parce qu'elle est la contestation de ce que le Christ fait de l'humanité rachetée

(8) En raison du sacerdoce universel, mis à nouveau en valeur par Vatican II (cf. *Lumen Gentium*), le ministère particulier dans l'Église ne saurait être caractérisé que comme une mise en œuvre particulière du sacerdoce chrétien (cf. à ce propos plus loin, sous 3.); il doit donc être défini comme un sacerdoce ministériel. Cf. à ce sujet notre article, Sacerdoce ministériel et ministère pastoral. In *Verbum Caro*, 1968, n° 85, pp. 16-35 [Aussi publié dans *Istina*, n° 1, (1968), p. 7-22]. Il est théologiquement illégitime de parler à ce propos de ministère sacerdotal, comme D. Olivier le note justement, *op. cit.*, pp. 161 ss. Contre : Le ministère sacerdotal (Rapport de la Commission Internationale de théologie). Paris, 1971, qui reste ici typiquement romain (cf. en part. la manière dont le « ministère sacerdotal » est fondé, malgré le Nouveau Testament et en part. l'épître aux Hébreux, dans le sacerdoce vétéro-testamentaire, ch. IV).

et des individus sauvés tels qu'ils constituent l'Église. À propos de cette contestation, on peut dire ceci :

Premièrement, *la contestation de l'Église en tant que porteuse de l'autorité du Christ, c'est-à-dire en tant qu'exerçant le sacerdoce royal, est la condition normale de l'Église.* Ceci est tellement vrai qu'une Église non contestée serait une Église morte. Qu'on se souvienne à ce propos de paroles de Jésus comme celles-ci : « Le disciple n'est pas plus que le maître, ni le serviteur plus que son seigneur. Il suffit au disciple d'être traité comme son maître et au serviteur comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzeboul, à combien plus forte raison appelleront-ils ainsi les gens de sa maison » (Matthieu 10 : 24-25). Ou encore : « Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur » (Jean 12 : 26 s). « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (Marc 8 : 34). Le chemin de croix de Jésus est aussi le chemin de l'Église et du chrétien. Il n'en est pas ainsi pour des raisons contingentes simplement, c'est-à-dire à cause de certaines circonstances qui seraient occasionnellement défavorables, mais pour une raison essentielle, tenant à l'être même du Christ et, par suite, de l'Église du Christ. Nous avons caractérisé le Christ comme Sauveur ou Rédempteur. Il suffit de poser la question : rachat de quoi ?, pour comprendre le caractère essentiellement agonistique, le caractère de lutte, de la rédemption. Luther le dit avec le plus de concision, et tout se trouve dans cette formule ramassée : l'ennemi dont sauve le Christ, c'est le monde, le péché, la mort et le diable, à quoi il ajoute souvent la loi au sens judiciaire. La même chose est exprimée dans cette affirmation de 1 Jean 3 : 8 : « Le Fils de Dieu a paru pour détruire les œuvres du diable ». La contestation du Christ et de l'Église en tant que créature du Christ est, en dernière analyse, le fait de Satan : elle est la réponse de Satan à la contestation dont Jésus et sa créature le contestent, lui et ses œuvres. Il apparaît ainsi à l'évidence que l'autorité de l'Église à la suite du Christ non seulement suscite la contestation, mais est essentiellement liée à elle, en ce double sens d'une part qu'elle est elle-même par nature contestation (ou jugement) avant d'être salut (elle est jugement en vue du salut),

d'autre part qu'elle s'affirme en tant qu'autorité face à la contestation. Elle apparaît dans la contestation qu'elle est elle-même et dans celle qu'elle provoque, comme autorité, ἔξουσία : l'autorité de sauvée. Le chemin de croix de Jésus et à sa suite de l'Église est ainsi indissolublement le chemin de la glorification de Dieu et ainsi de la vie nouvelle, le chemin de la résurrection et de la victoire. Il est en tant que chemin du dépouillement chemin de l'accomplissement (Jean 12 : 23 ss).

Deuxièmement, *les armes par lesquelles le Christ a contesté et conteste la contestation dont il est l'objet, sont aussi les seules armes (légitimes) de l'Église.* La mission de Jésus est spirituelle, car l'ennemi qu'il combat est spirituel et l'homme pour lequel il combat est un être spirituel. Les armes de Jésus, dans cette mission, lui sont données dans l'obéissance à son Père : elles tiennent toutes à celle-ci. Il n'y a qu'une arme : l'obéissance à Dieu ; elle implique toutes les autres. L'obéissance à Dieu, c'est en fait l'absence d'armes puisque c'est le don de soi à Dieu pour les autres. L'arme, c'est l'amour de Dieu, et par cet amour l'amour de celui qui apparaît maintenant être le prochain. Ce n'est pas là une arme défensive ni une arme offensive ; c'est une arme qui est au-dessus de cette différenciation comme par ailleurs l'amour est en fait au-dessus de la notion d'arme. L'amour, c'est la kénose et l'élévation en même temps, en même temps la mort à soi et la vie de Dieu ; c'est le dépouillement le plus total devant Satan dans l'unique soumission à Dieu, et c'est dans ce dépouillement vécu dans l'abandon à Dieu la victoire décisive sur Satan. Car le vide de l'homme devant Dieu est le vase de la plénitude divine. C'est là la seule voie de l'Église ; c'est seulement dans cette voie que vaut pour elle la promesse que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Quitter cette voie, c'est quitter la voie qui seule a la promesse.

Mais il faut encore préciser un point. Nous parlons de l'autorité de *l'Église* et en même temps de l'autorité du chrétien individuel. La question qui se pose à ce propos est celle du rapport entre les deux, et d'abord du rapport entre l'Église et les individus qui la composent. Ce rapport conduit à définir l'Église comme communauté : les individus y sont à la fois référés directement au Christ et en même temps, par lui, les uns aux au-

tres. Cela signifie pour ce qui est de l'autorité de l'Église qu'elle est une *autorité communautaire*. Étant donné que la réalité communautaire de l'Église affirme et confirme l'individu en son sein, non dans le sens de l'individualisme qui est la négation même de la communauté, mais dans le sens de la personne communautaire ou de la capacité de l'individu à la vie communautaire, l'autorité communautaire doit être définie comme *dialogique*, c'est-à-dire comme se concrétisant dans le dialogue entre individus différents au sein de la communauté ecclésiale. Ce concept d'une autorité dialogique est, en même temps que nécessaire, difficile. C'est un concept nécessaire du simple fait que la communauté n'écrase pas l'individu, qu'elle n'est donc pas un collectif totalitaire. Le concept d'autorité dialogique est donc nécessaire parce que l'individu est ainsi respecté dans sa liberté. Mais c'est aussi un concept difficile, ce qui apparaît dès qu'on se pose la question de savoir comment se réalise ce dialogue. Si le dialogue se fait par la référence aux autres ou la confrontation, explicite ou implicite, avec eux, si par ailleurs personne ne peut échapper à cette confrontation de sa propre soumission au Christ avec celle d'autrui, cette référence à autrui peut faire apparaître et fera toujours à nouveau apparaître le caractère potentiellement conflictuel de la relation à autrui et à sa référence au Christ. On peut, dans cette confrontation avec autrui, se rendre compte de certaines différences ; on peut être contesté par autrui, c'est-à-dire qu'on peut faire l'expérience, le cas échéant, d'être seul, en dépit du caractère communautaire de l'Église, ou au contraire on peut se rencontrer avec de nombreux autres chrétiens et il peut s'avérer alors que la majorité se trompe (Luther : Les conciles peuvent errer !). Tout cela montre que le dialogue peut devenir toujours à nouveau un dialogue de sourds, et qu'il n'est pas une garantie de vérité. Et néanmoins, il faut maintenir que l'autorité de l'Église est dialogique, en ce sens que la soumission au Christ en laquelle s'atteste l'autorité du Christ et en laquelle apparaît alors l'autorité de l'Église ainsi soumise, place les chrétiens les uns par rapport aux autres dans une relation dans laquelle ils ont à répondre aussi les uns devant les autres de leur relation au Christ. Nul ne peut se soustraire à cette loi qui est la loi de la réalité communautaire de l'Église. S'y soustraire dans le sens de

la secte séparatiste (9) qui limite le dialogue à ceux qui reconnaissent une même limitation (définition) de leur relation au Christ, ou dans le sens du spiritualisme mystique pour qui la relation individuelle au Christ se suffit à elle-même et pour qui le dialogue est par conséquent superflu, c'est nier la réalité de l'Église. Celle-ci est certes ambivalente, et le caractère dialogique de l'Église participe à cette ambivalence et la manifeste : il est en effet à la fois la force et la faiblesse de l'Église. Sa force, en ce sens que le dialogue permet la croissance et le renouvellement constants de l'Église ; il permet aussi de traverser des situations conflictuelles qui grâce à lui ne deviennent pas des schismes. Sa faiblesse, du fait non seulement du risque d'un dialogue de sourds, mais plus généralement parce que le dialogue prend du temps et tend à manifester souvent davantage l'impuissance que la capacité de décision de l'Église. Mais cela étant, le caractère dialogique de l'Église exprime aussi la réalité véritable de l'Église : l'Église est une réalité brisée ; son autorité ne peut pas ne pas être contestée du fait de sa faiblesse apparente ; en même temps la contestation, légitime, de l'autorité de l'Église se heurte à l'autorité du Christ et s'y brise. L'Église apparaît comme étant à la fois sans autorité et sous l'autorité du Christ. Elle est ainsi une école d'humilité et de foi ; elle est aussi une école de solidarité avec les errements des uns et des autres et un lieu de mise au bénéfice des uns par les autres de leur fidélité ; bref, elle est une école d'amour. On peut être temporairement seul dans sa manière de comprendre sa soumission au Christ. Par là, celle-ci se purifiera et deviendra de plus en plus authentique, étant vécue comme un don gratuit qu'il appartient à Dieu seul de revêtir d'autorité et de faire ainsi reconnaître. Cette reconnaissance ne saurait faire défaut, à cause de la promesse de Dieu, même si Dieu décide seul du moment et de la mesure de la reconnaissance. La vérité sera toujours, finalement, reconnue par l'Église, puisque le Saint-Esprit la conduit dans toute la vérité (Jean 16 : 13). On peut rappeler ici le principe de l'Église orthodoxe orientale du *sobornost* : le caractère dialogique de l'Église qui se concrétise et se constitue dans le sy-

(9) Celle-ci est là distinguer de la secte réformatrice qui se place dans l'Église.

node ecclésial (10), y est ainsi vécu que les décisions synodales ne deviennent définitives que si elles sont reçues après une période relativement longue par l'ensemble de l'Église. Ce principe tient compte du double fait suivant : d'une part chacun est placé dans une relation d'obéissance au Christ et celle-ci ne peut être relativisée, ni pour les synodaux eux-mêmes qui prennent telle décision, ni pour d'autres membres de l'Église qui éventuellement la rejettent à cause de leur compréhension du Christ et de l'évangile ; d'autre part, il y a la réalité communautaire de l'Église. Celle-ci est une polyphonie, non dans le sens de la cacophonie, mais de la symphonie. Et cette symphonie perce toujours à nouveau : en elle le Christ s'atteste comme l'Un dans le multiple et ainsi comme l'auteur de l'Église, une dans toute sa diversité. Là apparaît l'autorité du Christ sur l'Église qui unit ce qui est dispersé, et par là l'Église, en tant que rassemblée par le Christ et vaincue par lui, devient porteuse de son autorité dans le monde.

3. *L'autorité dans l'Église*

Le problème de l'autorité *de* l'Église dont nous venons de parler, ne répond pas à la question de savoir *par quoi* l'Église devient, mais à celle de savoir quelle est cette Église qui devient par l'autorité du Christ sur elle ; cette Église a elle-même part à l'autorité du Christ en tant qu'elle est soumise à celle-ci. Il s'agit donc dans le développement sur l'autorité de l'Église d'une réflexion ne portant pas directement sur le sujet posé. Mais cette réflexion était nécessaire en vue de celle sur l'autorité dans l'Église, puisque cette dernière est l'autorité dans l'Église déjà donnée. Dans ce sens, l'Église préexiste à ce qui fait autorité en elle. Mais en même temps l'Église n'est que par l'autorité en elle : celle-ci préexiste dans ce sens à l'Église. L'autorité *de* l'Église et l'autorité *dans* l'Église sont ainsi référées indissolublement l'une à l'autre. Elles sont simultanées.

Tout comme l'autorité de l'Église, l'autorité dans l'Église est seconde par rapport à l'autorité du Christ sur elle. Mais si la première caractérise l'Église dans son être, la deuxième la carac-

(10) À ce sujet, cf. plus loin.

térise selon ce qui la fait être. L'une et l'autre sont réponse à l'autorité du Christ, mais la deuxième réponse est la manière dont l'autorité du Christ sur l'Église suscite celle-ci. Nous avons déjà vu que le Christ exerce son autorité sur l'Église par la Parole (au sens à la fois de la prédication orale de l'évangile et de l'administration des sacrements). L'autorité dans l'Église tient dans la place qui est faite par l'Église et en elle à la Parole. Elle est à ce titre un acte ecclésial. Mais celui-ci est suscité par le Christ ; l'Église y est conduite par l'autorité même du Christ. Celui-ci ne suscite pas seulement l'Église en la rendant porteuse de son autorité ; il suscite aussi l'autorité dans l'Église.

La reconnaissance, par l'Église, de l'autorité du Christ sur elle constitue l'autorité dans l'Église. Il y a, en d'autres mots, une autorité dans l'Église qui est dérivée de l'autorité du Christ sur elle. L'autorité dans l'Église est celle qu'a la réponse de l'Église à l'autorité qui la régit. Or, il faut voir à ce propos que l'autorité dans l'Église en tant que reconnaissance de celle du Christ sur elle, est constitutive de cette dernière. Celle-ci n'est pas sans celle-là. Le Christ ou l'évangile apostolique en tant qu'autorité sur l'Église, même s'ils transcendent l'histoire, n'existent pas pour nous autrement que in, cum et sub l'histoire. Nous ne les avons pas en dehors de la réponse qui leur est donnée. Déjà le témoignage scripturaire et donc l'évangile apostolique est réponse à la Parole qu'est le Christ (11). Mais cette réponse que constitue l'évangile apostolique est prédonnée à celle dont nous parlons et qui est seconde par rapport à elle. Nous n'avons le Christ ou l'évangile apostolique que dans la réponse historique que sur le fondement de celle de l'Écriture, l'Église y donne. Quelle est cette réponse, étant entendu qu'il s'agit non simplement de la réponse qu'est la foi, celle de l'individu et de l'Église, mais de cette même foi en tant qu'elle prend forme ecclésiale et qu'elle a une portée ecclésiale. Cette réponse est d'une part la prédication, c'est-à-dire la transmission et l'actualisation constantes de l'évangile, dans l'annonce orale et dans l'administration des sacrements : elle est d'autre part la confession de foi en tant que réponse ecclésiale à la prédication.

(11) Cf. notre article *Unité de l'Église et confession de foi*. In *op. cit.*, p. 278.