NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 1 1970

# L'élément «politique» dans les structures ecclésiales

Pierre EYT

p. 3 - 25

https://www.nrt.be/fr/articles/l-element-politique-dans-les-structures-ecclesiales-1332

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# L'élément « politique » dans les structures ecclésiales

> Partout et toujours, les rapports de subordination posent un problème politique.
> B. DE JOUVENEL.

Les affirmations des pasteurs et les discussions des théologiens autour de la question de l'autorité et du pouvoir dans les structures ecclésiales font apparaître assez généralement l'idée que l'Eglise se situerait, en ce domaine, à un niveau spécifique de la réalité sociologique. L'originalité absolue des structures de l'Eglise lui permettrait d'échapper aux lois, aux pesanteurs, aux exclusives et aux risques de l'univers socio-politique. La présence active de l'Esprit Saint non *moins que le primat de la communion et de la charité permettraient* à l'Eglise et à ses structures de se situer dans un monde transcendant les régimes, les tendances et les conflits de l'organisation socio-politique. « Certes, la communauté ecclésiale peut *donner l'apparence* de vivre pour une part l'existence de tout groupe humain historiquement déterminé, mais *pour le fond* et au plan de *l'être,* elle constituerait une réalité irréductible, marquée au coin de l'originalité et défiant l'application pure et simple à son égard des règles et formules établies « ailleurs », c'est-à-dire dans le monde des groupes, des organisations et des institutions humaines. »

Sans précédent historique comme sans exemple dans les sociétés contemporaines, donnée d'en-haut, sans qu'il soit possible de la révoquer ou de la changer substantiellement, la constitution de l'Eglise transcenderait les catégories habituelles qui définissent les régimes. A la fois monarchique et démocratique, elle ne serait pleinement ni l'une ni l'autre au sens habituel de la terminologie politique. Véritable phénomène sans comparaison, elle échapperait à toute classification et à toute réduction qui l'assimileraient aux sociétés diverses dont

les hommes font l'expérience, essaient de pénétrer les lois et de maîtriser le fonctionnement.

De telles assertions théologiques contiennent une part de vérité difficilement contestable. L'Eglise est fondée sur l'*envoi* du Fils par le Père et la *mission* confiée dans l'Esprit aux Douze Apôtres et à leurs successeurs (*Jn 20*, 21). C'est là, on en conviendra, un fondement singulier aux yeux de l'expert en droit constitutionnel et en science politique. Les théologiens peuvent donc se prévaloir de ces origines spécifiques pour écarter du champ ecclésiologique toute prétention d'analyse et de jugement émanant d'autres que d'eux-mêmes. « Sileant... in munere alieno ! » Le problème épistémologique ainsi posé détermine de graves conséquences pratiques et entraîne des attitudes et des conduites pastorales dont l'ambiguïté doit être levée, si l'on veut dépasser plus d'un blocage actuel. En effet, à la question fondamentale posée sous bien des formes et de bien des côtés : « peut-on et doit-on s'orienter vers une Eglise démocratique ? », le pasteur et le théologien risquent d'être tentés de donner une réponse partielle, s'ils se contentent de constater l'élément de transcendance empêchant l'Eglise de coïncider parfaitement avec un système socio-politique donné. La recherche qu'exige de la théologie la situation actuelle des structures ecclésiales doit dépasser ce simple constat, sous peine de servir d'alibi irréfutable à la paresse conservatrice des uns et aux impatiences révolutionnaires des autres.

C'est que, à l'évidence, si l'on peut dire qu'il y a une spécifité des structures de l'Eglise au regard des structures de tout autre groupe socio-politique, cette « spécificité » ne joue que « jusqu'à un certain point seulement ». L'Eglise et ses structures tombent donc en partie dans le champ de la sociologie politique, échappant par là même à la judicature *exclusivement déterminante* du théologien et de ses critères. Il apparaît peut-être mieux dès maintenant qu'une fois dénoncé le péril de confisquer au profit exclusif du théologien la totalité du champ ecclésiologique, il restera à définir avec précision les diverses forces qui s'exercent dans l'espace complexe constitué par la vie et les structures ecclésiales. Après avoir, dans un article antérieur [1], tenté d'établir la spécificité des structures de l'Eglise, nous voudrions essayer de mesurer le degré de cette spécificité. Dans ce but, nous avons l'intention d'élucider et de dégager la présence agissante de l'élément « politique » dans l'Eglise, afin de définir plus précisément le niveau de réalité où l'on peut parler de « la spécificité sociétaire de l'Eglise ». Notre propos d'élucidation ne peut partir que d'une définition du terme « politique » utilisé dès notre titre. Nous nous référerons tout au long de ce développement au

1. *Vers une Eglise démocratique ?* dans *N.R.Th.*, juin-juillet 1969, pp. 597-613.

jugement exprimé par François Bourricaud : « tout groupe, quels que soient sa taille et ses caractères, fait face à des problèmes politiques, pour autant que ces problèmes touchent à sa cohésion et à son unité [2] ». A la suite de Max Weber, Paul Ricœur [3], à son tour, appelle politique « l'ensemble des activités qui ont pour objet l'exercice du pouvoir, donc aussi la conquête et la conservation du pouvoir ; de proche en proche, sera politique tout activité qui aura pour but ou même simplement pour effet d'influencer la répartition du pouvoir ». Nous entendrons donc ici par « politique » ce qui concerne la vie des relations dans un groupement organisé[...] de telle sorte que plusieurs membres coopèrent à une même tâche par des fonctions différenciées. L'acception volontairement générale à laquelle nous nous référons est contestée par quelques auteurs [4]; nous ne l'employons ici que pour son utilité dans la question qui nous occupe.

Voulant élucider la présence agissante de l'élément « politique » ainsi défini dans la vie et les structures de l'Eglise, nous examinerons successivement la question du « pouvoir » et les problèmes posés par l'influence de divers « modèles » socio-politiques sur la communauté ecclésiale.

## I. La question du pouvoir

Nous acceptons sans doute que l'Eglise, par tout un côté d'elle-même, puisse relever de l'analyse historique et sociologique. Mais sommes-nous prêts à accepter dans toute leur extension les prolongements d'une telle situation dans le domaine de l'autorité et du pouvoir ecclésiastiques [5] ? « Là où règnent l'amour et la charité », peut-il être encore question d'autorité et de pouvoir au sens habituel de ces termes ? Khomiakov ne disait-il pas : « Non l'Eglise n'est pas une autorité, tout comme Dieu n'est pas une autorité et le Christ non plus. Car l'autorité est quelque chose qui nous est extérieur [6] » ?

---

2. François BOURRICAUD, *Science politique et sociologie, réflexions d'un sociologue*, dans *Revue française de Science politique*. Vol. VIII, n° 2, juin 1958, p. 269. Cité par J. W. LAPIERRE : *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. dans *Publications des Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines*, Aix-en-Provence. Ed. OPHRYS, 1968, p. 39, note 11.

3. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*. 2e éd., Paris, Seuil, 1964, p 257.

4. Notamment J. W. LAPIERRE, *op. cit.*, p. 40.

5. Autorité et pouvoir, que nous juxtaposons ici, se distinguent nettement. Le « pouvoir » de quelqu'un est la *possibilité* qu'il a de faire prévaloir sa volonté sur celle des autres. L'« autorité » définit *le droit* qui fonde cette possibilité. Y. M.-J. CONGAR, *Au milieu des orages*, Paris, Cerf, 1969, p. 67. Cfr J. W. LAPIERRE : *Le pouvoir politique*. Paris, P.U.F., 1969, p. 32, note 1. L'« autorité » apostolique s'exprime dans un « pouvoir », au niveau duquel intervient l'élément « politique » que nous cherchons à déterminer.

6. Cité par O. CLÉMENT, *Liberté, splendeur de l'Esprit*, dans *Cahiers universitaires catholiques*, juin 1969, p. 435.

Sans doute, savons-nous que « la grâce ne supprime pas la nature », mais dans le champ de l'autorité et du pouvoir ecclésiastiques, nous sommes loin d'en avoir tiré les conclusions qui s'imposent. La réflexion sur l'autorité et le pouvoir dans l'Eglise s'enrichirait à coup sûr, si elle faisait appel aux données que fournissent la philosophie politique et les diverses sciences humaines, la question de l'autorité et du pouvoir se présentant comme l'un des points nourris de la recherche actuelle dans ces disciplines.

Si l'Eglise est par tout un côté d'elle-même un « vouloir-vivre ensemble » ou une « manière d'être ensemble », les problèmes qui se posent aux autres groupes, sociétés, institutions ne peuvent lui être complètement étrangers. C'est dire que certaines lois vérifiées pour les instances sociétaires habituelles vont également jouer dans l'espace ecclésial. A ce propos, et parmi les apports d'autres disciplines, la réflexion de la philosophie politique se présente à point nommé pour nous aider à avancer dans notre tâche de théologien de l'Eglise. Non seulement, l'*exercice* de l'autorité et du pouvoir tel que nous l'expérimentons dans l'Eglise relève pour une large part de la compétence de la réflexion politique, mais, plus fondamentalement, nous ne pouvons faire totalement abstraction des éléments d'analogie qui, dans le *projet de Jésus* lui-même, rapprochent l'autorité et le pouvoir dans la communauté ecclésiale de l'autorité et du pouvoir dans les groupes humains. Dans un domaine où toutes les nuances importent, l'attention aux dissemblances ne doit pas cacher les similitudes. Il faut peut-être aussi noter à cet endroit que l'appel à la catégorie de « service » ne change pas *substantiellement et en totalité* la réalité humaine que recouvrent habituellement « autorité » et « pouvoir » parmi les hommes. Dans sa hâte d'établir de légitimes différenciations, la réflexion théologique sur l'autorité et le pouvoir dans la communauté ecclésiale ne devra donc pas sauter trop rapidement l'échelon des analogies. C'est pourquoi nous croyons pouvoir dire que l'ecclésiologie contemporaine trouvera un grand intérêt à se montrer tributaire de la philosophie politique.

La pensée antique a poursuivi avec détermination le projet de rationaliser le « politique ». Elle n'a jamais pu se réduire à le voir basculer tout entier hors du champ de la raison. Son effort de rationalisation d'une réalité dont les tragiques grecs avaient largement souligné l'ambiguïté s'est toujours situé dans le contexte d'une réflexion sans illusion sur la passion et le côté maléfique du pouvoir [7]. A son tour, le Nouveau Testament reconnaît dans le pouvoir politique une des grandeurs décisives de l'historicité et de l'éthique. L'épître aux Romains ne laisse aucun doute à ce sujet (*13*, 1-8). Néanmoins

7. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, pp. 248-273.

d'autres documents du Nouveau Testament rapportent le pouvoir politique à la sphère obscure et maléfique qui oppresse l'homme. C'est pourquoi ils le présentent dans le cadre de la démonologie (par exemple, *Ap 13*). La réflexion de la théologie ultérieure s'est rarement appliquée à retenir ces éléments pour en éclairer le champ ecclésiologique. Au nom du degré de similitude que l'on peut enregistrer entre tous les « pouvoirs », qu'ils soient politique, culturel, économique, social, affectif, il est souhaitable de soumettre le pouvoir ecclésial à l'analyse philosophique générale du pouvoir. Nous pouvons certes verser au compte de la luminosité et de la rationalité du pouvoir ecclésial ce que Jésus en dit dans l'Evangile ; la façon dont lui-même l'exerce en se présentant comme serviteur ; les exhortations de saint Paul, de saint Pierre ou de saint Jean indiquant, sans qu'on puisse s'y méprendre, que le « pouvoir » dans la communauté des disciples doit s'aligner sur la parole et l'exemple de Jésus sous peine de devenir la plus odieuse des impostures. Les apôtres, suivant d'ailleurs la voie de Jésus, n'expriment-ils pas par là que le « pouvoir » né de l'Evangile peut lui-même se pervertir et passer du champ de la « rationalité évangélique » définie par le *service* à celui de l'« *Ubris* » obscure et passionnelle, exprimant l'emprise du péché sur l'homme ? Pierre exhorte les « anciens » à accomplir leur fonction « non par contrainte, mais de bon gré, avec bonne volonté, à la manière de Dieu... non pour un gain sordide mais avec l'élan du cœur » (*1 P 5*, 2). Ces hommes investis du pouvoir apostolique ne « domineront pas par l'oppression » (κατακυριεύω) (*1 P 5*, 3). Cette parole nous rappelle ce que dit Jésus dans l'Evangile de saint Marc (*10*, 42) concernant la domination par la puissance dans le monde (κατακυριεύω). Les ministres de l'Evangile éprouvent donc la même tentation que les « chefs des nations », car la domination des personnes se profile à l'horizon de toute forme de pouvoir, fût-il ecclésial. Si la source du pouvoir ecclésial nous situe dans la sphère lumineuse de la « diaconie » à l'exemple de Jésus, les hommes revêtus de ce pouvoir ne sont pas pour autant totalement soustraits à l'action du péché et du mal. C'est dire que les réflexions des philosophes politiques concernant la face obscure du pouvoir et son lien avec la passion de l'homme s'appliquent aussi en ecclésiologie. Reprenant une parole de Lord Acton, Alain disait que « le pouvoir rend fou ». Moins pathétique, Montesquieu ne constate pas moins que « tout homme qui a du pouvoir a tendance à en abuser ! ». Mais c'est peut-être Kant qui est allé le plus loin dans l'élucidation de la passion du pouvoir (*Herrsucht*) [8]. Ce philosophe distingue entre « la destination au bien » du pouvoir et son « penchant au mal ». Dans le champ de l'ecclésiologie, le « pen-

8. E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Ed. M. FOUCAULT, Paris, Vrin, 1964, pp. 123-124.

chant au mal » du pouvoir va se définir essentiellement à partir de l'homme-qui-commande et à partir de l'homme-qui-obéit, celui-ci se reliant à celui-là dans un rapport dialectique de correspondance et d'entraînement réciproques. Une relation de domination à dépendance s'instaure ainsi. « Régner sur les tendances des autres de manière à les infléchir et à les déterminer selon ses propres intentions, équivaut presque à s'emparer d'eux pour en faire de simples instruments de sa volonté. Rien d'étonnant si cet effort pour acquérir une influence sur les autres devient une passion... ». Du côté de celui-qui-commande, le pouvoir se situe au cœur de l'homme pécheur. Le pouvoir risque toujours d'exprimer une passion. Celle-ci se rattache à l'ordre de ce que l'on pourrait nommer en l'homme, l'irascible, l'agressivité, la « destrudo » : soif d'expansion, tendance à l'affirmation péremptoire et aux méthodes expéditives, goût de l'obstacle, désir du combat manœuvrier, appétit du risque et de l'aventure, désir de prévaloir et de distancer. Adossée à une part si déterminante de notre personnalité, la passion de commander, « la pasión de mandar », si minutieusement étudiée par Gregorio Marañon, à propos du « cas » historique du Comte-Duc d'Olivarès, peut s'emparer de nous et pervertir jusqu'à la racine nos relations et notre action. Ce n'est pas parce que notre « pouvoir » s'exercerait dans le cadre ecclésial et au nom du Seigneur Jésus que le risque serait moindre. Bien au contraire ! « Corruptio optimi pessima ».

Si le « penchant au mal » du pouvoir concerne d'abord celui-qui-commande, il concerne aussi et en conséquence « ceux-qui-obéissent ». Parfois en effet, il y a en l'homme un tel appétit de tranquillité et de confort, une telle nostalgie de l'enfance protégée et facile que la dépendance à l'égard d'autrui se présente comme la voie de la plus forte pente. L'acceptation d'une tutelle devient alors le meilleur moyen de préserver son existence contre les risques de la réalité historique avec laquelle nous ne pouvons éviter le difficile affrontement quotidien. Là encore et avant Freud, Kant nous provoque à la réflexion. Sans doute, le texte de « Qu'est-ce que les « lumières » ? » est-il « daté » (1784), mais ce qu'il décrit n'atteint-il pas, par-delà sa finalité politico-culturelle, une situation ecclésiologique qui reste, dans bien des secteurs, d'actualité ? Nous savons que de très graves risques de « dépolitisation » guettent une société économiquement avancée et qu'il est plus généralement de la nature de toute société d'être menacée par les passivités de la lâcheté et de la paresse. Pourquoi l'Eglise, même après le Concile, n'échapperait-elle pas à cette insidieuse menace ? Ici encore, la réflexion de la philosophie politique jette une lumière nouvelle sur les problèmes ecclésiaux !

« La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère (*naturaliter maiorennes*), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser en tuteurs des premiers. Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre, qui me tient lieu d'entendement, un directeur, qui me tient lieu de conscience, un médecin, qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de penser pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront bien de ce travail ennuyeux. Que la grande majorité des hommes (y compris le sexe faible tout entier) tienne aussi pour très dangereux ce pas en avant vers leur majorité, outre que c'est une chose pénible, c'est ce à quoi s'emploient fort bien les tuteurs qui, très aimablement, ont pris sur eux d'exercer une haute direction sur l'humanité. Après avoir rendu bien sot leur bétail, et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n'aient pas la permission d'oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils leur montrent le danger qui les menace, si elles essaient de s'aventurer seules au dehors. Or ce danger n'est vraiment pas si grand, car elles apprendraient bien enfin, après quelques chutes, à marcher ; mais un accident de cette sorte rend néanmoins timide, et la frayeur qui en résulte détourne ordinairement d'en refaire l'essai.

Il est donc difficile pour chaque individu pris séparément de sortir de la minorité qui est presque devenue pour lui nature. Il s'y est si bien complu ; et il est pour le moment réellement incapable de se servir de son propre entendement parce qu'on ne l'a jamais laissé en faire l'essai. Institutions et formules, ces instruments mécaniques de l'usage de la raison, ou plutôt d'un mauvais usage des dons naturels, voilà les grelots que l'on a attachés aux pieds d'une minorité qui persiste. Quiconque même les rejetterait ne pourrait faire qu'un saut mal assuré par-dessus les fossés les plus étroits, parce qu'il n'est pas habitué à remuer ses jambes en liberté [9] ».

Nous observons dans ce texte de Kant quelques traces de perspectives collectives, mais le philosophe ne les développe pas et ce sera surtout la philosophie politique plus tardive qui s'attachera à une appréhension plus large du problème, précisément au plan collectif. En effet, la passion du pouvoir ne se manifeste pas seulement dans l'individu, elle se manifeste aussi dans le groupe ou l'institution. Peut-être même est-ce à ce niveau des abus collectifs de pouvoir que le champ ecclésiologique se révèle le plus fécond. L'humilité et la discrétion réelles des individus peuvent parfois s'accompagner d'une non moins réelle « volonté de puissance » au plan du groupe, de

9. E. Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?* in *La Philosophie de l'Histoire*. Coll. « Médiations », Paris, Gonthier, 1964, pp. 46-47.

l'organisation ou de l'institution auxquels on appartient. La notion de « service » elle-même peut devenir, à son tour, « une ruse de la passion » quand elle arme la personne d'une volonté de contrôle ou de décision au nom de l'instance qu'elle représente. Il n'est pas difficile d'observer trois risques qui menacent souvent nos structures :

— Le risque d'oppression interne. En effet, comme le note un sociologue, « toute action coopérative coordonnée demande que chaque participant puisse compter sur un degré suffisant de régularité de la part des autres participants. Ceci signifie, en d'autres termes, que toute organisation, quelle que soit sa structure, quels que soient ses objectifs et son importance, requiert de ses membres un montant variable mais toujours important de conformité [10] ». Il n'est pas exclu que des formes de « persuasion clandestine » ou de pression psychologique facilitent cette conformité et qu'on y ait parfois recouru en toute bonne conscience, sous le prétexte de l'unité, confondue ici avec l'uniformité.

— Le risque de l'impérialisme collectif. Ici il ne s'agit plus directement des membres du groupe mais de l'action globale que celui-ci peut exercer à l'extérieur, à l'égard de ceux que ne lui appartiennent pas. Le groupe pourra avoir tendance à étendre son influence et son pouvoir, en contrôlant de plus en plus d'activités en dehors de lui, sous le prétexte qu'elles interfèrent avec les siennes propres. Il pourra aussi décider à la place d'autres en survalorisant sa représentation. Tel mouvement pourtant minoritaire dira : « Nous sommes telle classe ou tel milieu ». Il exercera une censure des manifestations des personnes étrangères à lui mais qui peuvent menacer son pouvoir à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe.

— Le risque du transfert des finalités. La perspective des objectifs ou des finalités d'un groupe, d'une organisation ou d'une institution peut s'estomper pour ne plus laisser subsister que l'exigence de conformité formelle. Celle-ci devient en fait le but inavoué mais réel du groupe qui n'atteint plus d'autres objectifs réels. De même, les personnes investies d'un pouvoir au nom d'une institution peuvent faire corps avec elle de telle manière que le but de celle-ci tende à s'estomper et à coïncider désormais avec les vœux individuels de ces personnes. Enfin, le recul de la conscience des objectifs peut entraîner le durcissement de structures qui finissent par ne plus avoir d'autre but que leur propre survie. Toutes ces situations entraînent de graves conflits pour le pouvoir. Il est bien clair qu'à ce niveau de la réalité, les similitudes entre les formes sociétaires de l'Eglise et des autres

10. Michel CROZIER, *Le phénomène bureaucratique*. Paris, Seuil, 1963, p. 242, cité par G. LAPASSADE, *Groupes, Organisations et Institutions*. Coll. Hommes et Organisations. Paris, Gauthier-Villars, 1966, p. 95.

communautés socio-politiques sont frappantes. Elles tiennent à l'influence déterminante de l'élément « politique » dans les structures ecclésiales.

Un éclairage supplémentaire peut nous être fourni pour l'examen de la question du « pouvoir » par les développements critiques provoqués par la doctrine marxiste du « dépérissement de l'Etat ». Pour les tenants de cette doctrine, le pouvoir politique se résorberait, au cours de la phase ultime du socialisme, dans l'organisation économique, faisant passer la société du stade du « gouvernement des personnes » à celui de l'« administration des choses ». En effet, si « l'Etat est le produit et la manifestation des antagonismes de classe inconciliables », la révolution supprimera en même temps l'exploitation économique de l'homme par l'homme et l'opposition des classes. Du même coup, l'Etat perdra sa raison d'être. Une telle perspective indique clairement que pour la tradition marxiste, les questions « politiques » n'ont aucune réalité, qu'elles se développent sur le mode de l'illusion et qu'elles dépendent totalement de l'infrastructure économique. Lorsque celle-ci sera caractérisée par la propriété collective des moyens de production, et que commencera à se réaliser la « société sans classe », le « politique », ayant perdu sa réalité illusoire, disparaîtra en même temps que s'éteindra l'Etat lui-même [11].

Ne peut-on pas penser qu'en vertu d'un raisonnement analogue [12] bien des hommes d'Eglise estiment que les phénomènes « politiques », c'est-à-dire, pour parler comme Max Weber, « l'ensemble des efforts en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir... [13] » n'ont plus de réalité, à partir du moment où l'on franchit le seuil de l'Eglise ? « Ubi amatur non laboratur. » La spécificité de l'Eglise (même comme société) recouvrirait toute l'épaisseur du phénomène, excluant l'éventualité de relations ou de conflits « politiques » en son sein. Sans doute, n'est-ce pas là une attitude toujours consciente et ouvertement déclarée, mais ne la suppose-t-on pas lorsque, sans autre précision, on argue de la condition sociétaire absolument originale de l'Eglise et que l'on récuse par là, pour la compréhension même de ce qu'est la communauté ecclésiale, tout propos d'assimilation même réduite et partielle à d'autres formes sociétaires ?

Les critiques articulées par la philosophie politique contre le point de vue « eschatologique » des marxistes au sujet du pouvoir peuvent

---

11. V. LÉNINE, *L'Etat et la Révolution*. Paris, Ed. Sociales, 1969. — J. W. LAPIERRE, *Administration des choses et gouvernement des personnes*. *Esprit*, mai 1956, pp. 715-733. — Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, pp. 266-267.

12. René RÉMOND observe qu'il y a une sous-estimation parallèle de « la dimension politique » dans la classe ouvrière française et dans le catholicisme français. *Pourquoi les Français se désintéressent-ils de la politique?* dans *Evangélisation et Paroisse*, n° 18, septembre 1968, pp. 3-10.

13. Julien FREUND, *Max Weber*. Paris, P.U.F., 1969, p. 53.

être retenues avec profit dans notre champ de réflexion : on n'évacue jamais totalement les relations et les conflits « politiques » ; la sphère du « politique » ne peut être complètement réduite. Il faut en tirer d'importantes conséquences : au lieu de subir une situation réelle que l'on croit exorciser en la niant verbalement, ne vaudrait-il pas mieux faire appel aux moyens « politiques » pour maîtriser ces éléments universellement présents et agissants ? Cette attitude ne saurait concurrencer la charité !

## II. Deux cas d'influence « politique »

Que l'ecclésiologie offre un champ particulièrement fécond en possibilités d'observations « politiques », la réflexion sur l'autorité et le pouvoir nous l'a abondamment démontré. Un autre domaine mérite de retenir maintenant notre attention : celui des références conscientes ou inconscientes des communautés chrétiennes, de leurs chefs ou de leurs membres à des « modèles » socio-politiques déterminés. Ainsi des éléments d'origine et de développement distincts des données bibliques ou théologiques interviennent-ils, depuis les premiers âges, dans la représentation que les chrétiens se font de leur Eglise. Si l'on ne peut mettre en doute un phénomène général d'influence sur les structures de la communauté ecclésiale, des cadres et des catégories des « modèles » socio-politiques ambiants, l'histoire n'en indique pas moins que l'Eglise a toujours tenté de préserver la spécificité de ses structures en refusant la reconduite pure et simple, à l'intérieur de sa vie propre, des habitudes de pensée et d'action caractéristiques du contexte social et politique. Nous voudrions montrer, à partir de deux exemples empruntés à l'histoire récente du catholicisme, comment l'agir ecclésial ou même la représentation que les chrétiens peuvent se faire de leur Eglise sont déterminés, non sans risque parfois, par l'influence des « modèles » socio-politiques ambiants.

— 1. Une première ligne de réflexion nous est offerte par l'examen de la situation du catholicisme français entre les deux guerres. Les historiens y observent un mouvement d'évolution, sinon même une profonde mutation. R. Rémond en dresse un tableau particulièrement suggestif dans le tome III de l'*Histoire du Catholicisme en France*. Au lendemain de la première guerre mondiale, « le catholicisme français dans sa réalité sociologique fait corps avec la société traditionnelle et ses valeurs [14] ». Les chrétiens gardent la nostalgie de l'ordre social ancien défini par la chrétienté médiévale, véritable

14. René Rémond, *Histoire du catholicisme en France*. T. III. Paris, Spes, 1962, p. 584.

antidote à la Révolution. Dans leur Eglise, comme dans les formations politiques qui regroupent les catholiques, « tout parle du passé ; même l'avenir se conçoit sur le modèle du passé... Ces affinités de sensibilité expliquent, sans doute plus que les solidarités d'intérêts, les liens étroits qui unissent catholiques et conservation politique et sociale [15] ». Au plan religieux, l'action pastorale est envisagée sur le mode de la « rechristianisation » et on en imagine le déroulement à partir de l'action d'élites chrétiennes entraînant la masse.

Autour de l'année 1930, de nouvelles tendances se dessinent ; elles s'expriment dans la formule justement célèbre : « mettre tout le christianisme dans toute la vie ! » et donc dans la vie sociale et politique. Dans ce domaine, la nouvelle génération se sépare de la précédente. Récusant ses nostalgies de contre-révolution et de restauration, elle s'engage résolument dans la dénonciation du « désordre établi » et n'a plus peur du mot « révolution ». Par ailleurs, les virulentes menées anticléricales du début du siècle tendent à s'affaiblir. Elles n'imposent plus aux catholiques de se regrouper indistinctement pour la défense des libertés religieuses [16]. D'autres éléments que l'appartenance à l'Eglise viennent influencer les choix politiques des catholiques. Maintenant que la situation de l'Eglise dans le pays n'est plus en danger, les catholiques se sentent plus libres dans leurs choix et leurs options politiques. Au plan de l'apostolat, l'idée familière à la génération précédente, selon laquelle la rechristianisation de l'élite entraînerait « automatiquement » la rechristianisation des masses, semble de moins en moins vraisemblable. C'est qu'en effet une donnée de la réalité sociale s'impose de plus en plus à l'attention des observateurs : l'existence et l'importance des « classes ». « Celles-ci *auraient désormais une influence si déterminante sur le comportement* des individus qu'on ne pouvait plus espérer la transformation spirituelle d'un milieu, par la prédication ou l'exemple d'un autre milieu [17] ». Ainsi paraît-il urgent d'adapter des méthodes d'apostolat à des milieux qui se présentaient comme étant à la fois de plus en plus séparés et de plus en plus homogènes. Une anthropologie sociopolitique sous-tend cette découverte et en amplifie les effets : « l'individu n'est pas isolé : sa liberté est conditionnée de l'extérieur autant que de l'intérieur, par le milieu, l'hérédité, les données psychologiques ; les hommes sont dépendants les uns des autres [18] »... ; la méthode d'enquête se généralise. Elle permet de découvrir des personnes « situées », définies par leur travail, leur santé, leur famille, leur appartenance collective à un milieu. « Les hommes ne sont ni

15. *Ibid.*, p. 582.
16. *Ibid.*, pp. 589-591.
17. *Ibid.*, pp. 592-593.
18. *Ibid.*, p. 600.

interchangeables ni indépendants de leur contexte social et historique ; les groupements humains ont une réalité spécifique dont l'Eglise ne peut sans dommage faire abstraction [19] ». Désormais, on ne peut plus faire abstraction des milieux et des classes, des préoccupations de tous les jours, de ce qui commence à se définir d'un mot au contenu psychologique très riche : « la vie ».

Les commencements (1924-1925) et l'essor étonnant de la JOC balisent cette transformation générale des mentalités. « *L'opinion* en eut la brusque révélation en 1936 : sous ce rapport, juin 1936 est une date presque aussi symbolique pour le catholicisme que pour l'histoire générale [20] ». La constatation de l'historien nous invite à aller plus loin. Est-ce d'une simple coïncidence qu'il s'agit à ce moment précis de l'histoire, entre la nouvelle tendance que nous observons dans l'Eglise et ce que nous savons des transformations profondes de la mentalité et des institutions politiques ? Nous assistons en effet en France, dans ces mêmes années, à une intense fermentation sociale et politique qui n'a pas manqué de retentir sur la vie de la communauté ecclésiale. Pour faire face à la crise économique (1929-1932), hommes d'Etat et penseurs politiques doivent faire appel à d'autres principes que ceux qui caractérisaient jusque-là la démocratie libérale. On assiste alors à une transformation de la vie et de la réflexion politiques que l'expression « socialisation de la démocratie » définit assez bien.

M. Burdeau a relevé que, dans le passage de la démocratie libérale à la démocratie sociale, une conception de l'homme se substitue à une autre. « Sous les traits de l'homme situé (par son milieu, son travail, ses préoccupations quotidiennes) disparaît l'être pur, celui qui, sans qualification sociale, sans étiquette partisane, ni bourgeois, ni prolétaire, ni syndiqué ne devait sa valeur qu'à son essence humaine [21] ». Cet homme-là était celui de la démocratie libérale.

L'avènement de « l'homme sociologiquement situé » remplace la conception métaphysique antérieure de l'homme — citoyen, abstrait, intemporel et universel « qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays ». Le régime politique qui correspond à cette prise de conscience va rompre sur bien des points avec la démocratie libérale qui a été en vigueur jusque-là. Il suffit de comparer, à ce propos, les textes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et le Préambule de la Constitution française de 1946. « La totale indifférence à l'égard de la réalité sociologique » que nous observons dans la démocratie libérale se traduisait par une conception « globale, indifférenciée et majestueusement unitaire » du peuple. Un peuple sans

19. *Ibid.*, p. 535.
20. *Ibid.*, p. 607.
21. Georges BURDEAU, *La démocratie*. Paris, Seuil, 1956, p. 91.

classes, fait de « citoyens » attentifs à répudier tout ce qui pourrait les diviser, désireux de ne se rencontrer qu'au niveau abstrait où tous les hommes se reconnaissent comme égaux. C'est là ce qu'exprimait Target à la Constituante : « Que tous, militaires, gens d'Eglise, gens de lois, commerçants, cultivateurs, déposant leurs préjugés ne soient plus que des citoyens [22] ! »

La nette mutation enregistrée autour des années 1930 dans les thèmes dominants de la mentalité politique explique pour une grande part les transformations que nous observons dans la vie ecclésiale et d'abord dans la représentation de l'Eglise elle-même. La référence inconsciente au « modèle » socio-politique libéral caractérise pour une grande part les positions ecclésiologiques qui dominent jusqu'aux alentours de 1930. Nous l'avons déjà noté, l'action des catholiques vise d'abord à défendre les *droits* de l'Eglise et les *libertés* religieuses. C'est pourquoi les catholiques tendent à se retrouver dans de vastes organisations indifférenciées dans lesquelles en principe est récusée toute référence à la situation sociale des membres mais où, en fait, « ce sont des notables, propriétaires honorablement connus, héritiers de grandes familles, officiers en retraite, tous pourvus d'ancêtres, de biens au soleil et de considération » qui animent ces formations [23]. Les pasteurs voient les « âmes » et leur salut avant de regarder les hommes concrètement situés auxquels ils sont envoyés et avec lesquels ils vivent. C'est dire que l'Eglise se réfère à un chrétien abstrait, intemporel et universel et qu'elle ne pense pas avoir à différencier ses méthodes selon les personnes et les milieux. Il semble encore que le découpage du territoire en diocèses et paroisses suffise pour permettre à l'Eglise d'approcher tous les hommes et de leur offrir une communauté d'accueil universellement adaptée.

Par différence avec cette vision des choses, la mentalité qui commence à s'imposer avec le développement des méthodes de l'Action Catholique par milieux se réfère, à son tour, à la « nouvelle donne » de la réflexion et de la vie politiques. L'homme-situé remplace l'homme-citoyen. Cet être nouveau finit par s'imposer à l'attention des catholiques : « Il est moins qu'il n'est produit... c'est l'homme que nous rencontrons dans les relations de la vie quotidienne, tel que le caractérisent sa profession, son mode et ses moyens de vivre, ses goûts, ses besoins, les chances qui s'offrent à lui. Bref, c'est l'homme conditionné par son milieu et qui se révèle par l'observation de sa manière d'être, non par une réflexion métaphysique sur son être [24] ». Si nous rapprochons de ces notations du sociologue politique les observations de l'historien, nous noterons sans peine une

22. *Ibid.*, p. 26.
23. René Rémond, *op. cit.*, p. 584.
24. Georges Burdeau, *op. cit.*, p. 29.

étroite parenté de réactions entre les transformations de la mentalité et de la vie politiques et la mutation enregistrée au même moment dans la communauté ecclésiale. « Il fallait (autour des années 30) remettre en question le principe du rapprochement et de la fusion d'éléments socieux hétérogènes au sein d'œuvres catholiques communes et envisager une séparation des mouvements par catégories ayant même genre de vie et préoccupations communes. Certains Evêques y voyaient le signe d'une concession à l'antagonisme des classes, qui conduirait, qu'on le voulût ou non, à la lutte des classes. Mais les prêtres des paroisses populaires, les religieux qui s'étaient consacrés à l'apostolat, et dont beaucoup avaient découvert dans la vie des tranchées, l'existence concrète, les problèmes et les difficultés d'hommes dont ils n'avaient auparavant qu'une notion abstraite, commençaient à insister sur la nécessité d'une transformation des anciennes formules d'action sociale [25] ». Ainsi la pédagogie des mouvements qui, à l'exemple de la J.O.C., découvrent « l'homme situé », va puiser son originalité dans l'observation, la reconnaissance et l'acceptation de la diversité sociale. Le progrès de la personne y sera mesuré par l'approfondissement de sa prise de conscience du « milieu », par son implication et son engagement dans les institutions qui servent la réalisation du « projet » de sa classe. L'effort de formation des « militants » n'a plus pour cadre unique la paroisse ou ses prolongements. « Il s'effectue, note encore R. Rémond, en dehors des structures traditionnelles, dans des communautés formées spontanément d'hommes ayant au départ mêmes préoccupations ou situations [26] ». On le voit, c'est la vie des personnes qui commande le cadre structurel de leur rencontre et de leur partage ; cette « vie » fait jaillir au premier plan « les préoccupations et les situations » concrètes des personnes.

Le débat instauré entre les deux guerres sur l'importance du « milieu » pour la personne et son cheminement spirituel est loin d'être clos. Il se poursuit en des termes nouveaux et vient de connaître un nouveau développement lorsque l'Action Catholique Ouvrière décide au début de 1969 de suspendre sa participation au Comité Français d'Apostolat des Laïcs (CFAL). Ce comité regroupe 15 membres laïcs appartenant à divers mouvements d'action catholique, à des organismes caritatifs, à des groupes de spiritualité. Les motivations de la décision prise par l'ACO nous intéressent au plus haut point : « Au départ, le CFAL était un lieu de rencontres, d'échanges entre les mouvements. Puis il a évolué insensiblement, mettant en place, par exemple, des commissions de travail qui visent à faire du CFAL un lieu de recherche et de décision pour l'ensemble du laïcat.

25. René Rémond, *op. cit.*, p. 593.
26. *Ibid.*, p. 601.

Cette évolution est le fruit d'une analyse fort répandue, par ailleurs, dans les sphères dirigeantes de notre société, selon laquelle les classes sociales sont en voie de disparition, mettant d'abord l'accent sur les phénomènes globaux marquant inévitablement les différents milieux. En accord profond avec cette analyse, des membres du CFAL en tirent une conséquence logique, en visant à rassembler l'ensemble du laïcat dans une même recherche, afin d'apporter une réponse commune... La réalité économique, sociale et politique est tout autre : la vie ... montre que ... la classe ouvrière existe, même si elle connaît des évolutions incontestables [27] ». Ici encore, nous voyons que la référence au « modèle » socio-politique se trouve au centre d'un débat proprement ecclésial. Ce qui fonde le différend entre les parties en présence ne se situe pas au niveau de l'interprétation théologique mais très précisément au plan de la référence à des analyses socio-politiques distinctes et partiellement contradictoires. En effet, les sociologues apprécient assez contradictoirement les phénomènes de conservation et de renforcement des classes sociales et d'autre part les tendances qui conduiraient celles-ci à s'effacer sous l'influence des courants généraux d'une société en voie de globalisation [28].

Il nous suffit, pour le propos qui est le nôtre, d'enregistrer le degré d'influence de la référence au « modèle » socio-politique sur la conception que l'on peut avoir de l'Eglise et de son agir.

— 2. Sans référence aux « modèles » culturels ambiants, l'Eglise ne peut livrer son propre message. Pour être comprise, elle doit parler la langue des hommes, faire fond sur les valeurs qui les animent, se définir à partir de l'horizon qui constitue leur contexte spirituel et social. La référence aux « modèles » socio-politiques est un cas particulier d'application de cette loi générale. La communauté ecclésiale a capacité de discerner ce que l'influence des « modèles » socio-politiques ou culturels peut avoir de bénéfique pour sa vie propre. Nous en avons noté un exemple particulièrement heureux dans l'extension progressive des intuitions de la JOC à l'ensemble des forces vives du catholicisme français. Mais, même dans ce cas privilégié, il ne sera pas inutile de se rappeler le caractère circonstanciel, historique et donc temporaire des éléments socio-politiques qui servent de fondement à une si riche intuition. Il peut arriver, par contre, que les capacités critiques de la communauté soient moins opérantes et la conduisent à des options moins heureuses. Il y a dans l'histoire de

---

27. *Documentation catholique*, 16 mars 1969, n° 1536, pp. 295-296.

28. Voir par exemple le point de vue de Raymond ARON, *Les désillusions du progrès*. Paris, Calmann-Lévy, 1969, pp. 48 ss et d'ALAIN TOURAINE, *La société post-industrielle*. Coll. « Médiations ». Paris, Denoël, 1969, pp. 116-118.

l'Eglise des moments où l'on constate un affaiblissement momentané des exigences d'un discernement authentique. Ces moments n'appartiennent pas tous au passé ! La vigilance du magistère se doit alors de relancer le discernement communautaire en précisant par exemple que tel élément de la foi, telle composante de la vie de la communauté risque d'être oublié, au détriment de l'épanouissement harmonieux des personnes et des groupes dans l'Esprit. Peut-être vivons-nous, à certains égards, une de ces phases d'obscurcissement momentané. Nous pourrions, en tout cas, en observer les traits caractéristiques dans l'utilisation ambiguë de la notion de « peuple de Dieu » qui se dégage de certaines tendances du catholicisme depuis Vatican II.

On sait comment le thème du « peuple de Dieu » est devenu au Concile le centre de l'ecclésiologie catholique ; non seulement en raison de sa situation explicite dans la constitution dogmatique *Lumen gentium,* mais également par l'audience qu'il a rencontrée dans l'opinion et pour l'influence qu'il a commencé d'exercer sur la représentation de l'Eglise que peuvent se faire de nombreux croyants et incroyants [29]. Quand fut présenté le schéma préparatoire à la Constitution définitive, les Pères de Vatican II préférèrent à la séquence possible : « Mystère de l'Eglise, Hiérarchie, *Peuple de Dieu* en général », le développement suivant : « Mystère de l'Eglise, *Peuple de Dieu,* Hiérarchie ». C'était exprimer par là le parti pris de donner priorité à l'existence chrétienne sur la structure hiérarchique. La notion de « peuple de Dieu » s'était affirmée aux yeux des ecclésiologues catholiques autour de 1937-1942, en lien avec la découverte des implications historiques du salut et surtout dans le contexte créé par le développement de l'Action Catholique. L'intérêt de la catégorie de « peuple de Dieu » pour l'approfondissement de la constitution de l'Eglise n'est plus à démontrer ; par contre, peu d'auteurs ont eu la sagacité du Père Congar pour marquer dès 1965 les limites de cette même notion. « Celle-ci, note-t-il, si riche théologiquement et pastoralement, est *insuffisante à exprimer, seule, la réalité de l'Eglise.* Sous la nouvelle disposition, celle des promesses réalisées par l'Incarnation du fils, et le don de l'Esprit, le promis, le peuple de Dieu reçoit un statut qu'on ne peut exprimer que dans les catégories et la théologie du Corps du Christ [30] ». Il y aurait, dans le Nouveau Testament, quelque quatre-vingt-dix comparaisons pour exprimer la réalité de l'Eglise. La Révélation, en effet, multiplie les images pour qu'elles se corrigent, se complètent et s'éclairent mutuellement. « Même venue de l'Esprit et même dûment corrigée, une image, une analogie est

---

29. Antoine CASANOVA, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise.* Paris, Ed. sociales, 1969, pp. 199-215.
30. Y. M.-J. CONGAR, *L'Eglise comme peuple de Dieu.* Concilium, n° 1, pp. 31-32.

toujours insuffisante, elle ne met jamais en lumière qu'un aspect plus ou moins important du mystère visé et si, dans son emploi, la correction préserve de l'erreur, elle ne fait pas pénétrer dans la plénitude du vrai. Il n'est pour cela qu'une voie praticable, celle qui consiste, non seulement à corriger, mais à compléter une image par l'autre [31] ». Ces précisions méthodologiques que nous recevons du Père Henri de Lubac n'ont pas été, à notre avis, suffisamment entendues. C'est pourquoi nous pensons, avec beaucoup d'autres, que la catégorie « peuple de Dieu » ne peut pas constituer une définition complète de l'Eglise et qu'il y a un risque très grave pour l'équilibre de l'ecclésiologie d'en faire le thème exclusif ou même exagérément privilégié de la réflexion sur la vie et les structures ecclésiales.

En dépit de ces remarques fondamentales, et sous l'influence d'une pesée socio-politique évidente, on n'a pas manqué d'assimiler sans précision supplémentaire Eglise et Peuple de Dieu. Ce qui comporte un risque dont témoignent éloquemment les remous actuels. En effet, la révélation biblique sur l'Eglise ne saurait être épuisée par l'expression « peuple de Dieu » et d'autre part, le mot « peuple » est loin d'être pour nos contemporains un concept totalement neutre. Il connote au contraire toute une gamme d'éléments socio-politiques à contenu affectif très profond, déterminés par la situation historique des démocraties occidentales. Ces données se différencient radicalement du contenu de l'expression biblique telle que le Concile l'a utilisée. Le projet de construire une ecclésiologie sur l'utilisation exclusive de l'image de « peuple de Dieu » ou le parti pris de contester, au nom de résonances socio-politiques sommaires, tout fait d'autorité ou de pouvoir contrevenant à la « souveraineté » du peuple ou aux intuitions de la « base », ne peuvent être reprochés au Concile, qui ne s'est jamais départi des nuances nécessaires. Mais peut-on dire pour autant que le « triomphalisme conciliaire » de certains auteurs ou prédicateurs n'ait pas dépassé et de très loin la pensée de Vatican II et poussé jusqu'aux limites de la crédibilité les thèses les plus extrêmes de destructuration de l'autorité apostolique ?

A ce point, il est aisé de reconnaître encore l'influence du « modèle » politique dans le jeu d'un maître-mot de la mentalité sociale moderne, celui de « peuple ». La catégorie biblique s'y voit ramenée aux horizons et aux limites politiques avec toutes les conséquences que comportera cette réduction et notamment l'impossibilité de justifier une autorité à partir d'une « souveraineté » échappant à la « base ». Les précisions que le magistère se voit contraint d'apporter aujourd'hui dans une controverse confuse sont le contrecoup de l'emploi exclusif et par trop sommaire de l'image de « peuple de Dieu » pour

31. H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*. Paris, Aubier, 1967, p. 44.

caractériser l'Eglise. Il nous suffit de noter ici qu'à la catégorie biblique se superpose la catégorie politique de « peuple », avec les harmoniques qu'elle évoque mais dont il est évident qu'elles ne conviennent pas toutes à la constitution de l'Eglise telle que Jésus l'a voulue. Ces harmoniques politiques ne sont d'ailleurs pas toujours les mêmes selon les personnes ou les groupes. Tantôt, on en appellera au peuple, en se référant à lui comme au « centre d'imputation quasi mystique » de toute une série d'attributs qu'il doit non à sa consistance ou à sa force quantitative, mais à une qualité abstraite, impondérable : sa souveraineté, qui embrasse tous les hommes quelle que soit leur condition. Tantôt, le mot « peuple » évoquera les antagonismes de classes, d'intérêts et de cultures qui s'affrontent pour le pouvoir dans la société civile.

Dans le premier cas, on mettra l'accent familier à la démocratie libérale, sur les problèmes de représentation et de consultation indifférenciée par voie électorale. Dans la deuxième hypothèse, on contestera le sens des consultations générales et d'une représentation sans distinction de classe et de milieu ; on pourra même en venir à s'étonner que l'Eglise se mette à la mode électorale et représentative au moment précis où les sociétés politiques en perçoivent l'illusion... Mais quoi qu'il puisse être de différences qui commencent à se manifester de toute façon, le « peuple de Dieu » est le plus souvent perçu en opposition avec les ministères investis de l'autorité apostolique [32]. Nous sommes donc loin des catégories bibliques pour lesquelles il n'y a de « peuple de Dieu » que fondé sur les Apôtres et les Prophètes, c'est-à-dire les ministères s'enracinant dans la volonté de Jésus. A la différence de l'exemple précédent, le type d'influence « politique » exercée sur la notion de « peuple de Dieu » en vient donc à menacer, dans certains cas, *l'être même* de l'Eglise voulue par Jésus. C'est dire qu'un discernement plus exigeant s'impose à la communauté ecclésiale et à ses chefs.

## III. Jalons pour des solutions ...

Au plan des « modèles » conscients ou inconscients comme à celui du jeu des « pouvoirs », l'Eglise n'échappe donc pas au « politique ». Il faut en prendre acte et renoncer à prétendre à une spécificité absolue des structures ecclésiales. Dans ce domaine comme en d'autres, « qui veut faire l'ange, fait la bête » ! et la solution de nombreux problèmes d'Eglise s'inscrit dans le discernement préliminaire de la présence d'éléments « politiques » soit dans la vie des personnes et des institutions, soit dans le jeu des structures, soit plus profon-

32. Y. M.-J. Congar, *Au milieu des orages*, *op. cit.*, p. 86.

dément dans les mentalités. Après une telle prise de conscience, il ne s'agira pas de décider d'extirper une fois pour toutes ces éléments ! — nous serions alors dans l'utopie — mais bien plutôt d'en maîtriser la portée et l'influence en les subordonnant avec réalisme aux objectifs fondamentaux de la communauté ecclésiale. C'est pourquoi une réflexion sur l'élément « politique » dans les structures de l'Eglise ne peut manquer d'ouvrir quelques pistes de solution.

Ainsi ce ne sera pas perdre de vue la nature profonde des structures ecclésiales que d'envisager des solutions « politiques » pour un certain nombre de problèmes actuels...

— Il s'agit, par exemple, d'exercer au bénéfice de la communauté ecclésiale une fonction de « *gouvernement* » [33]. A l'exemple des institutions politiques et administratives, il sera opportun d'envisager une meilleure définition des tâches, en déterminant avec précision le rôle des organes habilités à les remplir. Ainsi *la fonction de définition d'objectifs,* établissant des choix à long terme portant sur des ensembles et s'exprimant dans des orientations générales, se distingue-t-elle des *tâches de gestion* liées à des définitions préalables, qu'elles concrétisent et qu'elles transforment en décisions locales et particulières. Peut-être une distinction de ce genre pourrait-elle servir à différencier les fonctions du conseil presbytéral et du conseil épiscopal dans « le gouvernement » du diocèse ? Le premier aurait vocation à définir une « politique » s'exprimant dans un projet d'ensemble, que le second traduirait en décisions particulières et locales. Le rôle de l'Evêque serait donc différent dans le conseil presbytéral et dans le conseil épiscopal. Dans la première instance, l'Evêque participe à l'élaboration de décisions globales dont il assure personnellement la responsabilité. Dans le conseil épiscopal, il s'agit pour le chef du diocèse de continuer à assumer cette responsabilité en se faisant, parmi ses collaborateurs personnels immédiats : vicaires généraux, animateurs des services diocésains, etc., le gardien et le « traducteur » des objectifs généraux préalablement définis par lui avec son presbytérium (et « son peuple » selon des modalités qui restent encore imprécises).

— Si « gouverner » revient à prendre des décisions engageant d'autres que soi, une compréhension plus complète de ce qu'est *une « décision »* conduira, à son tour, à une plus grande précision des rôles et à un meilleur fonctionnement des instances. Nous sommes habitués à envisager les procédures d'élaboration de décision comme une juxtaposition de phases séparées ou même une succession de

---

33. Décrets *Christus Dominus* et *Presbyterorum ordinis* du concile œcuménique Vatican II.

points isolés, sans en percevoir *la dynamique interne*. Une conception par trop « juridique » des procédures de décision sous-estime la continuité des moments qui la préparent et la suivent, isolant exagérément l'acte et l'instant au cours desquels le chef, dans la solitude, arrête sa volonté et engage par là d'autres que lui.

Il faut certes garder présente à l'esprit la nature ambiguë de la décision qui ne peut manquer d'apparaître comme un processus à la fois négateur (on élimine), sélectif (on choisit) et créateur (on invente). Mais il est essentiel de souligner la continuité dynamique entre la préparation de la décision et la décision elle-même. Une conception par trop « ponctuelle » de la décision sous-estime cette continuité et a tendance à réduire l'importance de *la préparation* de la décision, pour ne s'arrêter que sur le moment précis où intervient l'acte décisif proprement dit. Il est capital en effet, pour que la décision soit pertinente et suivie d'effets positifs, que « les données amassées en vue de préparer la décision permettent de définir à un moment donné le « champ des possibles » pour un projet [34] ». Le chef doit prendre toutes les mesures afin d'évoquer de façon suffisante les données du problème. Il se préoccupera de ce que les enjeux de la question débattue sont clairement présents à l'esprit de tous. Il veillera à ce qu'une censure, consciente ou non, n'empêche pas certaines données d'être évoquées et discutées.

Si de telles perspectives s'imposent dans tous les domaines où interviennent des décisions, elles trouvent un fondement encore plus radical dans l'Eglise. En effet le dessein de Dieu n'est pas un « plan » déjà rédigé, un « schéma directeur » que le pasteur déduirait à l'aide de certaines règles établies une fois pour toutes. Il faut, au contraire, le découvrir en train de se faire et en œuvre de réalisation parmi les hommes, dans leur histoire personnelle et collective. Cette recherche ne peut se faire que dans le dialogue avec le monde et l'attention aux « signes des temps ». Le « peuple de Dieu » tout entier est appelé à entrer en dialogue avec le monde. C'est tout entier qu'il perçoit les appels de Dieu à travers les situations générales ou particulières dans lesquelles il se trouve engagé. L'Evêque, chef d'une portion de ce peuple, est lui aussi interpellé, mais il l'est le plus souvent par l'intermédiaire des membres de la communauté engagés dans tel ou tel secteur de la vie des hommes. La fonction épiscopale consistera à répondre à ces appels et le « gouvernement » du diocèse à traduire en décisions les appels discernés. C'est dire par là que l'échange entre le responsable ecclésial et la communauté (prêtres, religieux, religieuses, laïcs) est postulé par la nature même de la fonction pastorale.

---

34. A. DE PERETTI, *Psychosociologie et rationalité de la décision*. Projet, n° 33, mars 1969, p. 283.

Toute décision dans ce domaine sera donc précédée et accompagnée par un dialogue aussi large et aussi profond que possible, afin d'assurer la *pertinence* même des dispositions qui seront arrêtées [35].

Néanmoins, quelle que soit l'importance de la phase de préparation, le « décideur » assumera personnellement l'inévitable distance qui sépare des indications fournies par les débats et les échanges préparatoires l'option proprement dite. Le champ des « possibles » une fois balisé, la décision fera intervenir un choix que le chef assume personnellement devant tous. De toute façon, et à chaque phase de la procédure, « il sera d'un grand intérêt de faire appel aux analyses psychosociologiques. Celles-ci pourront en effet débusquer, sous les processus apparemment rationnels de décision, de nombreux éléments informels et inconscients produits par les rapports complexes entre les individus participant à la décision ou supportant la décision, et dont le poids n'est pas négligeable [36] ».

— Enfin, ce n'est pas mettre en cause l'autorité apostolique que d'appeler les responsables ecclésiaux à la mise sur pied de circuits d'information plus diversifiés, plus libres et plus efficaces. Il paraît de moins en moins souhaitable de mettre les personnes en face de décisions prises à leur sujet sans qu'elles aient jamais su que de telles décisions se préparaient. Par ailleurs, les décisions ne seront efficacement présentées que si les motivations qui les ont entraînées sont également portées à la connaissance des intéressés. Des décisions de type pastoral appellent l'engagement profond des personnes ; c'est pourquoi la présentation des données et des motivations à partir desquelles le « décideur » s'est déterminé, constitue un élément capital de l'« impact » psychologique de l'option arrêtée. Il faut remarquer aussi que les nécessités de l'information générale s'adressant au « grand public » ne doivent pas cacher l'importance de circuits plus diversifiés : l'information y revêtira un style différent, plus précis, plus développé, plus approfondi (notamment en ce qui concerne les références doctrinales). Une information élargie offre un moyen considérable de participation effective. Elle tend à réduire les sentiments de frustration qu'éprouvent inévitablement ceux qui ne décident pas et facilite leur implication dans l'exécution en cours tout autant que dans la préparation des décisions ultérieures.

---

35. Cfr Louis LOCHET, *Autorité et obéissance dans l'Eglise d'après le concile*, dans *Parole et Mission*, n° 36, janvier 1967, pp. 106-107, qui écrit notamment : « La décision missionnaire est essentiellement une décision élaborée en dialogue avec le monde et en dialogue dans l'Eglise ».

36. A. DE PERETTI, *art. cit.*, p. 285.

***Conclusion*** **: Le fait de reconnaître dans les structures ecclésiales** l'action déterminante d'un élément « politique » nous invite à la recherche de solutions humaines et « politiques » à un certain nombre de problèmes qui affectent l'Eglise d'aujourd'hui... Mais, notre effort resterait sans authentique portée théologique s'il ne nous aidait pas à situer la spécificité des structures ecclésiales à un niveau de réalité sociale mieux déterminé.

Le concile Vatican II nous a rappelé que l'élément fondamental de l'Eglise consiste dans la « communion ». L'Eglise ne s'y présente-t-elle pas précisément comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [37] ? « Communion », l'Eglise l'est d'abord dans un sens *eschatologique,* au plan des réalités dernières ou de la « res ». En effet l'Eglise a pour but de révéler efficacement que l'homme est fait pour Dieu et que les hommes sont faits les uns pour les autres en vue de cette destinée divine : l'idée de « Royaume » ne recouvre pas une réalité différente. Au service de ce sens eschatologique et au plan *historique,* l'Eglise signifie et réalise dès maintenant, dans tout son être et dans tout son agir — donc dans ses structures même — la communion d'Amour qu'elle reçoit mission d'annoncer au monde. Ainsi peut-on définir l'Eglise avec saint Cyprien et *Lumen gentium* comme « le peuple qui tire son unité de l'unité même du Père, du Fils et du Saint-Esprit [38] ».

La communion de l'Eglise n'est donc pas un état de « fusion » psychologique auquel le groupe des disciples du Christ pourrait parvenir en s'en donnant lui-même les moyens. Cette communion ne peut venir que d'un don du Seigneur. Elle est même le don du Seigneur par excellence, comme Jésus le révèle dans le discours après la Cène : « *Je leur ai donné* la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi... » (*Jn 17,* 22, 23). Le lien de la communion c'est l'Esprit annoncé par Jésus : « appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix. Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Ep 4,* 3-7). Jésus communique aux hommes cette communion dans l'Amour en se servant de certains d'entre eux qui sont « en ambassade » pour lui (*2 Co 5,* 20), devenus ministres de la Bonne Nouvelle de son Royaume (*Ep 3,* 7). Si Jésus dote son Eglise de certaines structures (ministères, sacrements), il n'est pas étonnant qu'elles aient vocation à exprimer dès maintenant et d'une manière visible la réalité com-

37. *Lumen gentium,* n° 1.
38. *Ibid.,* n° 4.

munionnelle fondamentale. Ainsi l'Eglise se présente-t-elle d'en-haut jusqu'en bas comme « une communion, une communauté fondée dans une visibilité sacramentelle sur l'Eucharistie, le sacrement de l'unité [39] ». Toutes les structures ecclésiales se voient donc appelées à rendre compte de la réalité pour laquelle elles ont été instituées. Voilà où réside, en dernière analyse, la spécificité des structures de l'Eglise. A ce niveau, elles échappent à toute entreprise de réduction qui tendrait à les assimiler en totalité à de quelconques formes sociétaires.

La spécificité « communionnelle » de l'Eglise s'exprime en plusieurs points de sa constitution :

1° A la source. L'Eglise se fonde sur l'*envoi* du Fils par le Père et la *mission* confiée dans l'Esprit aux Douze Apôtres et à leurs successeurs (*Jn 20*, 21). Par là, la structure fondamentale de l'Eglise échappe aux déterminations humaines ou aux mises en question radicales de type révolutionnaire. « De fondement, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, à savoir Jésus-Christ... (*1 Co 3*, 11) ». « La construction que vous êtes a pour fondations les Apôtres et Prophètes et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même (*Ep 2*, 20) ».

2° Dans la forme même des structures ministérielles (apostolat, épiscopat, presbytérat...). Celles-ci sont vécues dans la communion autour d'un centre de référence et d'action, Pierre au sein des Douze Apôtres, le Pape au centre du collège épiscopal, l'Evêque à la tête du presbyterium et de l'Eglise diocésaine... Ainsi voit-on confluer dans une paradoxale unité le principe monarchique et le principe collégial. Toutes les tentatives de réduction de cette bi-polarité complexe à l'unité s'écartent des données indiscutables de la Révélation divine.

3° Le fonctionnement des structures et l'activité des ministères ne monopolisent pas la vie de la communauté ecclésiale. L'Esprit la renouvelle sans cesse en réactualisant ses dons (charismes). Dès lors, il n'y a pas dans l'Eglise de « base » au sens de « groupe qui recevrait d'ailleurs ou d'en-haut toute son inspiration ». L'Esprit continue à se manifester où il veut et comme il veut, mais les signes de l'activité inlassable de Dieu parmi les hommes ne reçoivent leur plein statut que dans la reconnaissance claire et l'engagement organisé de toute la communauté. C'est pourquoi il est rappelé aux ministres de veiller à ne pas éteindre l'Esprit...

« Ubi Ecclesia, ibi et spiritus Dei ; et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia [40] ».

*31 - Toulouse* Pierre EYT
31, rue de la Fonderie

39. E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*. Le Puy, Xavier Mappus, 1965, p. 129.
40. Saint IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III ; P.G. VII, 966.