NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 5 1984

L'apostolicité selon E. Schillebeeckx. Sa notion et sa portée

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 702 - 730

https://www.nrt.be/it/articoli/l-apostolicite-selon-e-schillebeeckx-sa-notion-et-sa-portee-889

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'apostolicité selon E. Schillebeeckx

SA NOTION ET SA PORTÉE

I. - La problématique

1. *La Réforme et l'Aufklärung*

Jusqu'en 1520, date où parut la *Captivité babylonienne* de Martin Luther, l'Eglise indivise fut en possession tranquille de sa doctrine et de sa pratique du ministère sacerdotal. Dans une réaction, saine en principe, contre la prépondérance accentuée du clergé, Luther voulut remodeler l'Eglise sur le seul sacerdoce commun des fidèles, en la privant du sacerdoce ministériel — bien qu'il conservât un ministère donné par Dieu lui-même, non par la seule communauté (et, en ce sens, ordonné). Moins enraciné dans la Tradition, plus étroitement bibliste, Jean Calvin, qui n'était pas prêtre, réinstaura des ministères sur la base de son interprétation du Nouveau Testament. Par cette double opération chirurgicale, on avait détaché le sacerdoce ministériel de l'organisme sacramentel de l'Eglise, quitte à s'efforcer ensuite de le rattacher à un analogue. Il en résulta pour l'Eglise une série de problèmes. Retenons-en ici les principaux, en vue de présenter dans son cadre récent proprement théologique l'ouvrage d'Edouard Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Eglise* [1], et d'en apprécier la portée pour la tradition ecclésiale.

---

1. *Le ministère dans l'Eglise. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ.* Paris, Cerf, 1981. Ce livre doit être complété par un long article : *De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk ambt,* dans *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982) 24-59. Cet article est issu d'un échange de correspondance entre le Père Yves Congar et le Père Schillebeeckx, tous deux dominicains. Comme le feront à leur tour Th. VAN BILSEN, dans *Kerkelijk ambt.* Kritische Kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx, Hilversum, Gooi en Sticht, 1981 ; J. AMBAUM, dans *Theologische Revue* 78 (1982) 223-226 ; P. DE CLERCK, dans *La foi et le temps* 12 (1982) 349-372 ; et le P. H. CROUZEL, dans *NRT* 114 (1982) 738-748, le P. Congar avait remarqué des faiblesses dans l'argumentation historique de son confrère. Il lui fit part en outre de quelques objections. Le P. Sch. rectifia

Comme en son corps donné pour tous le Christ est le principe de l'organisme sacramentel, le sacerdoce ministériel trouve en lui la raison de sa mission, qui est de le manifester sacramentellement comme l'origine de la grâce. Mais comment concevoir encore cette raison, si le sacerdoce est hors de l'organisme sacramentel constitué selon sa vérité et sa plénitude ? Il sera réduit (selon des degrés variables) à une fonction (*Amt*), à un service délié d'une mission confiée personnellement par le Christ ; l'identification sacramentelle du prêtre au Christ devient alors impensable [2].

Dans le climat de l'Aufklärung, qui consomme la séparation, pour la pensée, de l'être et de l'esprit, cette identification apparaîtra comme une ontologisation d'une fonction, et la doctrine du caractère sacerdotal, qui exprimait cette identification, sera regardée comme un reliquat de l'ontologie médiévale [3]. La fidélité au Christ exige, pensera-t-on, de retourner à l'Eglise primitive par-delà l'Eglise médiévale.

L'organisme sacramentel de l'Eglise est l'ensemble des moyens par lesquels la grâce divine se signifie pour se donner et en se donnant. Selon la doctrine catholique, la grâce sacerdotale se signifie par la médiation du ministère apostolique : elle se transmet par les évêques successeurs des apôtres. La succession apostolique n'est pas regardée comme un simple fait historique, mais comme une réalité historique d'ordre sacramentel. Or, une fois le sacerdoce ministériel délié de l'organisme sacramentel, la succession apostolique ne peut plus apparaître que comme un pur fait historique. Un tel fait ne peut évidemment plus porter le poids de la Parole. Seule dès lors, conclut-on, la continuité de la Parole (ou de la foi) transmise assure l'apostolicité de l'Eglise. Et, puisque

---

certaines de ses positions dans l'article cité ci-dessus et, de son côté, le P. Congar publia à la suite de son compte rendu la réponse de son confrère, retirant ses objections avec « confusion » (dans *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982) 101-104 ; la recension est annoncée par Sch. dans l'article déjà cité). Notons cependant que dans *La vie spirituelle* 136 (1982) 452, revue qui n'est pas destinée au même public et n'a pas en théologie la même autorité, le P. Congar est plus critique : il remarque à trois reprises que Sch. laisse parfois « l'impression d'unilatéralisme en faveur de la dimension communautaire » et au détriment de « l'ordination sacramentelle ».

2. R. Michiels, *Die Auffassung vom kirklichen Amt bei Schillebeeckx*, dans *Theologie der Gegenwart* 22 (1982) 283 ; l'article est traduit du néerlandais : *Schillebeeckx's Ambtsopvatting*, dans *Sacerdos* 49 (1981) 98-107 ; mais ce passage n'existait pas dans l'original.

3. R. Michiels, *art. cit.*, 283 (néerl. 107).

la succession apostolique est une réalité humaine, l'apostolicité de l'Eglise, qui vient de la Parole, doit toujours se garder d'une telle médiation humaine : rien d'humain ne peut contaminer la pureté de la Parole. Ainsi l'Eglise, même là où elle aura gardé une organisation épiscopale, cessera d'*être* épiscopale. Et son « épiscopalité » ne sera plus théoriquement pensable, précisément parce que l'épiscopat est une réalité historique ou, comme on dira aussi, empirique. On pourra néanmoins l'accepter comme un type d'organisation possible, pratiqué de fait par certaines communautés.

Après l'avènement des Lumières, cette réalité historique deviendra la cible de la contestation. Est-elle aussi chrétienne qu'elle le prétend ? Ses lettres de noblesse sont passées au crible. Influencée par la pensée de la Réforme protestante, la critique s'orientera dans deux directions. Le Nouveau Testament est la norme de la foi : que nous apprend-il de l'épiscopat ? Pratiquement rien, sauf quelques traits qui sont aussitôt taxés de « catholicisme primitif » (*Frühkatholizismus*). Il faudra attendre le IIe siècle au plus tôt (on se dispute sur les dates) pour voir dans toute l'Eglise un seul évêque gouverner chaque communauté. La critique confirme ainsi la doctrine protestante : l'épiscopat n'est qu'un mode possible d'organisation ecclésiastique.

D'autre part — c'est la seconde direction — que vaut le terme *sacerdos*, terme auquel tient l'Eglise catholique ? Attesté au plus tard au IIIe siècle à propos des évêques, il signale à la fois une hellénisation et une judaïsation du ministère. Comme chez les grecs, les prêtres catholiques se pensent alors à nouveau comme des intermédiaires entre Dieu et le peuple, transformant ainsi leur service en pouvoir (social), et ils empruntent leur modèle et leur justification aux prêtres de l'ancienne Loi. Leur pouvoir (social) est ainsi « sacralisé ». Ici encore, la critique conforte la doctrine protestante : seule l'apostolicité basée sur la Parole peut garder l'Eglise des contaminations humaines. A cette condition, l'épiscopat est acceptable.

A côté de Luther et de Calvin (pour faire bref) naquirent des communautés d'enthousiastes : celles de Müntzer, puis des anabaptistes, etc. Chez Luther et Calvin, l'expérience de la foi est dans l'Esprit celle de la Parole incarnée. Chez les enthousiastes, elle est plus directement celle de l'Esprit. Pareille tension entre la Parole incarnée et l'Esprit Saint demeurera interne au protestan-

tisme tout entier. Depuis le XVIIIe siècle au plus tard, les communautés protestantes, même luthériennes ou calviniennes, seront périodiquement soulevées par un vent de renouveau. Le mouvement charismatique actuel est né de cette tension dans des communautés protestantes des Etats-Unis. Dans ces groupes, s'ils ne sont pas ordonnés de l'intérieur par la Grande Eglise, la vie chrétienne se déroule un peu comme chez les « charismatiques » de Corinthe, que Paul admonesta vigoureusement : l'enthousiasme risque de ne laisser aucune place à l'organisme sacramentel et aux dons faits par Dieu à son Eglise. Et si l'on interprète le phénomène sociologiquement, on pourra dire : ce qui est d'en bas l'emporte sur ce qui descend d'en haut.

N'est-il pas surprenant enfin qu'il ait fallu attendre quatre siècles pour que les femmes revendiquent pour elles le ministère sacerdotal ? Rien dans la doctrine protestante prise dans ce qu'elle a de propre ne s'y opposait dès l'origine, sauf les habitudes catholiques et les habitudes sociales. Dès que l'émancipation de la femme se serait produite, on pouvait prévoir que les communautés protestantes ordonneraient des femmes pasteurs. Comment, en effet, en dehors de l'organisme sacramentel et dans une perspective critique, apprécier le fait du pastorat réservé aux hommes autrement que comme pur conditionnement sociologique ? Que ce fait puisse avoir une dimension spirituelle et une portée dogmatique paraît, dans une telle optique, n'être qu'une hypothèse gratuite.

Service ou fonction plutôt que mission et vocation, apostolicité par la fidélité à la Parole plutôt que par la succession apostolique, épiscopat comme type possible d'organisation ecclésiastique plutôt que comme institution d'origine divine, hellénisation et judaïsation du ministère de la Parole attestées par l'introduction et l'extension du mot *sacerdos* dans la langue chrétienne, tension commune à toutes les communautés protestantes entre l'écoute de la Parole et l'expérience de l'Esprit et, par là, ouverture à des renouveaux, mais aussi dispersion possible des fidèles dans des sectes, enfin quasi-impossibilité pratique de discerner dans un fait (ici le sacerdoce réservé aux hommes) entre son conditionnement sociologique et sa dimension spirituelle et théologique : tous ces traits, qui nous viennent de la Réforme protestante à travers l'Aufklärung, appartiennent aussi à la pensée chrétienne commune comme à son conditionnement et au milieu dans lequel elle baigne avant de s'élaborer. Bien plus, il est inévitable qu'ils entrent dans la problématique s'imposant à tout théologien. La vigueur proprement

théologique veillera à ce que la réflexion ne se laisse pas limiter à pareille problématique ni intimider par elle, mais sache comme naturellement la déborder et la critiquer.

2. *Comment concevoir « le ministère dans l'Eglise »* ?

Le livre d'Edouard Schillebeeckx que nous nous proposons d'examiner ne prend tout son poids et n'est apprécié à sa juste valeur que s'il est situé en regard de cette problématique héritée de la Réforme protestante et de l'Aufklärung. On peut certes s'en servir comme d'un livre de propositions pastorales [4]. Il y a, dira-t-on alors, pénurie de prêtres. Or toute communauté chrétienne a droit à l'eucharistie. Elle a donc droit aussi au ministre qui « préside » l'eucharistie. A elle de se le donner ! Mais le droit actuel de l'Eglise ne permet ni à une communauté de se donner son « président » ni, dans l'Eglise latine, d'ordonner n'importe quel laïc : ce doit être un homme, non une femme, un célibataire ou un veuf, non un homme marié. N'empêche, puisqu'on a démontré que ce qui est illégal au regard du droit actuel ne l'est pas au regard du Nouveau Testament, que la pratique devance le droit, qui comme toujours finira par la sanctionner [5] ! Le fait ne crée-t-il pas le droit ? Le magistère, chroniquement en retard, en viendra à s'incliner. Peu importe qu'on lui force la main : le Nouveau Testament est dans cette ligne. Cette pratique est prophétique.

En se servant ainsi de cet ouvrage, le lecteur laisserait de côté la question décisive : quelle est la norme qu'impose en la matière le Nouveau Testament ? Et il supposerait, contrairement à l'enseignement catholique, que le magistère peut imposer *comme essentielles* des normes qui seraient à tout le moins étrangères au Nouveau Testament, c'est-à-dire des lois purement humaines ou positives. (C'était, on le sait, la position de Luther.) Le prophétisme dont on pourrait se targuer serait d'emblée suspect : il laisserait

4. Dans un texte cité plus bas (note 19), le Cardinal Willebrands distingue « ce qu'écrit le professeur Schillebeeckx et l'usage, ou le mauvais usage, que l'on en fait parfois ». C'est d'un tel usage qu'il s'agit ici.

5. L'usage prétendu répond ici au moins à « ce qu'écrit le professeur Schillebeeckx » : « les documents du magistère (dont le théologien catholique accepte l'autorité, encore qu'ils présentent par ailleurs des degrés variables) ont en fait toujours été préparés par une nouvelle praxis venue d'en bas » (15-16 ; les chiffres entre parenthèses renverront à l'ouvrage cité de Sch.). Avec P. De Clerck je corrige « théologien chrétien » en « théologien catholique » (*art. cit.* [note 11], 366).

à un expert le soin de connaître le Nouveau Testament et il serait hostile au magistère.

Si le P. Sch. entend assurément servir par sa contribution la pratique de l'Eglise, c'est en soumettant cette pratique à la critique du théologien [6]. Si l'on veut faire droit à son intention et à son effort d'élaboration, il vaudra mieux examiner son étude par le fond. On peut alors prendre pour guide Walter Kasper [7]. Après avoir relevé les aspects positifs du livre — sa modération, son « approche » théologique, non purement sociologique ou pragmatique, nuancée, érudite, reflétant un large consensus de la recherche —, Kasper en critique « les points les plus importants » :

1. le ministère reçoit une base pneumatologique et ecclésiale en manquant d'un fondement christologique (K 186-188) ;

2. la compréhension fonctionnelle du ministère est artificiellement opposée à sa compréhension ontologique, faute précisément de fondement christologique (K 183 s.) ;

3. l'ordination *par* la communauté est substituée à l'ordination *pour* la communauté [8], laquelle est attestée par les textes ; en quoi se manifeste à nouveau le manque de fondement christologique (K 189-191) ;

4. la célébration eucharistique par des personnes non ordonnées, qui n'est pas attestée historiquement, ne correspond en rien à l'ecclésiologie du premier millénaire (à laquelle resta fidèle celle du second millénaire à tout le moins sur ce point) ; elle lézarde ou même détruit la communion qu'elle prétend servir. « Ici la thèse de Schillebeeckx, même si elle est conçue pour des cas d'extrême urgence, est réfutée par sa contradiction interne. Elle détruit dans son sillage l'unité ecclésiale dont elle procède » (K 194).

« Si je ne me trompe, conclut Kasper, le nouveau modèle d'Eglise et de communauté que Sch. propose n'est pas équivalent à celui du premier millénaire mais à celui des Eglises libres, et c'est précisément une telle Eglise que l'ancienne Eglise déclarait hors la loi en décidant d'être la 'Grande Eglise' » (K 196) [9].

W.K. comprend donc les thèses de Sch. à partir de la tension entre christologie et « pneumatologie » — historiquement entre grandes confessions chrétiennes et Enthousiastes.

---

6. Cf. *infra*, p. 724.

7. *Ministry in the Church : Taking issue with Edward Schillebeeckx*, dans *Communio*. Intern. Cath. Rev. 10 (1983) 185-195. Dans les alinéas suivants nous renvoyons à cet article par la lettre K et des chiffres entre parenthèses.

8. R. MICHIELS, *art. cit.* [note 3], 282 (néerl. 106) formule la même distinction.

9. Même jugement de fond, obtenu par une autre voie, chez J. GALOT, dans *Esprit et Vie* 92 (1982) 125 : « l'auteur, dans ses considérations sur le ministère, s'écarte de la foi de l'Eglise ». — P. GRELOT, *Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1983, p. 187, rapproche aussi, sur la matière des ordinations, Sch. du Tertullien montaniste.

Par là on n'a pourtant pas achevé de comprendre l'intention et l'effort de ce dernier. Dans son ouvrage le professeur émérite de Nimègue [10] se présente en théologien catholique. Il se veut fidèle à la tradition, sans « réduction sociologique » du ministère comme « sans réductionnisme théologique ». Se souvenant de saint Thomas, il affirme : « la grâce dépasse certes toujours sa forme d'apparition historique, mais elle n'est à chercher que dans telle forme historique ou sociale, non derrière celle-ci ou au-dessus » [11]. Il se refuse par conséquent à absolutiser telle ou telle forme historique, serait-elle néotestamentaire (ce serait du « biblisme ») [12]. Sous la variété des manifestations différentes, dont certains auteurs ont tendance à absolutiser telles ou telles, il cherche le sol évangélique (ou, « si l'on veut, dogmatique » [13]).

D'où l'importance du premier chapitre de son ouvrage, où sont posées précisément les « bases » évangéliques de sa construction. Impossible de savoir si de telles « bases » sont « sérieuses » [14] sans avoir éprouvé la solidité de l'interprétation du Nouveau Testament que l'auteur y propose.

Cependant, après les analyses [15] approfondies du P. Albert Vanhoye [16] et de M. Pierre Grelot [17], un tel examen ne serait-il pas devenu inutile ? Nul besoin de démontrer à nouveau que ce premier chapitre ne peut se réclamer du Nouveau Testament, celui-ci étant interprété à la lumière des thèses du P. Schillebeeckx [18].

---

10. Cf. le volume d'hommage offert à l'occasion de son éméritat (1984) : *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, Baarn, Nelissen, 1983, Je n'ai pu lire la contribution de A. Willens sur le ministère parue dans ce volume. Pas davantage les remarques sur Sch. dans G. Greshake, *Priester Sein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982.

11. *De Sociale context...*, 25. Trad. allemande dans *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 284.

12. *Ibid.*, 27 ; trad., 285.

13. *Ibid.*

14. L'expression est commune au P. Congar, *art. cit.* [note 1], 452 et au P. René Marlé dans *Etudes* 385 (1981) 423.

15. Le P. Congar croyait que de telles analyses rendraient plus difficile la critique de Sch. qu'une argumentation faite dans le domaine de l'histoire de l'Eglise (*art. cit.* [note 1], 101 s.).

16. Alb. Vanhoye, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent. I. Les données du Nouveau Testament*, dans *NRT* 114 (1982) 722-738, surtout 737.

17. P. Grelot, *Eglise et ministères* [cité note 9].

18. Dans *Le ministère...* [cité note 16], 737, le P. Vanhoye, professeur à l'Institut Biblique, qui connaît de près « les données du Nouveau Testament » concernant le ministère dans l'Eglise, conclut en ces termes un

Telle n'est pas notre intention. Nous appuyant sur les observations de ces spécialistes, nous tâcherons plutôt de discerner dans ce chapitre l'argumentation de l'auteur. Pour quelle raison, en effet, lui qui se veut fidèle à la tradition, ne peut-il l'être à l'enseignement du Nouveau Testament, échouant ainsi à légitimer un nouveau modèle d'Eglise et de communauté ? Une telle raison importe pour mesurer la portée de cette œuvre. C'est en la découvrant qu'on déterminera la place qu'occupe la théorie de Sch. sur le ministère à l'intérieur de la problématique du sacerdoce élaborée depuis le XVIe siècle ainsi que de la Tradition catholique. Quels moyens conceptuels ce théologien a-t-il mis en œuvre pour en être venu à être infidèle au Nouveau Testament ? Cette question critique est proprement théologique. Sous ses dehors abstraits, grâce auxquels est respectée l'intimité du sujet et de ses convictions [19], c'est la vie de l'esprit circulant dans l'Eglise entière qui, au terme, sera mise en lumière.

II. - Quatre thèses. Sont-elles ou non conformes au Nouveau Testament ?

L'intention de Sch. est théologique : en se servant, certes, de travaux d'exégèse (qu'il suppose connus, puisqu'il ne les cite pas),

---

examen approfondi et bienveillant : « Les positions que le P. Sch. prend au sujet du ministère dans l'Eglise ne peuvent se recommander du Nouveau Testament. Sa démonstration est faussée par des défauts de méthode, une absence fréquente de rigueur scientifique, des affirmations unilatérales. » Le jugement de P. Grelot n'est pas moins sévère ; cf. *infra* p. 718, nn. 40 et 41 ; p. 720, n. 51 ; et dans son ouvrage *Eglise et ministères* [cité note 9], les p. 70, 78, 80 et 84. — P. De Clerck, *art. cit.* [note 1], 350, s'était avancé un peu vite en voyant dans ce premier chapitre « un fort bon résumé » des positions exégétiques.

19. Dans un « document de réflexion », publié à la suite de discussions et études, dont celle de Sch., sur le ministère, le Cardinal Willebrands, alors archevêque d'Utrecht, écrivit : « Mgr Bluyssen, évêque de Bois-le-Duc, et moi-même avons eu avec le professeur Schillebeeckx un entretien clair et positif à ce sujet (de son livre). Il faut faire une différence essentielle entre ce qu'écrit le professeur Schillebeeckx et l'usage, ou le mauvais usage, que l'on en a fait parfois » (cité par P. Grelot, *op. cit.*, p. 253). Le document se trouve en annexe de ce livre, p. 251-263, dans une traduction qui corrige en cinq passages, à la demande du Cardinal, celle de la *Documentation catholique*, n° 1838 (17 oct. 1982) 923-927. Il expose la doctrine de Vatican II. Notre analyse concerne « ce qu'écrit le professeur Schillebeeckx ». Toutefois, comme nous l'avons constaté (cf. *supra*, p. 706, n. 5), la « distinction essentielle » entre écrit et usage ne s'applique pas parfaitement à cet écrit de Sch. : « parfois » « l'usage » se conforme à l'« écrit ».

il présente sa propre vision du ministère. Moins éloigné qu'on ne pourrait le croire de la scolastique, il soutient quatre thèses principales, étayées de citations scripturaires ou de résultats de la critique biblique. Regardons-les de près.

1. *Le « concept » d'apostolicité*

La première concerne le « concept » d'apostolicité. Sch. le définit ainsi : « ' Apostolique ' signifie avant tout la conscience qu'a la communauté de poursuivre la cause de Jésus » (57)[20]. Une communauté qui ne poursuivrait pas « la cause de Jésus » ne serait pas apostolique. Sch. a raison. Mais que poursuit-elle au juste ? Qu'est donc cette « cause de Jésus » ? La réponse à cette question sera décisive. Elle définira de façon adéquate ou non le « concept » d'apostolicité. Et, pour l'apprécier, nous ne disposerons, rappelons-le, d'autre norme que celle du Nouveau Testament[21]. « La cause de Jésus », c'est « l'Evangile de Dieu » (*Mc 1*,14), « d'abord parce que le message de Jésus portait sur le règne de Dieu qui vient, mais de plus parce que dans et par cette mort de cet « envoyé-de-par-Dieu » (« bode-van-Godswege ») Dieu semble avoir quelque chose à nous dire » (58 ; cf. 55). « Evangile de Dieu » est donc entendu en un sens restrictif, qui n'est pas celui de Marc. De plus, la conscience de la communauté n'est pas certaine : « Dieu semble avoir quelque chose à nous dire. »

Comparons cette proposition avec l'affirmation de Jean de la Croix dans *La Montée du Carmel* (2.22) : Dieu nous a tout dit en son Fils. Une telle affirmation exprime, elle, la conscience de toute la communauté chrétienne. Elle fait écho à celle de saint Jean dans le prologue de sa première épître et à celle de l'épître aux Hébreux en son exorde. C'est ce qu'affirmera encore en son introduction la constitution *Dei Verbum*. Saint Paul n'avait pas été moins affirmatif. « Celui qui dès le sein de ma mère m'a mis

20. « L'apostolicité est, au niveau du Nouveau Testament et en première instance, une dénomination qualifiante de la première communauté *elle-même* se fondant sur ' l'Evangile de Jésus le Christ '... transmis par les apôtres » (cf. *2 Co 5*,17-21 ; *Mt 18*,15-16 ; *Jn 20*,21 s.) » (21). L'expression « la cause du Christ » est employée par H. Küng, *Etre chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 556.

21. Il nous est dès lors loisible, par abstraction de méthode, de ne pas considérer ce qu'on appelle « l'affaire Schillebeeckx ». On pourra lire en français une réponse de Sch. aux questions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et les observations finales de celle-ci dans *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982) 406-409.

à part et appelé par sa grâce a daigné révéler en moi son Fils pour que je l'annonce aux païens » (*Ga 1*,15-16). Plus loin, dans la même épître, il avait expliqué le contenu d'une telle révélation qui, pour avoir été faite *en* lui, n'avait rien de privé : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils né d'une femme, né sujet de la loi, afin de restaurer les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale » (*Ga 4*,4-5). L'épître aux Romains avait déployé cette affirmation. L'épître aux Ephésiens (peut-être inauthentique) l'avait fait valoir grâce à la notion de récapitulation (*Ep 1*,10). Tel est aussi le sens de la déclaration faite par Dieu le Père lors du baptême et de la Transfiguration : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (*Mc 3*,17 ; *Mt 17*,5), « Ecoutez-le » (*Mt 17*,5). Tel est encore le sens du logion d'allure johannique où l'on reconnaît « le fond le plus primitif de la tradition synoptique » (Bible de Jérusalem, *in loc.*) : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt 11*,27). Entre la prétendue conscience de la communauté et celle qui s'affirme dans le Nouveau Testament, la différence est flagrante. Or la seconde est normative : c'est celle même de l'Eglise. D'emblée nous constatons que la reconstruction proposée par Sch. n'est pas, sur un point décisif, fidèle à son objet, même d'un simple point de vue historique. Lui qui veut tout baser sur la vie et « la praxis » des communautés nous paraît sur cet objet capital manquer l'essentiel. Mais alors la communauté dont il parle est-elle celle du Nouveau Testament ? Ne serait-elle pas plutôt une communauté modelée sur sa thèse [22] ?

Ainsi, chez Sch., la *norme interne* [23] de l'apostolicité n'est pas celle de l'Eglise. La *source* de l'apostolicité est-elle chez lui celle qu'indique le Nouveau Testament — disons plutôt celle qu'il donne ? Selon la définition de Sch., que nous analysons, cette source est la conscience de la communauté. Ne discutons pas d'une telle conscience, car le mot peut être entendu en un sens général

22. Notons en passant un effet curieux de cette dissonance : Sch. insiste, nous le verrons, sur le rôle des « prophètes » dans la communauté, et il n'ignore pas le martyre. Or est-il vraisemblable que quelqu'un entre en extase (« prophète ») ou donne sa vie à cause d'un Jésus dans la mort duquel « Dieu semble nous avoir dit quelque chose » ? Prophétie et martyre supposent une conscience plus forte.

23. On voit que je n'identifie pas avec P. Grelot, *op. cit.*, p. 30, « la norme ultime de la foi et de la pratique », c'est-à-dire « l'Evangile », avec « la Tradition Apostolique », « témoin qualifié (au sens juridique de ce mot) de l'Ecriture inspirée ».

qui l'accorde avec l'enseignement du Nouveau Testament. Comprenons que l'apostolicité a sa source dans la relation de la communauté à Jésus. Qui le nierait ? Mais ne l'a-t-elle pas aussi *et d'abord* (au sens chronologique et logique) dans Jésus ? Jésus ne serait-il pas la source de l'apostolicité des communautés par les apôtres qu'il a choisis et institués ? Le silence de Sch. [24] résulterait-il du silence des textes ? Serait-ce la scolastique ou le tridentinisme qui auraient tardivement dogmatisé sur ce sujet, avec l'indifférence qu'on sait à l'égard de l'histoire ?

En réalité, Paul suppose que l'apostolicité vient de Jésus, tant celle des Douze (*1 Co 15*,5) que la sienne (*Ga 1*,15-16), laquelle n'est pas autre que la leur, même si Paul n'est qu'un avorton (*1 Co 15*,8). Il s'affirme « apôtre » [25] (*Rm 1*,1) du Christ Jésus (*1 Co 1*,1.9 ; *2 Co 1*,1 ; *Ep 1*,1 ; *Col 1*,1 ; *1 Tm 1*,1 ; *2 Tm 1*,1 ; *Tt 1*,1), qui l'a choisi ainsi que Dieu le Père (*Ga 1*,1). A ses yeux, son ministère serait une imposture s'il n'était pas apôtre. L'étant, il faillirait s'il n'exerçait pas son ministère : « Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile » (*1 Co 9*,16). De même que Paul, les Douze ont été choisis et institués par Jésus. Les synoptiques ne manquent pas de le dire nettement (*Mc 3*,13-14 ; *Mt 10*,1-4 ; *Lc 6*,12-16). Autant que leurs affirmations expresses, l'organisation de leur récit atteste le rôle décisif qu'il leur accorde. Selon ses vues propres, Jean n'en a pas moins conscience (*Jn 6*,70 ; *15*,16) [26]. Au ch. III de *Lumen Gentium*, le concile de Vatican II ne fera que redire cette conviction commune.

Est-ce aussi la conviction de Sch. ? Il serait téméraire de l'assurer. Les textes décisifs que nous venons de rappeler sont passés sous silence. « Le rôle des Douze dans la communauté primitive est étrangement défiguré. » Un texte qui déclare que « *les Douze convoquèrent* la multitude des disciples » (*Ac 6*,2) est cité comme disant simplement : « les apôtres avec toute l'assemblée » (19),

24. « ... E. Schillebeeckx se représente l'origine de la fonction apostolique en faisant l'économie des manifestations du Christ ressuscité et de la mission reçue de lui dans ce cadre qui sort du commun : les « expériences pascales » (mentionnées à la page 21) ne sont pour ainsi dire qu'un complément secondaire sur la nature duquel l'auteur reste dans le vague » (P. Grelot, *ibid.*, p. 72).

25. Sur le mot et ses sens, cf. P. Grelot, *op. cit.*, p. 23-27.

26. Selon Sch., l'évangile de Jean n'aurait pas de « récits de vocation » (44). On relira, si besoin en est, le premier chapitre de cet évangile.

formule d'où disparaît tout aspect d'autorité. Un contrôle exercé, selon *Ac 8*,14, par « les Apôtres de Jérusalem » se trouve attribué à « la communauté » (20) [27].

Pourquoi une telle réduction ? Pour deux raisons distinctes. La première est d'ordre sociologique. Selon le Nouveau Testament, explique Sch., « ce qui naît spontanément de la base (nous dirions aujourd'hui : selon les lois sociologiques de la formation des groupes) est essentiellement, et à juste titre, expérimenté spontanément et interprété explicitement comme ' don de Dieu ' » (18). Selon de telles lois sociologiques, les Douze forment « une catégorie », ce qui est personnel (le choix, la vocation et la mission) étant évacué.

La seconde raison est d'ordre théologique. Sch. est partisan de l'eschatologie dite conséquente ou radicale que Loisy a parfaitement résumée en matière ecclésiologique : « Jésus a annoncé le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue. » Suivant qu'on les considère *avant* ou *après* la mort du Christ, les Douze jouent un rôle différent. Avant la mort, « ' les Douze ' constituaient le symbole de la communauté eschatologique de Dieu qui se faisait proche et, au point de départ, sans implication dans une histoire terrestre appelée à durer » (17). Après la mort de Jésus, « les Douze et les autres apôtres et prophètes (cf. *Ac 13*,1-3) se comprenaient comme envoyés par le Seigneur mort et ressuscité pour poursuivre la tâche de Jésus, c'est-à-dire l'annonce du Royaume de Dieu qui vient (*Ac 20*,25) comme s'ils se sentaient tenus par l'agir de Jésus de Nazareth, toute sa manifestation dans l'histoire et sa mort » (20). *Comme si* [28] : comment relier autrement l'action des Douze après la mort du Christ à leur rôle avant la mort, si Jésus ne les a ni choisis ni institués pour « être avec lui » (*Mc 3*,14), même après sa mort, pour faire des nations des disciples (*Mt 28*,19), pour être ses témoins jusqu'aux extrémités de la terre (*Lc 24*,48 ;

27. A. Vanhoye, *Le ministère...* [cité note 16], p. 725 ; P. Grelot, *op. cit.*, p. 70.

28. Sch. dit aussi « en donnant l'impression » (27). Cette tournure, que relève P. Grelot, *op. cit.*, p. 94 s., appartient au même genre de pensée, dont Grelot note l'aspect « *subjectif* » (*ibid.*, p. 72). *Comme si* formule la même pensée de façon *logique*. L'expression suppose, comme la notion d'apostolicité de Sch., une distance entre « le ' Jésus de l'histoire ', annonciateur du Règne de Dieu, et ' le Christ de la foi ', objet de l'Evangile », distance qui ne paraît pas « évidente » à P. Grelot (*ibid.*, p. 19).

Ac 1,8) ? De plus, les Douze peuvent être rangés dans la catégorie générale d'apôtres, si l'on oppose ainsi l'avant et l'après [29].

Par là, Sch. accorde cette vue théologique avec son présupposé sociologique. Il lui reste à relier l'avant et l'après autrement que par un « comme si ». Il le fait au moyen d'un « concept » « ' L'apostolicité ' est (...) un concept flottant au sein d'un noyau délimité » (18) [30]. Quelques lignes plus loin, le même mot revient : « Mais, à côté de ce concept central des Douze, le concept apostolique de la communauté chrétienne primitive inclut beaucoup d'autres chrétiens qui ont contribué à la fondation des premières communautés ou à l'édification des communautés déjà fondées » (18-19) [31]. Notons pour ne pas nous égarer que « le concept central des Douze » signifie seulement le rôle des Douze comme « symbole de la communauté eschatologique ». Ce concept d'apostolicité définit l'ordre ecclésial : « En dehors de l'apostolicité ou de « l'apostolat », les communautés chrétiennes n'ont reçu aucun ordre ecclésial venant de Jésus, alors qu'il partageait encore notre histoire » (17).

Telle est la « donnée première et fondamentale du Nouveau Testament ». Elle doit, enchaîne Sch., « nous rendre très prudents face à la tentation de parler à la légère d'ordinations divines et de dispositions particulières en ce qui concerne la communauté, sa direction ou son ministère » (17). Bref, l'Eglise sera apostolique sans être hiérarchique [32] au sens précis qu'enseigne la Tradition. Les communautés auront des ministres, mais ceux-ci ne sauraient être dits successeurs des apôtres. Après avoir écarté le n° 19 de *Lumen Gentium*, qui enseigne l'institution des Douze, Sch. ne peut évidemment pas tenir le n° 20, qui enseigne que les évêques sont les successeurs des apôtres.

---

29. La « catégorie » des Douze « très probablement se réfère au Jésus de l'histoire » (18).

30. P. Grelot, *op. cit.*, p. 71 ss, a noté « la dilution » de l'apostolicité.

31. P. Grelot, *op.cit.*, p. 23-27, critique cette vue.

32. « La structure *apostolique* effective de la communauté et, pour ce motif, de son ministère de direction n'a donc rien à voir, pour le Nouveau Testament, avec ce qui sera appelé la structure « hiérarchique » de l'Eglise (à partir des modèles tardifs de l'Empire romain, et plus tard à partir des structures féodales), sauf en un sens fort impropre » (52). Il convient évidemment de distinguer entre la structure de l'Eglise, qui est constitutive de son être dans le Christ Jésus, et les institutions ou les mentalités variables selon les époques et les lieux. Cette distinction opérée, « hiérarchie » désigne, au sens *propre*, comme Alb. Vanhoye, *art. cit.*, 734, le note judicieusement,

Pareille reconstruction ne va pas sans poser des questions, tant d'ordre historique que d'ordre théologique. Quand Jésus a-t-il donné ou laissé cet « ordre ecclésial » aux communautés ? Qu'est-ce qui atteste historiquement le passage du « noyau » au concept flottant ? Et pourquoi, dans pareilles conditions, resterait-il quelque chose (le noyau), plutôt que rien, de ce que Jésus avait voulu avec une autre fin ? D'autre part, cela même que Sch. appelle « concept » est opposé au fait : « C'est un *fait* que les premières communautés ont été fondées par les apôtres. » « ' L'apostolicité ' est *cependant* un *concept* flottant au sein d'un noyau bien délimité » (18 ; c'est nous qui soulignons). Pareil concept serait-il apte à relier l'avant et l'après de la mort du Sauveur [33] et à donner de cet événement une intelligence telle que le Seigneur Jésus et l'Eglise soient unis comme l'affirme le Nouveau Testament ? Enfin, d'un point de vue méthodologique, quel est le rapport entre « argument historique » (9) et « concept » théologique ? Le concept ne risque-t-il pas de déterminer l'argument historique ?

Pour le moment laissons en suspens ces questions que nous retrouverons plus loin. Faisons le point. Selon Sch., la « cause » de Jésus, sans laquelle il n'y aurait pas d'apostolicité, n'est pas vraiment l'Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. Et l'apostolicité est un « concept flottant » qui doit être pensé sans les Douze apôtres choisis et institués par Jésus de Nazareth pour proclamer dans le monde entier son Evangile. Il est déjà clair que la première thèse de notre auteur n'est pas élaborée conformément à la norme du Nouveau Testament. Selon quelle norme l'est-elle alors ? La question reste à élucider. Avant de le faire, examinons les trois autres thèses.

2. *Droit à l'eucharistie et à son président*

Voici la deuxième thèse : « Cette communauté a un droit apostolique à un ou des ministres et aussi un droit, fondé sur le mandat néotestamentaire : « Faites ceci en mémoire de moi », à la célébration de l'eucharistie ou de la cène » (59).

« l'idée d'une autorité conforme à la sainteté de Dieu » et donc établie par lui et par sa grâce. La structure de l'Eglise doit dès lors nécessairement comporter au moins un aspect hiérarchique (toute la structure ne se réduisant pas à définir les rapports d'autorité).

33. La quatrième page de couverture nous avertit que c'est là une thèse importante de l'ouvrage. — Mais bornons-nous au texte qui est sûrement de Sch.

Ce « droit » est celui que, d'un point de vue sociologique, possède toute communauté d'avoir des présidents (56). Mais ce droit général devient « apostolique » « sur la base du mandat de Jésus » et ce droit est « dû à la grâce » (56) [34].

Comme dans la thèse précédente, Sch. s'évertue à relier sociologie et ecclésiologie ; dans cette thèse-là, il s'était servi du « concept » d'apostolicité ; ici, il se sert de la notion de « mandat ». Mais, du coup, il doit résoudre un autre problème : l'idée de mandat est juridique. Or les communautés apostoliques sont censées être spontanés, donc étrangères à une organisation juridique. La « grâce » unirait-elle, dans la pensée de Sch., spontanéité et droit ?

En réalité, Sch. laisse paraître le caractère arbitraire de sa thèse. Celui-ci éclate au regard des données du Nouveau Testament et de la thèse précédente. « Même si, opine Vanhoye, les tableaux historiques brossés par le P. Sch. étaient parfaitement recevables — mais ce n'est pas le cas —, ils ne fourniraient pas une base valide pour cette revendication d'un droit. On a l'impression qu'un échafaudage d'allure savante a été dressé pour donner une apparence scientifique à une position adaptée pour de tout autres raisons. La formulation adoptée est étrangère au Nouveau Testament [35]. »

De plus, après l'énoncé, à vrai dire surprenant, de la première thèse, la seconde n'étonnera-t-elle pas davantage encore ? Sur quoi, en effet, est fondé « le droit » à l'eucharistie ? Sur le mandat de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi. » Or la communauté n'avait reçu, selon Sch. lui-même, d'autre « ordre ecclésial » que l'apostolicité. Voici maintenant un mandat de Jésus, distinct de cet « ordre ecclésial », mandat qui, de surcroît, est donné expressément aux Douze apôtres, bien que ceux-ci soient censés n'avoir aucun rôle constitutif au titre de leur élection, de leur vocation et de leur envoi en mission par Jésus.

---

34. « L'étrange discontinuité », remarquée par Alb. VANHOYE, *art. cit.*, 724, entre les communautés locales et les Douze trouve ici son origine. — J. Moltmann parle aussi d'un « droit de la grâce » (*L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1982, p. 157).

35. Alb. VANHOYE, *art. cit.*, 736. Parce qu'il regarde l'apostolicité de manière concrète dans les Douze apôtres, observe P. GRELOT, *op. cit.*, p. 141, le Nouveau Testament ne fait pas de l'eucharistie « une question de droit », mais une « question de vie ».

Malgré tout cela, sans se soucier de se contredire [36], Sch. maintient séparés dans le Nouveau Testament le ministère et la célébration eucharistique : « Le ministère ne s'est pas développé autour de l'eucharistie ou de la liturgie mais autour de la construction apostolique de la communauté » (49-50). « Nulle part dans le Nouveau Testament, poursuit-il, on ne trouve établi un lien explicite entre le ministère ecclésial et la présidence de la liturgie (peut-être en un certain sens : *Ac 13*,1-2) [37]. » Il soutient enfin qu'« au cours de l'histoire s'atténuera le lien entre communauté et ministère jusqu'à voir lier intrinsèquement presbytérat et eucharistie » (51).

A l'arbitraire et à l'artifice, la seconde thèse ajoute donc, avouons-le, l'incohérence. En effet, pour fonder cette thèse, Sch. use d'un argument — le mandat donné par Jésus aux Douze Apôtres de célébrer l'eucharistie — qui contredit doublement la première thèse, puisqu'il existe, outre l'apostolicité, un ordre eucharistique et puisque le concept d'apostolicité n'est pas flottant, mais au contraire déterminé par la mission des Douze qui a la durée de l'Eglise. Malgré tout, le lien entre apostolicité et eucharistie est rejeté par Sch. hors du Nouveau Testament, alors qu'il est noué par « le mandat » — mandat qui, en réalité, rappelons-le, ne crée aucun droit. Se mettant en contradiction avec lui-même, Sch. ne serait-il pas aussi en contradiction avec l'ordre du Seigneur ?

De telles incohérences proviennent bien sûr de ce que la première thèse est intenable [38]. Elles ont cependant encore d'autres causes qui apparaîtront dans les deux dernières thèses.

3. *Charisme et institution (presbytérat)*

Durant la période postapostolique, on est passé « d'un type d'Eglise indifférenciée et charismatique » à « l'institution d'une direction presbytérale » (37 ; cf. 40, 51, 52). Cette thèse historique

36. Sch. écrit encore sans sourciller : « Paul n'appelle pas l'eucharistie une « tradition apostolique », mais une « tradition du Seigneur » lui-même (*1 Co 11*,23), à laquelle les *apôtres* eux-mêmes sont tenus » (50 ; c'est nous qui soulignons).

37. Lire en sens contraire P. Grelot, *op. cit.*, p. 132-137.

38. Dans un cas comme dans l'autre, la médiation des apôtres est requise (P. Grelot, *op.cit.*, p. 133).

se relie à une thèse théologique, affirmant « la nécessaire unité tensionnelle entre le charisme et l'institution » [39].

L'une et l'autre sont loin d'être prouvées. La thèse historique suppose que toutes les communautés primitives [40] ressemblaient à ce que les « charismatiques » de Corinthe voulaient faire de la leur [41]. La charitable algarade de Paul (*1 Co 12-14*) montre bien plutôt que la « praxis » chrétienne était réglée de l'intérieur par la vérité révélée et transmise. Les « meneurs spontanés » (22) de la communauté sont remis à leur place (plus tard, Clément fera de même par sa lettre) et les phénomènes d'enthousiasme (cf. 19) sont rigoureusement contrôlés. En se faisant le porte-parole des « charismatiques » que Paul rabroue, Sch. n'évite pas certaines confusions : d'une part entre le « meneur spontané » et le ministre [42], d'autre part entre « prophétie » et enthousiasme. Dès « le point de départ » — ou plutôt dès le principe (puisque le Nouveau Testament est normatif) —, il en vient à confondre [43] ce qui est d'ordre sociologique avec ce qui est d'ordre théologique, comme aussi ce qui est d'ordre psychologique avec ce qui est d'ordre spirituel. A cet égard, cette troisième thèse s'inscrit dans le droit fil des deux premières [44].

---

39. P. GRELOT s'interroge lui aussi sur cette thèse théologique (*op. cit.*, p. 108 s.) avant de montrer par l'Ecriture « la liaison intime — et originaire — entre le charisme et l'institution » (p. 113-119) et, plus loin, de réfuter encore la thèse en question (p. 185 s.).

40. Sch. s'est efforcé de le montrer pour les communautés « matthéennes » et « johanniques » (38-49). Alb. VANHOYE, *art. cit.*, 732 s., montre, lui, que ces vues sont sans fondement suffisant. P. GRELOT, *op. cit.*, p. 108, n'est pas moins sévère : « leur pré-*compréhension* (de ces textes) s'est transformée en pré-*jugé* qui fausse l'analyse » (lire encore p. 109, n. 47). Cette observation, qui court à travers le « dialogue critique » de Grelot avec Sch. (p. 13, 80, 110), s'étendra, formulée dans les mêmes termes (pré-*compréhension*, pré-*jugé* ; p. 196) à toute la démarche de Sch.

41. A cette « lecture à thèse », P. GRELOT, *op. cit.*, p. 112, oppose un « 'non' décidé » : « Il ne faut pas projeter sur les églises pauliniennes la 'pratique alternative' de certains 'groupes critiques'. »

42. Au regard des ministères du Nouveau Testament, « le portrait-robot » des « meneurs naturels et spontanés » issus de la « base » est une invention de Sch. : les fonctions « *étaient ministérielles dès le départ*, et c'est à ce titre qu'elles ont assuré 'l'apostolicité' de l'Eglise » (P. GRELOT, *op. cit.*, p. 118 ; cf. p. 83,86).

43. P. GRELOT, op. cit., p. 121, l'observe à propos de la notion de pouvoir.

44. P. GRELOT, *op. cit.*, p. 113, a remarqué le lien entre cette troisième thèse et la première : « Ce qui m'étonne, c'est de voir ainsi mettre entre parenthèses tout exercice de l'autorité apostolique *au point de départ* de l'organisation locale. »

Même si nous ne pouvons reconstituer en détail leur organisation, il est clair que les premières communautés n'étaient nullement « indifférenciées ». Ainsi l'eucharistie, héritière dans sa structure de la prière synagogale et du repas juif, comme l'a montré Louis Bouyer [45], est célébrée par un peuple ordonné. Un peuple que Marc et Matthieu semblent bien voir réparti en groupes et servi par les apôtres (cf. *Mc 6*,39-41 ; *8*,6-8 ; *Mt 14*,19). Avant la fin du premier siècle, l'intervention de Clément de Rome le montrera composé de prêtres et de laïcs [46]. Sch. note avec raison, en outre, le rôle des « prophètes ». Mais « dans les trois mentions que fournit l'épître aux Ephésiens (*Ep 2*,20 ; *3*,5 et *4*,11), la simple juxtaposition des apôtres et des prophètes ne suffit pas pour que le titre des premiers soit étendu à des hommes qui n'avaient pas reçu leur vocation du Christ lui-même » [47], alors que les apôtres pouvaient être aussi des prophètes : ainsi Paul (*Ga 1*,15) ou Pierre (*Ac 2*, 14 ss).

L'exemple de l'eucharistie est un exemple majeur, car c'est non seulement autour d'elle mais par elle que les fidèles du Christ sont constitués en peuple de Dieu. Mais nous savons que, sauf pour revendiquer un droit, Sch. l'écarte.

En revanche, il s'attarde sur les sept « diacres ». Or, la procédure de leur institution, qui est décrite dans le livre des Actes (*6*,1-6), « distingue parfaitement et unit de façon organique le rôle de l'autorité ecclésiale et celui de « la multitude des disciples » : il y a convocation par l'autorité, dans le cas précis « les Douze », qui expliquent ce qu'il convient de faire et pourquoi ; l'assemblée donne son assentiment, procède à une élection et présente les élus aux apôtres, car c'est à eux qu'il appartient d'« établir » dans la charge (*6*,3), ce qui se fait dans une célébration de prière avec imposition des mains (*6*,6). Le P. Sch., qui s'étend assez longuement sur cet épisode (19), laisse ses lecteurs dans l'ignorance complète de la procédure suivie » [48]. Il se contente de noter que « le conflit fut finalement résolu du fait que ' les apôtres avec toute l'assemblée ' (*6*,2) choisirent *sept* membres... » (19). Or le texte auquel il renvoie porte : « Les Douze convoquèrent alors l'assemblée plénière des disciples... »

45. *De la liturgie juive à la liturgie chrétienne*, dans *Communio* III (1978) n° 6, 45-57.
46. 40,5 ; cf. 41,1.
47. P. Grelot, *op. cit.*, p. 26.
48. A. Vanhoye, *art. cit.*, 730.

Ni l'acte d'autorité des « Apôtres » ni le fait que ces apôtres sont précisément les Douze ne semblent avoir retenu l'attention de notre auteur. Nous savons pourquoi.

Par un procédé analogue, il s'évertue à retarder l'apparition du presbytérat. Il écrit : « Clément (de Rome) intervient et oblige la communauté à instaurer le presbytérat (44,1) » (37). En réalité, dans sa lettre, qu'on date de 95, Clément de Rome expulse les « ministres » charismatiques (l'expression est de Sch.) et demande à la communauté non pas d'*in*staurer, mais de *re*staurer les presbytres contestés [49]. Bien plus, il les désigne comme ayant exercé leur fonction depuis longtemps : « ... ceux qui ont rempli leur office envers le troupeau du Christ d'une manière irréprochable... et qui ont *pendant longtemps* reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leurs fonctions »[50]. Mais, en raison « d'une lecture tendancieuse et même erronée » devant laquelle P. Grelot « commence à renâcler » [51], Sch. attribue la présidence normale de l'eucharistie non seulement « à l'épiscope-presbytre » — ce qui est exact —, mais encore « à ceux mis en charge par d'autres membres éminents avec l'approbation de toute l'Eglise ». En réalité, en ce passage il n'est pas question de l'eucharistie, mais de la succession apostolique, et les « hommes éminents » ne sont pas de manière indéterminée des fidèles remarquables par leur vertu ou « des meneurs spontanés », mais de manière déterminée des « hommes éprouvés » ayant succédé aux apôtres. Conformément à sa thèse, Sch. laisse ou plutôt fait penser que ces « hommes éminents » sont des « meneurs spontanés » et que Clément atteste la tension entre le ministère institué et le ministère « charismatique ».

4. *Une succession dans la tradition apostolique*

Mêlée à la thèse précédente, voici la quatrième. Durant la période postapostolique, « il ne s'agit pas d'abord d'une succession sans discontinuité ou d'une continuité dans le ministère, mais d'une succession non discontinue dans l'enseignement, dans la *tradition*

49. Clément de Rome, 44,4 et 6 ; 47,6. Même erreur commise à propos des épîtres catholiques (37) (cf. P. Grelot, *op. cit.*, p. 97).
50. Clément, 44,3 (nous soulignons).
51. *Op. cit.*, p. 182.

apostolique » (34 ; cf. 53)[52]. On pourrait être d'accord avec l'auteur, car son point de vue est ici « formel » (33) et son « d'abord » peut donc signifier une priorité logique plutôt que chronologique. « C'est, poursuit-il, en vue d'assurer cette continuité de contenu que s'impose en permanence un *ministère* dans l'Eglise » (*ibid.*). Mais puisque, pour lui, « la chronologie, en particulier la proximité temporelle avec le Nouveau Testament », ne jouit pas, « *comme telle*, d'une quelconque priorité », mais que seule est « déterminante... la praxis chrétienne » (14), son affirmation veut finalement signifier qu'en tout temps cette communauté a le droit de se donner « un ministère » pour assurer son « apostolicité », qui est le seul « ordre ecclésial » venant du Jésus terrestre[53].

Cependant ce point de vue tout « formel » est si arbitraire, si étranger aux écrits du Nouveau Testament[54] que l'auteur doit peiner pour lui soumettre des données qui lui sont rebelles. Dans les épîtres pastorales, il ne « trouve d'abord aucune trace de transmission de pouvoirs ministériels, mais bien du charisme de l'Esprit Saint » (34). Or, en *Tt 1*,5, nous lisons : « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour y achever l'organisation et pour établir dans chaque ville des presbytres, conformément à mes instructions. » Et dans la seconde épître à Timothée, le « fils bien-aimé » (*1*,2) est exhorté à « raviver le don (*charisma*) que Dieu a déposé en toi par l'imposition de mes mains ». Cette lettre est comme un testament, semblable au discours de Milet (*Ac 20*,17-18), et vise à convaincre ce collaborateur fidèle que la grâce reçue par l'imposition des mains de Paul (il n'est pas dit ici « des prophètes » comme en *1 Tm 4*,13-14 : serait-ce un hasard ?) est capable de conserver le « dépôt » apostolique gardé par le Seigneur jusqu'à ce jour-là (*1*,12).

L'auteur ne peut éviter la déclaration de Paul aux « presbytres » d'Ephèse : « Le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis guides pour paître l'Eglise de Dieu » (*Ac 20*,28). Mais pour lui ôter son sens naturel, il a recours à plusieurs moyens ; d'abord, il n'en traite pas en même temps que des pastorales (allusion p. 37) ;

52. C'est tout à la fois la continuité dans l'enseignement et la continuité institutionnelle que tient P. GRELOT, *op. cit.*, 19,21,27-28 ; 41, 53, 60, 73, 80, 83, 98, 100, 135, 197.

53. A propos des épîtres pastorales : « Il serait gratuit de voir là une innovation de portée limitée qui n'engagerait pas l'Eglise de tous les temps » (P. GRELOT, *op. cit.*, p. 99).

54. C'est une conséquence de « sa conception trop vague de l'apostolicité » (P. GRELOT, *op. cit.*, p. 102).

ensuite et surtout, il l'interprète de son point de vue formel : « *Après* la mort *des* apôtres et *des autres fondateurs de communautés,* le *ministère* de direction ecclésial est une grâce ministérielle reçue du Seigneur » (53 ; nous soulignons). Or, outre qu'il est plus précis, notre texte dit autre chose : la grâce du *presbytérat* fut donnée (temporellement) *avant* la mort de l'Apôtre (l'Esprit Saint « vous *a* établis », non pas : « vous établira après ma mort »). Et cette grâce continuera d'agir après la mort de Paul : « Et maintenant, je vous confie à Dieu et à la parole de sa grâce, qui a la puissance de construire l'édifice et de vous procurer l'héritage avec tous les sanctifiés » (*Ac 20,32*). Ne faut-il pas beaucoup solliciter ces textes pour ne pas voir qu'ils supposent un ministère déterminé, le presbytérat-épiscopat[55], et une grâce sacramentelle qui précisément comme telle garde dans la communauté l'apostolicité ? En outre, dire que les épîtres pastorales « ne semblent pas s'intéresser » à cet aspect de la succession apostolique (35,36), n'est-ce pas se leurrer ? Mais, parce que leur texte résiste, il faut bien dénoncer « un début d'" obsession ' », une obsession qui voit « dans le magistère le *seul* moyen de maintenir l'identité chrétienne » (38).

III. - Un point de vue « formel » : la problématique du P. Schillebeeckx

Nous venons de suivre pas à pas la démonstration du professeur de Nimègue. Nous avons dû y relever diverses allégations contestables, voire des contresens, ainsi que la contradiction de certaines de ses thèses entre elles. Comment expliquer tout cela chez un théologien réputé, qui nous avait donné des travaux appréciables ? L'explication ne paraît pas douteuse. Tout est pensé en vue de l'objectif à atteindre : permettre à certaines communautés d'aujourd'hui, d'abord aux communautés des Pays-Bas animées par des travailleurs pastoraux, de prendre tous les moyens nécessaires pour s'assurer une apostolicité qui pourrait être dite conforme à l'Ecriture avant que le magistère ne les reconnaisse. Il s'agit de justifier une pratique (= la « praxis » chrétienne de l'auteur) contre un droit considéré comme mal fondé et désuet : la pratique « prophétique » n'est-elle pas en avance sur le magistère ? On

55. Cf. P. Grelot, *op. cit.*, p. 98.

objectera que pour autant l'auteur n'était pas obligé de se contredire. Certes. Mais l'idéologie [56] ne rend pas clairvoyant. Et peut-être d'anciennes habitudes scolastiques, pas complètement perdues [57], facilitent-elles un peu trop l'emploi de citations scripturaires pour prouver une thèse établie sans elles ?

1. *Le logos chrétien selon Sch. et l'histoire*

Il y a une autre explication. Elle se trouve dans le point de vue « formel » de l'auteur. Ici encore on pourrait objecter : alors les contradictions sont d'autant plus surprenantes... Tâchons plutôt d'entrer une fois de plus dans la pensée du P. Sch. Pour lui, « communauté » est un concept formel. A chaque époque, cet ensemble vide est empli d'un nouveau contenu, c'est-à-dire d'un réseau de relations entre les membres (avec toute l'organisation sociale que cela suppose). De ce point de vue, la communauté primitive ne diffère en rien des suivantes. Elle fournit seulement le modèle : c'est « l'apostolicité », « concept flottant au sein d'un noyau bien délimité » et plus précisément encore « ' logos ' chrétien » (122). Les autres communautés devront être conformes à cette communauté première, non parce qu'elle est la première, mais parce qu'elle a le concept de l'apostolicité.

Dans pareil système, que vient faire l'histoire ? Cette question se dédouble : à quoi sert la science historique ? Comment la réalité historique peut-elle être appréhendée par un tel « concept » ?

Sch. rejette avec raison, comme « historicisme » (154), la prétention d'une lecture « neutre » (151) des documents du passé. Est « critique » une lecture qui laisse les documents répondre eux-mêmes aux questions que lui pose l'interprète (153-154). « Fidélité créative aux textes : sans anticipation ' dogmatique ' de ce qu'est leur sens pour nous » (154). Nous n'y contredirons pas. — Mais nous avons constaté plus d'une anticipation « dogmatique » [58]. Etait-ce simple déficience occasionnelle ? Ne serait-ce pas

56. Le mot est de P. GRELOT, *op. cit.*, p. 202, 203. Comme toute idéologie, celle de Sch. comporte du narcissisme (*ibid.*, p. 203).

57. A propos du renvoi fait par Sch. à des facteurs « non théologiques », P. DE CLERCK, *art. cit.* [note 1], 370, se demande : « Est-ce par facilité ? Ou est-ce un vieux réflexe qui joue encore ? »

58. Visant Sch., P. GRELOT, *op. cit.*, p. 196 s., écrit : « Il existe un dogmatisme ' novateur ' aussi dangereux que le dogmatisme ' conservateur ' : le premier, tourné vers ce qu'il croit être l'avenir, se fait ' créatif ' en soumettant les textes aux critères d'une ' praxis ' inventive qu'il faut

plutôt la méthode même qui entraîne non pas quelque anticipation *subjective* du sens, mais la reconstruction du passé lui-même : n'est objet de science que ce qui s'adapte au concept de telle sorte que la réalité historique ne puisse pas être considérée en elle-même.

Dès lors, dire que la communauté est apostolique parce qu'elle fut constituée par les apôtres, eux-mêmes choisis par Jésus selon la volonté de son Père — dire ce qu'affirme le plus clairement du monde le Nouveau Testament —, c'est dépourvu de pertinence pour le P. Sch. Le concept utilisé par le théologien fournit la clé de lecture de l'histoire racontée par les écrits néotestamentaires. Comment donc Sch. conçoit-il la Tradition ?

2. *La Tradition selon Schillebeeckx*

P. De Clerck répond avec justesse que sa conception de la Tradition est « synchronique » et que sa perspective est « historico-structurale ». Puisque la structure joue dans la synchronie, nous préciserons que la perspective est formellement structurale et qu'elle s'applique à un donné historique (la « praxis » chrétienne à travers les âges), qu'on ignorerait sans le recours à la science historique. Cette conception, commente heureusement P. De Clerck, « souligne les ruptures que connaît la Tradition, ses hauts et ses bas. Elle parle dès lors de la ' grande Tradition ' comme de ses moments de haute conjoncture. Elle opère là une sélection dont les critères ne sont pas toujours clairs » [59]. L'observation est juste, nous le verrons mieux plus loin. Cependant, ces critères sont sans doute plus clairs pour l'auteur que pour son commentateur, car, selon Sch., « la théorie » (la théologie) est la « médiation herméneutique » de « la praxis » chrétienne et « de l'inspiration et orientation de la grande tradition chrétienne » (156). La théorie médiatise en effet les *agenda* (praxis) de la communauté présente et les *acta* (tradition chrétienne) des communautés passées « secundum scripturas », entendons selon la norme de l'apostolicité. Et cette norme est « seule » à pouvoir « déterminer » la droite orientation d'une « praxis » (orthopraxis) (*ibid.*). Les explications de l'auteur et celles de son commentateur confirment que le point de vue de Sch. est bien formel.

---

justifier à tout prix. » Aussi le même critique fait-il valoir un « parallélisme curieux » et contrasté entre Mgr Marcel Lefebvre et le P. Schillebeeckx (*ibid.*, p. 60-62).

59. *Art. cit.*, 370.

Aussi peut-on mieux cerner ce sur quoi porte directement notre critique. Dans la perspective même de l'auteur, pourquoi la praxis est-elle qualifiée de chrétienne ? Ne serait-il pas plus logique de l'appeler apostolique, puisque telle est la norme qui la définit ? L'A. n'a aucune peine à répondre : parce que cette praxis concerne « la cause de Jésus ». Mais pourquoi alors n'est-ce pas cet « objet matériel » qui définit l'orthopraxis ? — Parce que, nous dirait-il, en bonne scolastique c'est le rôle de « l'objet formel ». — Mais alors quel est le rapport entre l'objet matériel et l'objet formel ? Pourquoi Sch. n'a-t-il pas défini (autant que possible) le lien entre Jésus et les Apôtres, au lieu de se contenter du « concept flottant » d'apostolicité ? Dans cette perspective, pareil oubli ruine l'entreprise. D'autre part, pense-t-il que « la cause de Jésus » soit un objet matériel mesurable par le concept d'apostolicité ? Ne pense-t-il pas plutôt qu'un tel objet matériel, s'il existe, ne peut que déterminer son objet formel [60] ? Faute de quoi on parlerait ou on vivrait peut-être *pour* la « cause de Jésus » (il existe des militants sans foi chrétienne), mais certainement pas *de* cette cause ou, pour parler en chrétien, de l'Esprit de Jésus donné à son Eglise. Bref, notre critique vise directement non l'idée de tradition constituée, mais celle de tradition constituante, tradition par laquelle le Seigneur Jésus, en se livrant pour les hommes, s'unit l'Eglise. Elle porte non sur les conceptions « diachronique » ou « synchronique », répétitive ou « dynamique » que chacun pourrait se faire de la tradition constituée, mais sur la qualité de l'intelligence qu'on reçoit de la tradition constituante : l'intelligence qui demeure intérieure à toute conception de l'histoire et de la tradition constituée [61]. Le concept d'apostolicité apparaît inintelligible en dehors de la tradition constituante et du sens qu'elle donne d'elle-même par l'Esprit Saint aux fidèles du Christ.

---

60. Peut-être est-ce à cause de cette question que Sch. écrit : « L'Eglise primitive était convaincue d'être apostolique. Elle tirait cette certitude du Nouveau Testament » (55) qui lui servait de « norme » (58). — Mais qu'était le Nouveau Testament pour l'Eglise primitive ? Un livre, comme Sch. a l'air de le supposer ? Et en quel sens entend-il le mot « norme », si « le livre 'est inspiré' parce qu'*il nous inspire,* comme Dieu inspirait Jésus et son mouvement » (58) ?

61. On aura compris que nous ne situons pas de la même manière que P. De Clerck (*art. cit.*, 369 ss) l'un par rapport à l'autre l'ouvrage de Sch. et l'étude réfléchie du P. Alb. CHAPELLE, *Pour la vie du monde,* Bruxelles, Inst. d'Etudes Théol., 1978. Nous venons d'en énoncer la raison.

3. *Quel est le « point de vue formel » de Schillebeeckx ?*

L'objet direct de notre critique étant ainsi mieux circonscrit, une question importante se lève : quel est donc au juste ce « point de vue formel » qui rendrait inintelligible ou sans intérêt la Tradition en son cœur ? Ce n'est évidemment pas tout point de vue formel qui produit un tel effet. Autant vaudrait rejeter la rationalité hors de la théologie, ce qui reviendrait à renoncer à la théologie et en fin de compte à la révélation du Verbe incarné. De quel genre de « formalité » use donc Sch. ? Ou de quel genre de rationalité ? Où donc sa « formalité » ou « rationalité » propre exerce-t-elle sa prise sur le mystère chrétien pour pouvoir en faire l'herméneutique qui lui est propre ? Si notre hypothèse est juste, ce doit être sur la Tradition constituante [62]. De fait, nous l'avons déjà constaté, un fossé sépare Jésus, le prophète du Royaume qui vient, et le Seigneur, mort et ressuscité, de telle sorte que l'événement de la Résurrection ne puisse être conçu comme historique [63]. Schillebeeckx affirme en effet : « Une priorité chronologique (de la Résurrection corporelle et personnelle de Jésus) n'a aucun sens [64]. » Nous avons montré que cette proposition est irrecevable [65]. Elle l'est parce qu'elle évacue définitivement l'histoire propre que suscite le Ressuscité, rendant finalement inintelligible l'histoire humaine elle-même. Dans le chapitre que nous venons d'analyser, nous avons recueilli les fruits d'une telle proposition. C'est pour la même raison, en effet, que, rappelons-le, « la chrono-

---

62. P. Grelot, *op. cit.*, p. 18, a noté aussi que la christologie de Sch. « fonde » sa définition de l'apostolicité et, dans la note 1, il remarque que « la méthode 'historique' est pratiquée de la même façon » dans *Jesus. Het verhaal van een levende* et dans *Le Ministère dans l'Eglise.*

63. En exégète, P. Grelot, *op. cit.*, p. 73, n. 6, l'a aussi remarqué : « L'imprécision des formules employées dénote peut-être une crainte de trop concéder à 'l'historicité' des récits évangéliques d'apparitions du Christ en gloire. C'est que la question (s.e. de l'historicité) est alors mal posée. »

64. *Jezus. Het verhaal van een levende,* Bloemendaal, Nelissen, 1975, 4e éd., p. 528b. Dans *Tussentijds Verhaal over twee Jezusboeken* (Bloemendaal, Nelissen/Brugge, Emmaüs, 1978), qu'il publie à la suite des réactions provoquées par le livre précité et par *Gerechtigheid en Liefde, Genade en Bevrijding,* Sch. justifie aux p. 84-107 sa démarche concernant la résurrection ; il écrit, p. 85 : « Je présente cet ajout (p. 528a à 528e de la 3e éd.) comme une authentique réédition de ce que j'avais en vue, non comme sa correction. » — Je remercie le P. Jean-Marie Tison pour cette précision ainsi que pour l'approbation de ma traduction du passage cité dans le texte.

65. *Communio* VII (1982), n° 1, p. 4, n.l. Cf. G. Martelet, *Le ministère des apôtres et la personne de Jésus,* dans *Communio* VI (1981) n° 6, 9-15.

logie, en particulier la proximité temporelle avec le Nouveau Testament », ne jouit « *comme telle* » (souligné par l'auteur) d'aucune « priorité ». Sch. est conscient de son point de vue et cohérent avec lui. Nulle trace ici de contradiction. Les contradictions viennent de ce que le Nouveau Testament résiste à être « lu » à partir de ce point de vue. Une cohérence s'oppose à une autre. — Mais nous avons admis que le Nouveau Testament est normatif.

Le Grand Fait Chrétien n'est donc plus à l'horizon de la pensée de notre auteur. Plus moyen dès lors de comprendre l'apostolicité et la succession apostolique en leur dimension sacramentelle. Une fois effacé ce grand Fait qui est aussi bien le Mystère, les apôtres disparaissent à leur tour : en vue de quoi Jésus se serait-il donné la peine de les faire entrer dans son histoire et son mystère ? Pour être « fondement » de son Eglise, comme « Juges » des Douze tribus ? Et comment serait-ce eux qui, parce qu'ils ont vécu, « bu et mangé » avec lui, auraient l'intelligence de l'événement de sa Résurrection ? Comment seraient-ils « les prophètes » de cet événement qui accomplit toutes les promesses et déborde à ce point sur toute l'histoire humaine qu'il doit encore être annoncé comme l'événement qui donne sens à toute cette histoire en l'orientant vers sa fin, cette fin qu'il est lui-même en personne ? Comment la prophétie pourrait-elle être comprise autrement que comme un phénomène extatique (païen) qui disparaîtra vers la fin du IIe siècle pour laisser la place aux ministères chargés de l'eucharistie ? Comment ce Fait unique se communiquerait-il sacramentellement [66], puisque, effacé, il ne pourrait plus assumer en lui tous et chacun des hommes ? Comment l'eucharistie serait-elle confiée aux apôtres et donnée à l'Eglise comme ce qu'elle est elle-même ? Comment le ministère de la parole et de la direction serait-il sacramentel en étant d'origine apostolique ? Comment tout cela serait-il encore pensable ? L'auteur a le mérite d'être cohérent. Il montre que son point de vue « formel » rend impensable ce dont l'Eglise vit (« praxis ») depuis deux mille ans. nôtres, non celles de quelque objectant. — Mais, avons-nous vu,

La critique que nous formulons ainsi reste-t-elle objective ? N'est-elle pas trop massive pour être recevable ? Ne procéderait-elle pas d'un esprit « dogmatique » ? Ces questions sont les

66. Le P. Henri DE LUBAC, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, coll. Communio, Paris, Fayard, 1980, p. 137-163, a montré que chez Sch. le concept de sacrement est également flottant.

le discours de Sch. n'est pas toujours entièrement cohérent ni avec lui-même ni avec les textes du Nouveau Testament. En revanche, il est cohérent avec son point de vue « formel ». La contre-épreuve est ainsi faite : nous savons pourquoi il arrive à l'auteur de se contredire ou de contredire le Nouveau Testament. Comment dès lors la critique ne porterait-elle pas sur la pensée même et sa capacité d'être éclairée par le mystère du Christ ?

IV. - Une problématique plus radicale

On nous demandera pourquoi avoir si longuement examiné un ouvrage aux faiblesses assez évidentes. A cela il y avait deux raisons principales.

1. *Une radicalisation opérée grâce au « point de vue formel »*

Dans un article important, datant de 1973 [67], le P. Louis Bouyer a énoncé les quatre objections fondamentales soulevées contre la succession apostolique : la succession est impossible, puisque l'apostolicité est intransmissible ; elle n'a pas de contenu défini, puisque la notion d'apostolat est équivoque ; elle ne peut être observée historiquement ; enfin le Nouveau Testament nous montrerait une pluralité de ministères irréductibles les uns aux autres, à côté de ministères charismatiques « fruits de la pure spontanéité de l'Esprit » [68]. A quelques nuances près, les trois dernières objections sont aujourd'hui celles du P. Schillebeeckx. En revanche, la première est remplacée par une autre plus radicale : la négation du rôle fondateur des Douze Apôtres. Du même coup les trois autres sont elles-mêmes radicalisées.

D'autre part, la forme de pensée de l'auteur entraîne une radicalisation plus forte encore de la problématique. Sch. ne présuppose pas seulement que la norme néotestamentaire est formulée uniquement dans les écrits néotestamentaires et que tout ce qui, dans ces écrits, pourrait ressembler à « une anticipation, ou même à une simple préparation, de l'Eglise telle qu'elle s'avère pleinement achevée pour l'essentiel vers le milieu du second siècle, n'est qu'un Früh-Katholizismus » [69], mais surtout il se sert d'un

67. *Ministère ecclésiastique et succession apostolique,* dans *NRT* 105 (1973) 241-252.
68. *Ibid.*, 243.
69. *Ibid.*

concept d'apostolicité qui par sa formalité rend d'avance impensable la Tradition et inutile la norme de Nouveau Testament.

De ces deux manières, liées entre elles, Sch. radicalise encore une certaine mentalité, inspirée par l'eschatologie dite conséquente, au moyen d'une conception « formelle » dont nous avons tâché de cerner les contours. Et la Tradition et la possibilité de la penser sont enlevées par cet arbitraire point de vue « formel ».

2. *Le lien de la théorie et de la « praxis »*

Une telle radicalisation a des chances — et voilà l'autre raison de notre étude — de rester inaperçue. L'attention à des problèmes pastoraux aigus, une certaine retenue dans l'audace, un certain flou dans l'expression, ainsi que l'accent évangélique de maintes pages, pourraient incliner plus d'un lecteur à adopter les modèles pastoraux que l'ouvrage tend à justifier en adoptant aussi, sans le savoir ni le vouloir, l'ecclésiologie qu'ils véhiculent. C'est que les dérives profondes s'observent malaisément. Les mêmes mots cachent des sens bien divers et ils pénètrent ainsi les esprits plus habitués à leurs disciplines qu'attentifs au changement de paramètre. Ne convenait-il pas dès lors de mettre en lumière la dérive et le changement de paramètre à l'œuvre au ch. 1 ?

Ne peut-on pas ainsi prémunir la théologie contre une sclérose toujours possible ? Celle-ci nous guette lorsque, au lieu de nous appliquer à percevoir ce qu'une pensée engage d'essentiel, nous nous en tenons à son organisation conceptuelle ou à ce qu'elle se dit capable d'organiser. Alors, sous le poids d'une conformisme intellectuel, souvent inconscient, le ressort de la pensée chrétienne se détend. Certes, un auteur peut donner l'impression du mouvement en multipliant les problèmes, et parfois les solutions. Seulement, au fond, les vraies questions sont-elles entendues ?

Peut-être finalement Sch. ne nous en pose-t-il qu'une seule : quel est le lien de la « théorie » et de la « praxis » ? Chez lui, nous a-t-il semblé, l'une et l'autre ne sont pas liées par le Verbe incarné qui nous a donné son Esprit. Aussi la théorie ne peut-elle être appelée théologie ni la « praxis » recevoir le nom de chrétienne.

S'agissant du ministère, cela signifie que la théorie (celle de Sch.) ne nous en donne pas une juste intelligence et que la « praxis » qu'elle prône ne saurait être sacerdotale. On tremble à l'idée qu'ici ou là on pourrait suivre une telle théorie et une telle « praxis » : on finirait par se priver du ministère sacerdotal

et par laisser tomber dans l'oubli le mystère sacerdotal du Fils qui nous fait accéder au Père en s'offrant pour le salut du monde comme Grand Prêtre éternel.

Comment en fin de compte Sch. se situe-t-il sur le chapitre du ministère dans la Tradition ? Plus dépendant qu'on ne le pense à l'égard de la problématique instaurée par la Réforme protestante [70] et critiquement élaborée par l'Aufklärung, il a radicalisé une notion d'apostolicité qu'il lui a empruntée, tentant de l'acclimater en terre catholique. Tentative aberrante. Non point seulement parce qu'elle se situe en dehors de la Tradition, comme ses critiques l'ont montré, mais aussi — et peut-être surtout — parce qu'elle rend impensable la Tradition elle-même. Pourquoi ? Parce qu'au fond elle ne peut pas penser — autant que cela nous est possible — l'incarnation du Verbe de Dieu ou — ce qui revient au même — l'historicité de Jésus, Fils de Dieu et fils de Marie. C'est en leur centre concret, historique, que christologie et pneumatologie se trouvent alors déliées.

Aussi, à notre avis, la tentative de Schillebeeckx est-elle pleine d'enseignements. Elle montre que la doctrine du ministère sacerdotal ne peut être théologiquement pensée et exercée après la Réforme protestante et les Lumières qu'en creusant jusqu'au cœur de la Tradition : le mystère du Fils de Dieu qui s'est fait semblable à nous, prenant un corps de péché, pour nous sauver. Et comme la doctrine catholique est doctrine de vie, cela signifie que le peuple chrétien aura les prêtres dont il a besoin s'il retourne à ce mystère par-delà ses divisions idéologiques : « Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? » (*1 Co 1*, 13), demandait Paul à ses Corinthiens déchirés entre des partis.

B 5000 Namur Georges CHANTRAINE, S.J.
rue Grafé, 4

Sommaire. — La conception du ministère exposée par E. Schillebeeckx dans *Le ministère dans l'Eglise* n'a pas résisté à la critique d'exégètes et de théologiens éprouvés. Mais *selon quelle rationalité* l'auteur en est-il venu à l'élaborer ? En raison d'un « point de vue formel », il a, concernant l'apostolicité, radicalisé en terre catholique l'héritage de la Réforme et de l'Aufklärung, se rendant (contre son gré) incapable de penser l'incarnation du Verbe de Dieu et dès lors de lier théorie et « praxis ».

70. R. MICHIELS, *Die Auffassung...* [cité note 2], 283, pense que s'exerce sur Sch. une influence inconsciente des structures ecclésiales des « Eglises réformées (Gereformeerde Kerken) des Pays-Bas » (ce passage de sa publication allemande ne figure pas dans l'original néerlandais).