NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 Nº 6 1969

Vers une Église démocratique?

Pierre EYT

p. 597 - 613

https://www.nrt.be/es/articulos/vers-une-eglise-democratique-1390

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vers une Eglise démocratique ?

L'influence des structures politiques ambiantes a été, à toutes les époques, déterminante pour la vie de l'Eglise. Ainsi, le principat romain, les monarchies barbares, les liens féodaux, les premières manifestations du « stato » moderne dans l'Italie de la Renaissance, le despotisme éclairé, l'administration napoléonienne, la bureautechnocratie de l'ère industrielle ont successivement et concurremment interféré dans la conception, le mode d'exercice et le style de l'autorité dans l'Eglise [1]. Il faudrait pour s'en étonner refuser que l'Eglise puisse avoir une histoire...

D'autre part et c'est encore une constatation générale, en dépit de leurs différences respectives, les divers « modèles » politiques évoqués dans notre énumération participent à un unique genre [2]. Nos contemporains sont prompts à le délimiter : « nous n'avons là, disent-ils, que des variantes du système hiérarchique ou « paternel » ; l'autorité vient d'en haut ; un seul ou quelques-uns détiennent le pouvoir par délégation supérieure ; le bien de l'ensemble réside dans la soumission de chacun à un ordre prédéfini et irrévocable... C'est avec un tel type de société qu'il faut rompre aujourd'hui ! Substituons donc à l'ordre « paternel » de vraies communautés « fraternelles » orientées vers l'épanouissement des personnes [3]. Comme tout autre groupe humain : nation, entreprise, université, famille, ... l'Eglise ne

---

1. Mgr E. GRIFFE, *Le « principatus » romain ecclésiastique,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 64 (1963) 164. — E. DELARUELLE, *La chrétienté médiévale. Le Moyen âge.* Coll. Civilisations, peuples et mondes. Paris, Ed. Lidis, 1967, pp. 14, 19, 34. — J. BURCKHARDT, *La civilisation de la Renaissance en Italie,* Paris, Gonthier, 1963, t. I, 1re partie. — G. SCHWAIGER, *L'Aufklärung. La grande diffusion des connaissances au Siècle des Lumières,* dans *Concilium,* n° 27, pp. 86-94. — A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution française.* Paris, Hachette, 1950, t. II, pp. 121-132. — M. DUCOS, *Gouvernement et efficacité dans l'Eglise,* Paris, Fleurus, 1969.

2. G. BURDEAU, *La démocratie,* Paris, Le Seuil, 1966, pp. 45-61. — R. COSTE, *Les communautés politiques.* Paris, Desclée, pp. 83-84.

3. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité.* Paris, Le Seuil, 1964, p. 120 et passim. — G. LAPASSADE, *Groupes, organisations et institutions.* Coll. Hommes et organisations. Paris, Gauthier-Villars, 1966, p. 6. Cfr « Un exposé de l'abbé M. ORAISON sur l'évolution de la notion d'autorité » dans *Le Monde* du 19 mars 1969.

bénéficierait-elle pas du mouvement général de subversion des rôles sociaux, qui nous acheminerait vers la vie commune non-directive au sein de laquelle s'exprimerait pour le bien de tous la spontanéité créatrice de chacun ?...

Ainsi, après l'Eglise autocratique et monarchique, nous aurions une Eglise démocratique dans laquelle les fonctions ou « ministères » seraient fondées sur la délégation des pouvoirs et la représentation de la « base » ; le « modèle » politique ne serait plus fourni par la société-commandée-par-un-seul, mais témoignerait au contraire de la communauté expression-et-création-de-tous. Le schéma est simple. Il semble avoir pour lui l'histoire, le bon sens et l'Evangile... les conséquences pratiques qui se dégagent de son utilisation sont indéfinies. La question se pose déjà : faut-il adopter cette façon de voir ?

I. — L'impossible assimilation

Une première observation s'impose. Elle nous vient du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Eglise. On ne peut prétendre sérieusement que l'Eglise se soit toujours sentie à son aise dans les « modèles » politiques que lui présentèrent les sociétés à tel ou tel moment de leur évolution. Jésus lui-même n'avait-il pas mis en garde les Apôtres contre la tentation d'imiter les « chefs des nations » ? La tradition synoptique a conservé à ce propos un « logion » particulièrement explicite (*Mt 20,* 25-28 ; *Mc 10,* 42-45 ; *Lc 22,* 24-27). Ce fragment n'apparaît pas dans le même contexte dans les Evangiles de Matthieu et de Marc et dans l'Evangile de Luc ; il est néanmoins beaucoup mieux en situation dans les deux premiers récits où il constitue une réponse à la demande des fils de Zébédée ou de leur mère, dans le cadre de la troisième annonce de la Passion, avant l'entrée à Jéricho, sur le chemin de Jérusalem où Jésus va faire son entrée messianique [4].

« Les dix autres, qui avaient entendu (la demande de Jacques et Jean, fils de Zébédée), se mirent à s'indigner contre Jacques et Jean. Les ayant appelés près de lui, Jésus leur dit : ' Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. *Il ne doit pas en être ainsi parmi vous* : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous se fera l'esclave de tous. Aussi bien le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi mais pour servir

4. S. LÉGASSE, *L'exercice de l'autorité dans l'Eglise d'après les Evangiles synoptiques*, dans *N.R.Th.*, 85 (1963) 1013.

et donner sa vie en rançon pour une multitude' » (*Mc 10,* 41-45). Les exégètes ont noté une pointe de polémique antirabbinique, peut-être même une allusion (beaucoup plus problématique) à l'exercice de l'autorité dans la communauté de Qumran [5].

De fait, Jésus semble plutôt viser ici ce que nous pourrions appeler le « triomphalisme » politique du monde hellénistique et romain. Le Maître ne prône pas seulement que l'on prenne de la distance par rapport au mode habituel d'exercer l'autorité parmi les hommes, il exige un renversement radical : « *pour vous, qu'il n'en soit pas ainsi !* » (*Lc 22,* 26).

Il est naturel de rapprocher de ces paroles de Jésus conservées par la tradition synoptique la scène du lavement des pieds que nous rapporte l'Evangile de Jean (*13,* 4-21). Là le contraste est saisissant entre la définition que Jésus donne de lui-même : « *Maître et Seigneur* » et les gestes qu'il accomplit pour se montrer « *serviteur* ». « Quand il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements et se fut remis à table, il leur dit : « comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns les autres. Je vous ai donné l'exemple pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous... ».

Les rédacteurs définitifs de nos Evangiles comme les communautés au sein desquelles et pour lesquelles ils rapportèrent les paroles et les gestes du Seigneur ne pouvaient pas perdre de vue le contexte ecclésial immédiat sur lequel se profilaient de pareilles leçons : sans doute les chefs des communautés avaient-ils tendance à oublier l'enseignement de Jésus et à adopter à l'intérieur de l'Eglise le style et le mode d'exercice de l'autorité habituels autour d'eux. Le Nouveau Testament évoque certes l'autorité et le pouvoir inséparables de la fonction apostolique [6]. Il y est bel et bien question des « intendants » (*1 Co 4,* 1-2) investis de la « Puissance » accordée par le Christ à ceux sur lesquels l'Eglise s'édifie (*2 Co 10,* 8 ; *13,* 10), du pouvoir de juger les douze tribus d'Israël que reçoivent les disciples pour avoir tout quitté (*Mt 19,* 28), de la mission de présider (*Rm 12,* 8) et de gouverner (*He 13,* 17)... Mais tout cela ne prend signification qu'à l'intérieur d'une réalité plus profonde : celle de « *service* ». L'exégète H. Schelkle poursuit : « Il semble impossible au Nouveau Testament d'employer pour un ministère dans l'Eglise les mots usuels fréquents en grec pour désigner une fonction (ἀρχή, τιμή, τέλος). Le Nouveau Testament connaît ces mots mais il ne les utilise pas dans le domaine ecclésiastique ; par contre il crée le terme « Διακονία ».

5. *Ibidem,* p. 1015.
6. H. Schelkle, *Disciple et apôtre.* Le Puy, X. Mappus, 1965, p. 36, note 1.

Dans l'usage du Nouveau Testament, ἀρχή se limite aux autorités de la synagogue et de l'Etat et aux puissances angéliques, τιμή à la dignité ministérielle du grand-prêtre de l'Ancien Testament. Cette donnée lexicographique montre déjà avec insistance que la fonction dans l'Eglise est essentiellement une institution de service. Elle manifeste aussi que, pour le Nouveau Testament, l'ordre et le droit *sont essentiellement différents dans l'Eglise et dans le monde*. Ainsi ne peuvent-ils être désignés par les mêmes termes [7] ».

Cette composante caractéristique du Nouveau Testament n'a jamais été totalement oubliée par l'Eglise. Tantôt obscurément, tantôt avec éclat, les papes, les évêques, les prêtres, les moines, les laïcs refusèrent de s'accommoder purement et simplement de la reconduite à l'intérieur de l'Eglise des cadres et des mœurs politiques du monde ambiant. Cependant, rien ne ressemble moins à une « Eglise des frères du libre esprit » que les communautés ecclésiales de l'Antiquité. Ignace d'Antioche, Hippolyte, Origène, Cyprien nous décrivent une Eglise dans laquelle l'autorité (et notamment l'autorité épiscopale) joue un grand rôle. Origène par exemple appelle déjà l'évêque « prince » : « — il faut, je pense, appeler de ce nom celui qui dans l'Eglise reçoit le nom d'évêque — le prince doit être le *serviteur* de tous par son humilité, afin de rendre service à tous dans les choses qui ont trait au salut. Tel est le commandement que nous donne le Verbe de Dieu. Et nous, sans comprendre sa volonté manifestée par l'enseignement de Jésus ou par mépris des commandements du Sauveur, nous nous conduisons de telle sorte que parfois nous surpassons en orgueil les mauvais princes des païens... Nous sommes terribles, inabordables, surtout pour les pauvres. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants [8] ».

Les Pères et leurs contemporains chrétiens sont, pour la plupart, conscients de l'ambiguïté du transfert en ecclésiologie des termes décrivant l'organisation de la société civile. L'auteur anonyme de l'*Epître à Diognète* évoque les chrétiens répandus dans les cités grecques et barbares, mais y vivant selon « les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle [9] ». On connaît aussi

7. *Ibidem.* — Cfr Y. CONGAR, *Problèmes de l'Autorité*. Coll. Unam Sanctam, n° 38. Paris, Le Cerf, 1962, p. 46 : « Le Nouveau Testament évite ou emploie rarement les termes qui, dans le grec classique, désignent l'autorité ou le pouvoir... ».

8. ORIGÈNE, *In Matth. Comm.*, XVI, 8 (*P.G.*, 13, 1394), cité et traduit par J. LÉCUYER, art. « *Episcopat* », dans le *Dict. de Spiritualité*. Paris, Letouzey et Ané, t. IV, col. 887. Cfr *In Isaïam Homil.*, VI, I (*P.G.*, 13, 239).

9. *A Diognète*, V, 4. Ed. H. I. MARROU. Coll. Sources chrétiennes. Paris, Le Cerf, 1952, p. 63.

l'exhortation par laquelle Probus, préfet du prétoire, envoyait son subordonné Ambroise prendre sa charge administrative à Milan : « Vade, age non ut judex sed ut episcopus ! ». Un tel trait n'indique-t-il pas combien l'on percevait l'originalité de l'exercice chrétien de l'autorité ? Le « jus sacerdotale » que décrit plus tard saint Ambroise ne peut se définir qu'en référence à un office de serviteur (*obsequium, ministerium*). Ambroise précise même que pour la rémission des péchés, par exemple, on ne saurait invoquer un quelconque pouvoir dont l'évêque ou le prêtre serait détenteur, à moins de parler d'un pouvoir d'intercession (*non jus ex auctoritate, non jus alicujus potestatis, sed votum ex precatione*) [10].

Sans doute, des théologies « politiques » s'étaient-elles déjà constituées dans les milieux de cour fascinés par la figure de Constantin et la paix de l'Eglise. Eusèbe par exemple estimait que le Royaume de Dieu était déjà réalisé dans l'Empire romain devenu chrétien : « L'Empire romain et l'Eglise furent deux fleurs du bien, écloses comme sur un signe de Dieu [11] ».

Néanmoins tel n'était pas le point de vue général. Athanase met en garde contre les risques de l'assimilation de l'Eglise à l'Empire : « Ne mélangez pas, écrit-il, la juridiction de l'Eglise et celle de l'Empire romain [12] ». Augustin, fidèle à l'attitude d'Ambroise devant Théodose [13], présentera à son tour dans *La Cité de Dieu* une vue nuancée. Il n'y a, pour lui, aucun *lien essentiel* entre l'Eglise et l'Empire romain. « Tandis que cette cité céleste voyage sur la terre, elle attire à elle des citoyens de toutes les nations et rassemble de tous les points de la terre une société qui est *étrangère* (*peregrina*), comme elle, au monde [14] ». Jérôme, quant à lui, exprime à son ami Héliodore, évêque d'Altium, la différence qui marque le fondement et l'exercice de l'autorité de l'évêque et du roi. « Il en est de l'évêque comme du roi, ou plutôt il en est autrement : le roi règne sur des hommes qui se soumettent à lui contre leur gré. L'évêque règne sur ceux qui obéissent de leur propre gré. Le roi assujettit par la terreur. L'évêque est maître en se mettant au service du peuple. Au roi incombe la garde des corps pour la mort, à l'évêque la garde des âmes pour la vie [15]. » Par ailleurs, et c'est un élément important de la question, le détenteur de l'autorité ecclésiale ne se perçoit pas comme situé au-

10. J. MOINGT, *Caractère et ministère sacerdotal*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 56 (1968) 571, qui renvoie au « de Spiritu sancto », I, 90 ; III, 137.
11. EUSÈBE, *Théophanie*, III, I, cité par M. MESLIN, J.-R. PALANQUE, *Le Christianisme antique*. Paris, Armand Colin, 1968, p. 213.
12. ATHANASE, *Hist. Arian.*, 34 (*P.G.*, 25, 732).
13. H. RAHNER, *L'Eglise et l'Etat dans le Christianisme primitif*. Paris, Le Cerf, 1964, pp. 105-109 ; 129-150.
14. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, 17 (*P.L.*, 41, 646).
15. JÉRÔME, *Epist.* 60, 14, 5 (*P.L.*, 22, 598). Cité par O. PERLER, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*. Coll. Unam Sanctam, n° 39. Paris, Le Cerf, 1962, p. 65.

dessus de la communauté. Une même obéissance au Christ et à sa Parole enveloppe tous les membres de l'Eglise qui, à cet égard, connaissent un statut de profonde égalité [16]. Il est clair en tout cas que l'autorité dans l'Eglise ne peut être assimilée ni dans son fondement, ni dans son exercice, à l'autorité politique. Le « ministerium » ecclésiastique se différencie nettement de la « potestas » ou du « dominium » politique [17].

Lorsque les liens féodaux s'étendirent à toute l'Europe occidentale, la tentation fut grande pour l'Eglise de s'y laisser enfermer. « Dans le monde tel qu'il était à cette époque (du haut Moyen Age), le haut et le bas clergé avaient quasiment cessé de vivre une vie qui leur était propre, c'est-à-dire une vie organisée, disciplinée ou même simplement distincte. Le pape n'était qu'un baron romain, un petit souverain, parfois aussi le chapelain et le serviteur de l'empereur. Souvent, les évêques étaient très riches, de par leur position de naissance dans le baronnage féodal. Les prêtres étaient de petits paysans, ils étaient mariés et ne constituaient souvent que les maillons d'une chaîne héréditaire [18]. » Comme l'a noté A. Fliche, l'Eglise ne tarda pas à être « la victime de l'engrenage féodal où elle était prise ». La Réforme à laquelle s'attacheront les papes à partir de la moitié du XIe siècle visera en priorité à lutter contre les pratiques féodales à l'intérieur de l'Eglise [19], à savoir : l'achat et la transmission héréditaire des charges ecclésiastiques. Hincmar de Reims († 882) ne disait-il pas déjà : « Les évêques sont autre chose que des vassaux [20] ». Ce que les historiens appellent « la querelle des investitures » illustrera par la suite une même et dramatique tension qui ne se dément pas au long des siècles médiévaux : l'Eglise ne pouvait entrer totalement dans les catégories et les mœurs de la féodalité.

---

16. Augustin, *Sermo 96, 9* (*P.L.*, 38, 588).

17. Optat, *De schismate*, V, 7 (*P.L.*, 11, 1059 C) : « Vos cum ministri sitis, inverecunde totum convivii dominium vindicatis ; cum se et caeteros beatissimus Paulus famulos cum humilitate fateatur, ne quis putaret in solis Apostolis aut Episcopis spem suam esse ponendam, sic ait : « quid est enim Paulus, vel quid Apollo ? utique ministri ejus, in quem credidistis » : est ergo in universis servientibus *non dominium* sed *ministerium* ». — Grégoire le Grand, *Regesta*, XI, 27 (*Mon. Germ. Hist. Registrum Epistolarum*, II, p. 293) : « Querellae fidelium *non ex potestate* sed ex ratione respondit, causam per ordinem exposuit ».

18. M. D. Knowles, *Nouvelle histoire de l'Eglise*. T. II : *Le Moyen âge*. Paris, Le Seuil, 1968, p. 204 et suivantes.

19. E. Amann et A. Dumas, *Histoire de l'Eglise* sous la direction de A. Fliche et V. Martin. T. VII : *L'Eglise au pouvoir des laïques*. Paris, Bloud et Gay, pp. 465-483.

20. Lettre des Evêques rassemblés à Quierzy en nov. 858 (*Mon. Germ. Hist. Capit.*, II, 439, 28 ss), citée par Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*. Paris, Le Cerf, 1968, p. 266, note 63 : « Et nos Episcopi Domino consecrati non sumus hujusmodi homines ut, sicut homines saeculares, in vassalitico debeamus nos cuilibet commendare ».

Avec la Renaissance, s'affirme ce qu'on a pu appeler une « papauté princière [21] ». Le développement d'un nouveau mode de gouvernement autocratique et « la forte poussée absolutiste [22] » qui caractérisent les XVIe et XVIIe siècles, n'ont pas manqué d'influer sur la vie de l'Eglise. Bellarmin, par exemple, mais ce n'est là qu'un aspect de sa pensée, présentera l'Eglise sous des traits analogues à ceux d'un ensemble politique temporel. « Ecclesia est enim coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica venetorum [23]. » A ses yeux la société ecclésiale épouse naturellement la forme du régime politique le plus répandu à l'époque : la monarchie. Le Christ lui donne un souverain dans la personne du pape [24]. Ces vues de théologiens déclenchèrent des pratiques contestables. Néanmoins, les risques que faisait courir à l'Eglise et à ses structures une telle assimilation ne cessèrent jamais d'être dénoncés et combattus. Des voix ne manquèrent jamais pour mettre en question la contamination de l'Eglise par « le monde » et pour rappeler l'irréductibilité du fondement et du style de l'autorité apostolique [25]. Ainsi, bien que l'Eglise n'ait pu manquer de subir fortement l'influence des modèles politiques ambiants, elle a toujours reconnu avec force et lucidité qu'elle ne pouvait se réduire à eux. Au point que « ceux des incroyants qui ont exalté la conception de l'autorité et de la discipline dans l'Eglise, tout en réduisant celle-ci à n'être qu'une institution humaine, n'ont pu le faire qu'en sous-estimant la valeur de la personne et, dès lors, leur doctrine de l'obéissance, loin d'être vraiment conforme à la foi catholique, est une doctrine immorale [26] ».

De fait, aussi bien l'ordre politique que l'ordre ecclésiastique ne se percevaient eux-mêmes qu'au sein d'une plus vaste conception du monde et de l'homme héritée de la pensée antique, pour laquelle le chrétien se situe dans une Eglise « hiérarchique » au même titre que

---

21. L'expression provient de l'historien Albert DUFOURCQ, *L'Avenir du christianisme*, dans *Histoire moderne de l'Eglise*, t. VII. Paris, Plon, 1925, p. 224.

22. J. LECLER, Art. « Démocratie », dans l'enc. « Catholicisme », t. III, col. 579-585.

23. R. BELLARMIN, *Controversiae de Conciliis*, III, II. *Opera omnia*. Paris, Vivès, 1870, t. II, pp. 317-318.

24. R. BELLARMIN, *Controversiarum de Summo Pontifice L. I*, IX : « Quod regimen Ecclesiae praecipue monarchicum esse debeat ». *Opera omnia*, t. I, p. 479. Cfr *Ibidem, II*, XII : « Romanum Pontificem Petro succedere in Ecclesiastica monarchia... », t. II, p. 558. — J. DE LA SERVIÈRE, *La Théologie de Bellarmin*. Paris, Beauchesne, 1909, pp. 78-80.

25. Par exemple, les réactions au XIXe siècle de quelques théologiens devant les excès des « zelanti » et des ultramontains. R. AUBERT, *Histoire de l'Eglise*, sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. XXI : *Le pontificat de Pie IX*. Paris, Bloud et Gay, pp. 301-310.

26. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*. Paris, Aubier, 1946, pp. 121-122.

l'homme se situe dans un monde « hiérarchisé ». L'influence du Pseudo-Denys sur la pensée médiévale fit accepter la grandiose vision unitaire dans laquelle « la hiérarchie ecclésiastique » se rattache à la « hiérarchie céleste » des chœurs angéliques à travers lesquels l'Un immobile se communique à l'homme. « Pour Denys, comme pour les divers platonismes, il faut que tous les ordres de réalité se répondent et s'ajustent. Le monde visible doit reproduire, à son plan, les grandes lignes du monde intelligible, qu'il s'agisse de sa structure ou de son organisation fonctionnelle. L'ordre hiérarchique, tel que le décrit Denys, apparaît donc singulièrement autoritaire et centralisé. C'est une « théocratie » dont les évêques, chacun dans son Eglise, sont les tout-puissants ministres. Interprètes de jugements divins, ils les appliquent dans le choix des sujets qu'ils doivent ordonner ou consacrer [27]. » De même, la pensée d'Augustin raccorda spontanément les lois particulières de l'Eglise ou de la société civile à la loi éternelle, expression claire de l'ordre divin. « L'exigence fondamentale que cette loi éternelle impose à l'univers en général et à l'homme en particulier, c'est que tout soit parfaitement ordonné : *ut omnia sint ordinatissima.* Or ce que l'ordre lui-même veut partout et toujours, c'est que l'inférieur soit soumis au supérieur [28] ». C'est dire que la réflexion chrétienne sur l'autorité, tout comme la formation spirituelle à l'obéissance sont longtemps restées imprégnées de la vision d'un homme dans un univers hiérarchique. La « soumission » était par là-même l'attitude la plus fondamentale de la créature en face de Dieu et du sujet en face du monarque ou de l'Etat.

Nous avons vu néanmoins qu'en dépit de ce cadre général de pensée et d'action, l'Eglise ne s'était jamais totalement départie de l'enseignement de Jésus concernant l'autorité, et qu'elle avait refusé, aux heures où la menace se faisait la plus pressante, de reconduire sans inventaire critique, à l'intérieur de ses structures, les conceptions et les pratiques en vigueur dans le monde ambiant. L'histoire témoigne donc clairement du fait que les structures de l'Eglise n'ont jamais été conçues ni voulues ni vécues comme totalement réductibles aux modèles socio-politiques dominants.

---

27. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Paris, Aubier, 1954, pp. 171 et 177. — Cfr P. Cochois, *Bérulle et l'école Française.* Paris, Le Seuil, 1963, pp. 31, 55, 131. — L. Lochet, *Autorité et obéissance dans l'Eglise d'après le Concile,* dans *Parole et Mission,* n° 36, pp. 84-117.

28. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, Vrin, p. 168, cité par L. Lochet, *art. cit.,* p. 94.

II. — Evangile et aspirations démocratiques

En regard de ce passé, que constatons-nous aujourd'hui ?

Croyants ou incroyants, les hommes d'aujourd'hui travaillent à sortir de la conception « hiérarchique » du monde et de la société. Nous voulons une société qui soit aussi peu inféodée que possible aux « appareils » de toute sorte et nous désirons que l'homme de la spontanéité, de la responsabilité et du partage remplace celui de l'alignement, de la soumission et de l'accaparement. Il semble qu'un terme désigne parfaitement l'objet de cette profonde aspiration, celui de démocratie ou, mieux encore, de « société démocratique ». Celle-ci en effet tend à ne plus être exclusivement comprise comme un régime politique ou une forme de gouvernement mais à se confondre désormais plus largement avec « le vœu d'une personnalisation par la participation au sein de la société socialisée [29] ».

L'Eglise discerne dans ces requêtes une immense chance. Elle reconnaît dans ce mouvement irrésistible un fruit tardif mais authentique de l'arbre évangélique. Dans l'esprit des chrétiens comme de tous les hommes de ce temps, le « modèle » démocratique tend à remplacer le cadre hiérarchique du passé. M. G. Burdeau a pu écrire que « la démocratie est aujourd'hui une philosophie, une manière de vivre, une religion et, presque accessoirement, une forme de gouvernement [30] ». Comme le notait Pie XII dans son discours du 24 décembre 1944, « la tendance démocratique se répand dans les peuples et obtient largement le suffrage et le consentement de ceux qui aspirent à collaborer plus efficacement aux destinées des individus et de la société [31] ». Les observateurs soulignent un réel progrès : la participation des citoyens s'étend, les inégalités dues aux aléas de la vie économique tendent à décroître. Vivant hier en démocratie « gouvernée », nous nous acheminons aujourd'hui vers la démocratie « gouvernante », rejoignant les régimes politiques de « type dialogué » qui seront seuls capables de remplacer efficacement les régimes de type autoritaire, tout en procurant à l'homme un épanouissement social digne de sa vocation [32].

---

29. J. Y. Calvez, *La société démocratique*. Compte rendu de la 50e semaine sociale de France. Lyon, Chronique sociale de France, 1963, p. 193.

30. G. Burdeau, *La démocratie*. Paris, Le Seuil, 1966, p. 9. — G. Henein, art. *« Démocratie »*, dans *Petite encyclopédie politique*. Paris, Le Seuil, 1969, p. 87 : « La démocratie n'a pas d'ennemis. Tout le monde est démocrate... ».

31. Pie XII, *Radiomessage du 24 décembre 1944*. Voir *Actes de Pie XII*, t. VI. Paris, La Bonne Presse, 1954, p. 249.

32. G. Burdeau, *op. cit.*, pp. 52-54. — R. Coste, *Les communautés politiques*, pp. 83-84.

L'Eglise, et c'est *un jugement de fait*, ne peut manquer d'être influencée par un phénomène socio-politique d'aussi large amplitude. Ce sont en effet les mêmes hommes qui appartiennent à la fois à l'Eglise et à la communauté politique. Les sociétés démocratiques feront donc sentir leur influence dans la vie de l'Eglise, comme le firent autrefois les sociétés autoritaires. D'autre part, et c'est *un jugement de valeur*, l'Eglise doit accueillir et promouvoir la requête démocratique comme une exigence évangélique liée à la fraternité que le Christ est venu instaurer parmi les hommes. Les conditions générales de la pensée politique du XIXe siècle marquée par le libéralisme et le laïcisme ne pouvaient guère inciter le magistère ecclésiastique à porter un jugement positif sur les mouvements démocratiques, d'autant plus que ceux-ci se montraient beaucoup plus soucieux de « libertés formelles » que de « libertés réelles », dans le domaine économique et social par exemple. Cependant avec Léon XIII, et en même temps qu'évoluait le contenu même du terme « démocratie », une nouvelle façon de voir se dégageait lentement pour éclore dans le radio-message de Pie XII, le 24 décembre 1944, l'encyclique « Pacem in terris » de Jean XXIII et la Constitution pastorale « Gaudium et Spes ». Le cardinal Franz Koenig décrit le cheminement de la pensée ecclésiale en ces domaines : « Au XIXe siècle, on mettait surtout l'accent sur les droits politiques de l'homme : liberté d'expression, droit de libre association et suffrage universel, égalité devant la loi ; faisaient également partie de ces droits la « liberté de culte » ou le « libre exercice de la religion ». Mais précisément les expériences du XIXe siècle révélèrent que les droits politiques n'ont guère de valeur si ne viennent s'y ajouter certains droits déterminés dans le domaine économique et social, et d'abord le droit d'être traité en personne et non en chose, et finalement le droit de participer au bien-être général. C'est pourquoi la revendication des droits économiques et sociaux de l'homme s'imposa de plus en plus vers la fin du siècle. Or, à l'intérieur de l'Eglise, le développement prit un tour opposé. Avec « Rerum Novarum », l'Eglise commença à défendre les droits sociaux et économiques de l'homme. Mais auparavant elle avait pris position contre ce qu'on appelait les libertés modernes : liberté de presse, d'expression et spécialement de culte ; et elle ne montrait guère d'intérêt pour les droits politiques, par exemple le droit au suffrage universel. Or, ce dernier est reconnu par Pie XII et trouve sa véritable charte dans « Pacem in terris » de Jean XXIII [33] ».

En effet, Pie XII reconnaît dans la démocratie « un système de gouvernement plus compatible avec la dignité et la liberté des ci-

33. Card. F. KOENIG, dans *Documents conciliaires*, 3. Paris, Le Centurion, 1966, pp. 332-333.

toyens » ; comme beaucoup, il voit en elle « un postulat naturel imposé par la raison elle-même [34] ». Pour lui, le message chrétien ne peut se sentir qu'en étroite consonance avec les aspirations démocratiques. « Si l'avenir appartient à la démocratie, un rôle de premier ordre dans sa mise en œuvre devra revenir à la religion du Christ et à l'Eglise, comme messagère de la Parole du Rédempteur et comme continuatrice de sa mission de salut [35] ». Il y a une correspondance étroite entre la mission de l'Eglise d'annoncer la vocation des hommes à être fils de Dieu et le vœu profond des hommes d'instaurer une démocratie toujours plus parfaite. « L'Eglise a la mission d'annoncer au monde, désireux de formes meilleures et plus parfaites de démocratie, le message le plus élevé et le plus nécessaire qu'il puisse y avoir : la dignité de l'homme, la vocation à la filiation de Dieu [36] ». Jacques Maritain avait déjà écrit : « Non seulement l'état d'esprit démocratique vient de l'inspiration évangélique, mais il ne peut subsister sans elle [37] ». Jean XXIII reprendra cet enseignement en l'élargissant, dans les paragraphes 46 à 79 de son encyclique « Pacem in terris ». Enfin « Gaudium et Spes » précisera qu'il est « pleinement conforme à la nature de l'homme que l'on trouve des structures juridico-politiques qui offrent sans cesse davantage à tous les citoyens, sans aucune discrimination, la possibilité effective de prendre librement et activement part tant à l'établissement des fondements juridiques de la communauté politique qu'à la gestion des affaires publiques, à la détermination du champ d'action et des buts des différents organes et à l'élection des gouvernants [38] ».

Dès lors une question ne peut manquer de se poser. Si la démocratie est selon la fameuse formule de Bergson « d'essence évangélique et si elle a pour moteur l'amour », l'Eglise devrait être la communauté privilégiée où s'épanouirait l'esprit et le programme démocratiques. Mieux que dans tout autre type de société et pour des raisons encore plus hautes, la démocratie devrait trouver dans l'Eglise l'espace particulièrement favorable d'un développement indéfini. C'est là, assurément, une conviction indiscutable. Dans son livre « Les deux sources de la morale et de la religion », après que la devise républicaine française : « Liberté, Egalité, Fraternité » lui ait fourni l'occasion de quelques réflexions, Bergson ajoute : « La formule d'une société non-démocratique, qui voudrait que sa devise correspondît, terme à terme, à celle de la démocratie serait : autorité, hiérarchie,

34. PIE XII, *loc. cit.*, p. 244.
35. *Ibidem*, p. 269.
36. *Ibidem*, p. 270.
37. J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*. New-York, 1943, p. 55.
38. *Gaudium et Spes*, n° 75, 1.

fixité [39] ». Quel homme d'aujourd'hui n'éprouverait pas un véritable scandale si sa « foi démocratique » ne devait pas pénétrer à l'intérieur de l'Eglise ? Comment pourrait-il « se reconnaître » dans l'Eglise si les structures ecclésiales contredisaient terme à terme ses aspirations sociales les plus profondes et les mieux enracinées dans l'Evangile ?

De fait, la démocratie de participation et de partage, à l'avènement de laquelle nous travaillons, ne manquera pas d'exercer une certaine « poussée » sur la vie de l'Eglise. Requête de l'Evangile tout autant que phénomène s'imposant de lui-même, le large mouvement qui marque aujourd'hui notre société viendra agir sur la réalité ecclésiale en lui imprimant un tour nouveau. Déjà, certains signes d'évolution se dessinent, certains indices annoncent une transformation. Parler de « dialogue », de « service », de « collégialité », de « peuple de Dieu », d'« égalité foncière de tous les membres de l'Eglise », de « coresponsabilité », de « participation », etc., c'est déjà faire droit au langage de la démocratie et à sa réalité. L'effet psychologique déclenché par ces mots et les réalités qu'ils recouvrent ne peut nous tromper ; une re-lecture de l'ecclésiologie commence à se dégager à partir des textes du Concile [40]. Ainsi, est-il aisé de constater que le modèle socio-politique démocratique joue à plein son rôle et qu'il trouve déjà dans la vie de l'Eglise, sous l'action du Saint-Esprit, un champ particulièrement profond où exercer son influence.

III. — L'« autorité » apostolique

Il est important à cet endroit de notre développement d'avoir présentes à l'esprit les conclusions de nos deux précédents paragraphes. Nous avons enregistré qu'en contexte « autoritaire » ou « paternel » ont subsisté malgré tout « les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de notre république spirituelle ». A maintes reprises, l'originalité des structures évangéliques fit éclater les cadres dans lesquels elles se coulaient sous l'influence du monde ambiant. Par ailleurs le « modèle » démocratique s'impose pour les raisons que nous avons déterminées, avec une force telle que l'Eglise est requise par

39. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris, Alcan, 1932, p. 305.

40. E. Schillebeeckx, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II.* Le Puy, Xavier Mappus, 1965, p. 129 : « Par l'idée de collégialité, l'Eglise d'Occident a entrepris un effort pour redonner à l'idée sublime de la κοινωνία de l'Orient une place vitale. La κοινωνία est l'idée selon laquelle l'Eglise, d'en-haut jusqu'en bas, est une communion, une communauté fondée dans une visibilité sacramentelle sur l'Eucharistie, le « sacrement de l'unité » ... **Tout le chapitre sur « la décentralisation de l'Eglise dans cinq directions » serait à citer.**

l'Evangile même de lui donner droit de cité à l'intérieur de ses structures. Enfin nous ne devons pas nous contenter de juxtaposer ces deux propositions, il nous faut les articuler l'une à l'autre. En effet, tant en contexte monarchique ou « paternel » qu'en contexte démocratique ou « fraternel » *subsiste la constitution spécifique de l'Eglise.* Autrement dit, la structure interne de l'Eglise transcende tout autant le modèle démocratique que le modèle autocratique [41]. La même impossible assimilation se profile dans les deux cas, même s'il faut reconnaître, comme nous l'avons expliqué, une harmonie et une convenance particulières entre Eglise et démocratie.

En effet, la structure de l'Eglise, et c'est ce qui lui confère son originalité absolue, est *apostolique.* Le fait pour elle de se fonder 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) ne lui donne pas la possibilité de coïncider exactement avec un système socio-politique quel qu'il soit. Ainsi, même si le cadre, les catégories et le style démocratiques lui conviennent mieux, l'Eglise ne peut pas accepter sans inventaire, discernement et élimination les divers éléments d'une société démocratique. La « loi fondamentale » de l'Eglise implique que l'on ne peut transposer purement et simplement dans la vie ecclésiale les structures, cadres, et catégories caractérisant par ailleurs un système socio-politique donné [42].

Une première conséquence découle de ce principe : même si l'Esprit souffle où il veut, « la base » ou « le peuple » ne pourront jamais constituer le fondement, l'origine ou la source d'un pouvoir qui dans l'Eglise vient directement et exclusivement du Christ. La « souveraineté » dans l'Eglise est constituée par la « Seigneurie » du Christ : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (*Mt 28,* 18). Ce pouvoir, Jésus le transmet aux douze Apôtres de telle sorte que « qui les écoute, écoute le Seigneur » (*Lc 10,* 16). L'autorité ou le pouvoir dans l'Eglise, l'ἐξουσία de Jésus et des Apôtres fait la communauté et construit le groupe : c'est l'autorité même du Seigneur construisant son Corps. Il ne s'agit donc pas d'une activité simple-

41. C'est ce que, d'après le contexte historique, veut signifier BENOIT XV dans son allocution « Cum multa » au cours du consistoire du 16 décembre 1920 (*Doc. Cath.,* n° 92, 8 janvier 1921, p. 4) : « Nous déclarons à jamais impossible que le Saint-Siège approuve les innovations démocratiques dont quelques-uns réclament avec insistance l'introduction dans l'Eglise ».

42. Dans son ouvrage sur *Les Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* (*Histoire de l'Eglise,* sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. XII. Paris, Bloud et Gay, p. 235, note 3), M. Gabriel LE BRAS remarque, à son tour, que « l'original de l'autorité dans l'Eglise est l'attribution de tout pouvoir sur les âmes à des apôtres dont les évêques recueillent la succession : aucune puissance ne vient du peuple ».

ment *fonctionnelle* (visant par exemple la coordination entre des membres divers) ou *opératoire* (visant la disposition des tâches en vue d'une œuvre à accomplir à plusieurs), comme on pourrait s'y attendre à partir de l'analogie offerte par la société civile. Dans la controverse anti-protestante du XVIIe siècle, Fénelon nous semble avoir assez justement perçu l'importance de cette question : « Quelle est donc cette idée profane, suivant laquelle on représente l'Eglise comme une société politique qui use naturellement de ses droits dans toutes les choses où les lois positives ne l'ont pas restreinte ? Ses lois qu'elle a reçues de Jésus-Christ ne sont pas comme les lois civiles qui viennent borner après coup la liberté naturelle des citoyens : ce sont des lois qui sont nos seuls titres ; des lois sans lesquelles nous n'avons ni liberté, ni ombre de droit dans le Royaume de Jésus-Christ ; des lois qui n'ont pas trouvé l'Eglise déjà formée et déjà libre, mais qui ont formé l'Eglise même, et de qui elle tient tout ce qu'elle a de liberté et de vie dans cet ordre surnaturel [43] ... »

L'autorité du Christ est, en rigueur de termes, *constituante* de l'Eglise. Le deuxième concile de Vatican a fait allusion à la signification spécifique de cette « autorité » par laquelle « le Christ lui-même construit, sanctifie et gouverne son Corps [44] ». Le terme néo-testamentaire d'ἐξουσία que l'on a, par la suite, traduit par « potestas » ou « auctoritas » qualifie en effet très précisément la situation et l'action de Jésus comme tête ou chef de l'Eglise. Tout pouvoir lui est donné et il donne tout pouvoir à ses Apôtres. L'autorité du Christ sur son Eglise ne désigne pas une autre réalité que celle-ci : Jésus est l'auteur et le constituant de la communauté de ceux qui se sauvent par la foi en lui. Il est assez évident pour le Nouveau Testament que l'autorité du Christ se rattache à la Seigneurie de Dieu sur la totalité des êtres et que, dans la communauté des croyants,

---

43. FÉNELON, *Traité du ministère des Pasteurs*, chap. II. — Cfr l'attitude de certains Evêques français, au début de la Révolution. En 1790, dès l'ouverture des débats sur la Constitution civile du clergé, Mgr de Boisgelin, Archevêque d'Aix, éclaire assez justement la question en disant : « Jésus-Christ a donné la mission aux Apôtres et à leurs successeurs pour le salut des fidèles : il ne l'a confié ni aux magistrats ni au Roi... ». Moniteur, t. IV, p. 491-492. — Dans un contexte différent, quoi qu'on en ait dit, cette donnée a toujours été bien présente à la pensée de Marc SANGNIER : « ... dans la démocratie républicaine, l'autorité qui vient, ainsi que nous le croyons toujours, de Dieu, est déposée par lui dans le peuple et elle remonte d'en-bas pour aller en-haut, tandis que dans l'organisation de l'Eglise, le pouvoir descend d'en-haut pour aller en-bas ». *Discours*, II, p. 175, cité par Jeanne CARON, *Le Sillon et la Démocratie chrétienne (1894-1910)*. Paris, Plon, 1966, p. 714.

44. *Presbyterorum ordinis*, n° 2, al. 3. — *Lumen Gentium*, n° 28, al. 2 : « les pasteurs ... exerçant pour leur part d'autorité l'office du Christ, pasteur et chef ».

elle évoque la loi du Royaume selon laquelle nous ne pouvons rien atteindre par nos forces mais que tout doit nous être donné [45].

Une deuxième conséquence consiste en ce que le pouvoir ou l'autorité transmise par le Christ aux douze Apôtres et à leurs successeurs « ne peut être déterminée par la communauté des fidèles ni en ce qui touche l'étendue de ce pouvoir, ni en ce qui concerne son mode d'exercice [46] ». En effet, la structure fondamentale de l'Eglise (institution apostolique, ministère, ...) vient en totalité des dispositions du Christ et se rattache comme à sa *norme absolue* à la volonté qu'il a exprimée et que nous garantissent les écrits apostoliques tels que nous les connaissons par la tradition ecclésiale. Dès lors, comment envisager dans l'Eglise un transfert de l'autorité du peuple à ses représentants par délégation des pouvoirs ? Comment imaginer que les pouvoirs puissent être déterminés par la volonté des membres de la communauté ecclésiale [47] ?

A vrai dire nous devons nous attendre à ce que le modèle démocratique ne trouve pas dans la structure de l'Eglise une coïncidence parfaite. L'avènement de « l'Eglise démocratique », s'il peut transformer le mode et le style des relations dans la communauté ecclésiale ne peut aucunement balayer l'institution apostolique (pape, évêques, prêtres) ni sa fonction de représentation du Christ et d'*autorité constitutive de l'Eglise* [48]. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a rien à modifier dans les structures de l'Eglise, au contraire ; personne en effet ne peut nier que la désignation des titulaires de l'autorité doive se transformer. L'histoire est d'ailleurs là pour nous rappeler, par exemple, l'infinie variété des modes successifs de désignation des évêques et des prêtres [49]. De même chacun a conscience du fait que le mode d'exercice de l'autorité doit évoluer dans le sens d'une plus grande participation de tous à l'information et à la décision pastorales. Il faut reconnaître à cet endroit l'exacte convergence des requêtes contemporaines en matière de co-responsabilité et des exigences évangéliques fondamentales [50]. Qu'il y ait enfin, en lien avec l'éclatement

45. W. Foerster, art. : «ἐξουσία», dans *T.W.N.T.*, t. II, pp. 557-572 ; spécialement p. 563.

46. C. Colombo, *Les structures diocésaines post-conciliaires*. Symposium d'Evêques d'Europe (Noordwijkerhout, juillet 1967), p. 21 et suiv.

47. *Concilium tridentinum*, Sessio XXIII, cap. 4. Denzinger-Schönmetzer, n° 1769.

48. *Lumen Gentium*, n° 20.

49. Mgr E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. II. Paris, Letouzey et Ané, 1966, p. 214 et suiv. L'auteur montre bien qu'il n'y a pas encore au Ve siècle de règles absolues pour l'élection des évêques mais que règne le principe posé par le pape Célestin en 428 : « nullus invitis detur Episcopus », corroboré par la fameuse expression de saint Léon : « qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur ». — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris, Le Cerf, 1953, p. 329 et suiv.

50. Card. Suenens, *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 101.

des communautés traditionnelles, une urgence extrême à envisager la transformation du statut social des ministres investis de l'autorité, voilà qui ne peut surprendre personne [51].

Il est évident, néanmoins, que toutes ces modifications, aussi radicales que l'on puisse les supposer, ne pourront avoir de sens que si la structure fondamentale de la communauté ecclésiale continue à être respectée dans son originalité absolue. L'Eglise en effet, à la différence de tout groupe humain, ne se donne à elle-même ni sa réalité ni son existence. Elle les reçoit gratuitement de son Seigneur et Auteur, le Christ Jésus rendu présent par son Esprit à travers ses représentants vivants : les successeurs des Apôtres. Ainsi toute réforme démocratique de l'Eglise doit-elle tenir compte de ce « qui a été déjà posé une fois pour toutes [52] ». Elle ne peut même avoir pour but que de mieux servir ce qui a été ainsi posé au fondement. L'autorité qu'il s'agit d'actualiser dans la vie de l'Eglise ne peut s'exercer que dans l'Esprit du Christ et selon les normes que le Sauveur a lui-même posées (*Mt 20,* 25-28 ; *Mc 10,* 42-45 ; *Lc 22,* 24 - 27 ; *Jn 13,* 4-21). L'autorité du Christ ou des Douze et de leurs successeurs est distincte dans sa nature de l'autorité civile qui peut agir par contrainte et faire appel à la force physique. Comme l'a proclamé le décret sur la liberté religieuse du IIe concile du Vatican [53] : l'autorité ecclésiale comme l'autorité du Christ ne vise que les consciences par des moyens qui écartent tout appel à la force ou à quelque forme que ce soit de « persuasion clandestine ». Ainsi pouvons-nous souscrire à ce jugement du R. P. Congar : « Autant il serait faux de penser que l'idéal de service dans l'amour éliminerait tout « pouvoir », autant il serait dangereux de concevoir l'autorité en christianisme comme ayant sa réalité ou comme étant définie de la même façon qu'une autorité juridique ou un pouvoir temporel, mais comportant comme une ajoute, une obligation morale d'exercice dans un esprit de service [54] ».

Conclusion

Il faut donc travailler à ce que les relations dans l'Eglise deviennent de plus en plus démocratiques et qu'elles retrouvent ce goût de fraternité qu'elles avaient à l'origine. En bénéficiant de l'apport des sciences humaines, un effort considérable doit être entrepris dans ce sens. Cela ne voudra jamais dire cependant que l'Eglise puisse

51. E. Pin, *La différenciation de la fonction sacerdotale. Analyse sociologique,* dans *Concilium,* n° 43, pp. 45-55.
52. *1 Co 3,* 11 ; *Eph 2,* 19-22.
53. *Dignitatis humanae,* nos 10 et 11.
54. Y. Congar, *L'Episcopat et l'Eglise universelle,* p. 96.

un jour réduire ses structures à la mesure exacte d'une démocratie. En effet, si l'Eglise doit rester *ouverte à l'Esprit* qui lui parle aujourd'hui par les requêtes démocratiques des hommes de ce temps, elle doit cependant continuer à être *dirigée et organisée* de manière à demeurer l'Eglise fondée par le Christ sur les Apôtres et leurs successeurs. La double fidélité qui nous est demandée aujourd'hui ne peut être contradictoire. Cette fidélité s'articule elle-même à la mission du Fils et à la mission de l'Esprit qui, la première par la structure apostolique et la seconde par les manifestations imprévisibles de l'Esprit donnent à l'être profond de l'Eglise de s'exprimer à la fois et complémentairement dans l'institution et l'événement [65].

Nous pouvons en conclusion donner la réponse à la question de notre titre :

Premièrement : l'Eglise non seulement *peut* mais *doit* vivre de plus en plus démocratiquement.

Deuxièmement : les structures données par le Christ ne pourront jamais rejoindre exactement le régime démocratique socio-politique, car l'autorité apostolique émanant du Seigneur est proprement *constitutive* de la réalité ecclésiale. *Articulus stantis vel cadentis Ecclesiae.* En définitive, cette condition ne détermine-t-elle pas pour l'Eglise d'être ou de n'être pas ?

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

55. J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Evénement.* Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 120-124.