NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 1 1996

Penser l'Église. Chronique d'ecclésiologie

Alphonse BORRAS

p. 86 - 103

https://www.nrt.be/fr/articles/penser-l-eglise-chronique-d-ecclesiologie-39

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Penser l'Église

CHRONIQUE D'ECCLÉSIOLOGIE

Penser l'Église: tel est le titre que m'inspirent quatre ouvrages récents d'ecclésiologie. Penser l'Église c'est d'abord, d'une manière *réflexive*, s'interroger sur l'Église ou l'expérience ecclésiale — l'«être-Église» autant que le «faire-Église» —, à la lumière de la Tradition, certes, mais en fonction des questions actuelles que posent le monde et les chrétiens aux communautés ecclésiales. C'est aussi réfléchir à partir des questions que l'annonce de la foi pose à nos contemporains. Penser l'Église c'est ensuite, d'une manière *prospective*, projeter à partir de notre réflexion et des défis actuels l'Église que nous voulons aujourd'hui pour demain. En ce sens, c'est faire oeuvre d'imagination avec audace et passion — la passion de l'Évangile —, avec la conviction, surtout, que l'Église est un horizon sans cesse à dépasser pour accueillir le Règne de Dieu dans ce monde qu'Il aime — ce monde pour lequel son Fils s'est livré et dans lequel l'Esprit Saint est à l'oeuvre. Penser l'Église, c'est pour les théologiens faire preuve de responsabilité: n'est-ce pas leur service spécifique?

Les ouvrages présentés dans cette chronique aideront à penser l'Église. Aujourd'hui, celle-ci ne peut pas être pensée — à la fois réfléchie et projetée — en dehors de l'unité chrétienne à restaurer. Il n'est pas possible d'élaborer une ecclésiologie digne de ce nom en dehors de l'horizon du dialogue oecuménique. Ensuite, penser l'Église suppose, aujourd'hui plus qu'hier, d'être vraiment à l'écoute des gens — de leurs joies et de leurs espoirs, de leurs tristesses et de leurs angoisses (*Gaudium et spes*, 1) —, et d'entrer positivement en dialogue — en conversation (*Ecclesiam suam*, 68) — avec ce monde que Dieu aime. C'est par ce biais que l'Église devient *catholique*. La réflexion ecclésiologique actuelle devient progressivement plus sensible à sa traduction institutionnelle. Elle s'intéresse à la dimension canonique et permet de la sorte que le droit de l'Église soit au service de l'annonce de la foi et qu'il se comprenne comme une discipline théologique. Pour ce faire, l'histoire est une partenaire incontournable. Or, celle-ci

nous apprend que «souvent l'Église n'arrive à de nouvelles perspectives qu'après de grandes oppositions»[1]. Elle nous apprend aussi que, pour les surmonter, les chrétiens ont dû s'ouvrir à l'action de l'Esprit Saint. C'est ainsi qu'ils peuvent devenir ce que Dieu rêve pour toute l'humanité: une *fraternité*. À cet effet, aujourd'hui autant qu'hier, il leur faut du courage et de l'imagination.

L'horizon de l'unité

Le Père Georges Henri Tavard, augustin de l'Assomption, est sans doute le théologien français le plus lu en anglais dans le monde anglo-saxon, en même temps qu'il demeure un auteur relativement peu connu dans le monde francophone, si ce n'est dans les milieux du dialogue œcuménique.

L'ouvrage de Marc R. Alexander est la première étude publiée sur l'ecclésiologie et la théologie du ministère de G.H. Tavard[2]. C'est même la première étude *tout court* sur la réflexion théologique de cet assomptionniste devenu citoyen des U.S.A. en 1960[3]. M.R. Alexander a délibérément choisi le thème du ministère, qui est l'objet de l'intérêt actuel de beaucoup, aussi bien dans la réflexion catholique que dans le dialogue œcuménique. Il est vrai que G.H. Tavard a souvent traité ce thème en sa qualité de membre de différentes commissions œcuméniques. Ce faisant, il l'a étudié avec une véritable sensibilité œcuménique. Pour cerner sa théologie du ministère, il faut d'abord la situer dans sa réflexion théologique générale, en considérant notamment la

---

1. T. RADCLIFFE, O.P., «Homélie prononcée lors des funérailles du Cardinal Yves-Marie Congar, o.p.», dans *DC* 92 (1995), 689.

2. M. R. ALEXANDER, *Church and Ministry in the Works of G.H. Tavard* Coll. Annua Nuntia Lovaniensa, 37, Leuven, University Press - Uitgeverij Peeters, 1994, XVI-343 p., 1300 FB.

3. Né en 1922 à Nancy, G.H. Tavard devint à quarante ans expert à Vatican II, où il fut le seul assomptionniste présent en cette qualité. Dix ans plus tôt, il était arrivé aux États-Unis. C'est là que sa carrière théologique prit son envol. Il a enseigné dans différentes institutions soit au sein de sa congrégation soit dans des instituts ou facultés, catholiques ou protestants, notamment méthodiste. Cet éminent théologien est surtout remarquable en œcuménisme. Durant sa carrière, il a été membre de différentes commissions, d'abord au sein du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens dès 1962, puis sur le plan international dans le dialogue avec les anglicans (ARCIC-I) et avec le Conseil méthodiste mondial, et aux États-Unis dans le dialogue avec les luthériens, les anglicans et les méthodistes. Sa production est impressionnante: quarante-cinq livres, non compris leurs traductions, et trois cent trente articles, sans compter leurs traductions et des recensions nombreuses.

méthode qui est mise en oeuvre, et plus particulièrement dans le cadre de son ecclésiologie. M.R. Alexander consacre donc le premier chapitre de sa dissertation au «système théologique» de G.H. Tavard (p. 1-38): il y présente les dix éléments fondamentaux de toute théologie et les cinq combinaisons qui les articulent; il étudie la structure sémantique de la théologie et la spécificité de son discours proprement symbolique qui connote et évoque plus qu'il ne désigne ou «dénote» (p. 19). Il met ainsi en valeur la manière dont G.H. Tavard a assimilé et intégré des acquis majeurs des sciences du langage au profit de sa méthodologie théologique. L'A. termine ce premier chapitre en pointant cinq caractéristiques de la pensée de Tavard: celle-ci est impliquée (ou «incarnée», *participationist*), historique, œcuménique, trinitaire et pneumatologique (p. 26-37). Ces traits laissent déjà deviner l'intérêt de sa pensée ecclésiologique. Les chapitres suivants traitent alors de son fondement, à savoir la catholicité.

Le chapitre deuxième décrit la «plénitude de la catholicité» (p. 39-78), dont on fait l'expérience par la vie sacramentelle de l'Église, la vie spirituelle des croyants et la corporéité de leur être-au-monde. La catholicité a une dimension cosmique et intègre l'humanité au peuple de Dieu dans une perspective eschatologique. Le concept de *koinônia* spécifie la fraternité ecclésiale caractérisée par la participation commune et diversifiée de tous les chrétiens au témoignage de la foi. Tavard parle ici de collégialité du peuple croyant mais il considère également, de manière plus spécifique, la collégialité épiscopale qui s'inscrit cependant dans la précédente, dénommée «collégialité catholique» (p. 57-64). La vie religieuse est le modèle de la *koinônia* ecclésiale puisqu'elle relève de ce que G.H. Tavard appelle la hiérarchie charismatique. Celle-ci se distingue de la hiérarchie institutionnelle, (p. 66-67). Elle reflète la liberté de l'Esprit Saint à l'œuvre dans l'Église pour que la beauté du Christ se voie sur son visage.

Le troisième chapitre considère «la catholicité comme mystère» (p. 79-101): il aborde par conséquent la sacramentalité de l'Église, la structure trinitaire du mystère, les symboles qui suggèrent sa réalité profonde, de manière éminente celui de Corps du Christ, et la tension vers l'unité déjà donnée mais en attente d'être reconnue. Le chapitre suivant s'inscrit précisément dans cette perspective de «la catholicité comme processus» (*as process*, nous traduisons comme «démarche articulée») répondant en définitive à la question: «comment pouvons-nous devenir et expérimenter pleinement ce que nous sommes déjà?» (p. 102-142). L'A. parle alors de la dynamique d'une pensée commune (*thinking-together-*

through), de la quête de l'unité visible (*ecumenicity*) et de la Tradition comme mémoire vivante de l'Église. Au-delà de l'orthodoxie avec le passé et de l'orthopraxie avec le présent, la mémoire rend possible un à-venir. D'où «la catholicité comme eschatologie» (chapitre 5, p. 143-158). Si la sainteté est fondamentalement l'oeuvre et le don de l'Esprit, les fidèles y prennent activement part à travers leur vie spirituelle et celle-ci devient à la fois attente et anticipation de l'unité avec Dieu et toute sa création. Cette réconciliation du réel est en route: y prendre part est de l'ordre de l'expérience. La liturgie est le lieu de la louange et de l'action de grâce en même temps qu'elle donne à goûter la victoire décisive et définitive du Christ Crucifié.

Le sixième chapitre traite de «l'Église comme communion eucharistique» (p. 159-200). L'image du Corps du Christ est ici primordiale. L'Église prend corps par la vie dans le Christ et la présence active de l'Esprit Saint, qui débouchent dans l'action cultuelle de louange au Père et le témoignage du salut en faveur de tous les hommes (p. 188). L'expérience trinitaire traduit ainsi une conscience ecclésiale qui n'est pas exclusivement le lot des seuls catholiques. L'A. montre la relation que G.H. Tavard établit et exploite entre le Corps eucharistique du Christ et le corps ecclésial. Thème classique, s'il en est, qui détermine en l'occurrence une ecclésiologie à juste titre *eucharistique*.

L'A. allègue ici un commentaire de G.H. Tavard à propos d'un passage important du Décret de Vatican II sur l'oecuménisme, dans l'élaboration duquel ce dernier a été impliqué. Les Églises qui n'ont pas conservé «la substance propre et intégrale du mystère eucharistique» (*Unitatis redintegratio,* 22b) ont néanmoins sauvegardé trois éléments déterminants pour leur conscience ecclésiale. Le Concile les mentionne explicitement en évitant d'exclure la possibilité de la présence du Seigneur: le mémorial du salut rendu vivant dans le culte (*memoria Domini, UR* 22b), la communion à la Sainte Cène par la participation symbolique à la vie dans le Christ (*Christi communio, ibid.*) et l'attente du retour glorieux du Seigneur (*gloriosus eius adventus, ibid.*). Le Ressuscité se rend présent de quelque façon dans le culte des communautés ecclésiales qui n'ont pas sauvegardé la sacramentalité de l'Ordre et qui n'y croient pas.

Si les chrétiens séparés attestent qu'ils ont l'expérience de la présence du Seigneur dans la Cène, il n'y a pas de raison théologique de douter de la validité de leur témoignage (p. 194-195, surtout n. 128). Toute communauté qui éprouve la présence du Christ prend corps ecclésialement. D'où sa conscience d'être

Église même si cette expérience n'est pas pleinement sacramentelle. Par ce biais, l'une et unique Église Corps du Christ, *typos* primordial, subsiste à travers la diversité des expressions et des formes, *typoi*. Pour G.H. Tavard, il s'ensuit que la reconnaissance du ministère doit résulter de la reconnaissance de l'Église, et non l'inverse (p. 200).

Le chapitre suivant étudie dès lors «la structure du ministère» (p. 201-248). G.H. Tavard distingue quatre fonctions dans cet ensemble: en premier lieu, la fonction de médiation, puis la proclamation de l'Évangile, la fonction de service et enfin la tâche d'éducation. Ces fonctions font système entre elles et dépendent de beaucoup de variables (besoins présents, ressources disponibles, données sociales, facteurs culturels, etc.). Cette typologie est, selon M.R. Alexander, plus complète que celle des *tria munera* de Vatican II, héritée de Calvin (p. 218; cf. p. 202-208). Elle a l'avantage d'intégrer l'héritage historique des différentes Églises et de sauvegarder les requêtes du dialogue œcuménique.

Quant à l'origine du ministère — est-ce l'Église qui établit les ministres ou bien est-ce le Christ? —, Tavard distingue cinq positions: a) la détermination précise de toute la structure ministérielle par le Christ; b) la détermination de la triade diacres, prêtres et évêques et de la primauté pétrinienne par l'Église apostolique; c) la détermination définitive par l'Église post-apostolique; d) le caractère non définitif de la structure du ministère répondant néanmoins à des principes fondamentaux et irréversibles; e) l'absence de détermination définitive et de la structure, et des principes du ministère.

D'après G.H. Tavard, seules les quatre premières positions sont compatibles avec la Tradition catholique (p. 220). Les Églises se rattachent à l'une ou l'autre de ces cinq positions: l'orthodoxie se comprend selon la seconde, les différents groupes protestants choisissent la première et la dernière, alors que la troisième est la position la plus commune parmi les catholiques (p. 221).

M.R. Alexander dégage chez Tavard quatre modèles de l'autorité du ministère: le modèle *baptismal*, dont l'autorité vient du sacerdoce commun, est plutôt de type protestant; le modèle *magistériel*, selon lequel soit l'évêque, soit le pape est en première position et selon lequel l'autorité du ministère est sacramentelle chez l'évêque, non chez le pape; le modèle *eucharistique*, déterminé par l'autorité de l'ordonné à présider l'eucharistie; le modèle *kérygmatique*, dont l'autorité vient de la primauté de la

Le huitième chapitre considère «le ministère dans la célébration eucharistique» (p. 249-274). Selon l'A., G.H. Tavard comprend l'origine du ministère dans une perspective cultuelle intégrant sans ambages sa sacerdotalisation attestée dès le IIe siècle (Christ *archiereus* au ciel; l'évêque *archiereus* sur terre entouré de ses *hiereîs*, les presbytres). Il valorise la fonction de l'assemblée au sein de laquelle le ministère du prêtre comme *ancien* déploie sa double fonction de représentant de l'assemblée et d'accrédité par elle (p. 256). Comme *prêtre*, le ministre intervient comme instrument de l'Église s'associant au sacrifice du Christ (p. 265). La prise au sérieux de l'action eucharistique permet donc à G.H. Tavard d'intégrer le double rôle du ministre qui la préside à la fois comme *ancien* et comme *prêtre*. Les catholiques soulignent le rôle de prêtre tandis que les protestants se centrent sur celui d'ancien. Vient alors l'inévitable question: «les ministres protestants peuvent-ils être reconnus par l'Église catholique? Si oui, sur quelles bases?».

Si l'on s'accorde sur le double rôle inhérent au ministère ecclésial, les catholiques reconnaîtront sans difficulté que les ministres protestants sont des pasteurs, *anciens* (angl. *elders*), légitimes qui, malgré l'absence de doctrine de l'ordination sacramentelle, ont un statut ecclésiologique en surplomb par rapport à celui du laïcat, *beyond that of the baptized laity* (p. 266). Quant aux Églises revendiquant une composante sacerdotale à leur ministère, G.H. Tavard donne deux critères pour vérifier la qualité sacerdotale de ce dernier: les ministres agissent-ils en qualité de prêtres? L'Église en question enseigne-t-elle la doctrine catholique traditionnelle sur l'eucharistie et le sacrement de l'Ordre? La réponse à ces deux questions doit d'abord venir de l'Église concernée et non des autres. Cela ne suppose pas nécessairement une expression proprement catholique-romaine mais une adhésion foncière à ce que véhicule le langage de l'Église catholique, au-delà de la stricte conceptualité ou du rituel pur et simple, à savoir l'idée que quelqu'un est appelé et habilité *par Dieu* au ministère (p. 267).

Le dialogue en vue de la reconnaissance des ministères repose ainsi sur le statut eucharistique du ministère et la sacramentalité de l'Ordre, ainsi que sur la succession apostolique qui ne se résume pas à la succession épiscopale mais qui prend au sérieux l'apostolicité de doctrine et la conformité apostolique de ce qui est vécu dans la foi. La reconnaissance des ministères ne peut être automatique: elle dépend de l'appréciation de la doctrine et de la pratique eucharistique de chaque Église. En d'autres termes, elle dépend de la reconnaissance de l'ecclésialité, à savoir la

conscience d'être Église (cf. chapitre 6). La reconnaissance des ministères relève de la responsabilité de la communauté ecclésiale comme telle et non des croyants pris individuellement. L'A. note ici que, pour G.H. Tavard, il n'y a pas de place pour l'individualisme dans le travail œcuménique: tous ont à dialoguer avec patience et dans une ouverture constante à l'Esprit qui conduit à l'unité définitive. Dans cette perspective, le modèle de l'unité à mettre en oeuvre est, selon Tavard, celui de la communion des Églises dans une foi commune, la diversité de leur *typoi* et leur reconnaissance mutuelle au service de la mission (p. 272-273).

Le neuvième chapitre présente la conception que G.H. Tavard se fait du ministère pétrinien (p. 275-300). Il s'agit d'«une fonction, dans l'Église universelle, qui serait analogue à celle de Pierre parmi les apôtres» (p. 275). Tavard reconnaît d'emblée qu'il doit y avoir un ministère de l'Église universelle. La question est de savoir si le *ministerium* primatial n'est pas souvent négligé au profit du *magisterium* pontifical. Suit alors un double exposé, d'abord sur la primauté de l'évêque de Rome (p. 276-287), ensuite sur l'infaillibilité (p. 287-299). La prise au sérieux du pouvoir «vraiment épiscopal» du Pape (cf. *Pastor aeternus*, chap. 3; *CIC* 1917 c. 218; 1983 c. 331) conduit à qualifier sa primauté au sein du Collège des évêques en terme de *typos* symbolisant à la fois le service du *ministère* épiscopal (*servus servorum Dei*), la portée universelle du *collège* épiscopal et la grâce *sacramentelle* de l'épiscopat. Le Pape serait ainsi comme le type par excellence, pour toute l'Église et pour ses frères évêques, de ce que chaque évêque doit être dans son diocèse (p. 281). La nature épiscopale de l'autorité pontificale est dès lors celle d'un évêque qui est considéré comme étant, d'une certaine façon, *Petrus redivivus* (p. 282). Dans les faits, la pratique du ministère pétrinien a pu varier au fil des siècles en fonction des circonstances et des besoins de l'Église universelle, mais aussi des conceptions tant de l'unité et de l'universalité que de l'autorité et du pouvoir. La pratique de ce ministère ne cessera d'ailleurs pas d'évoluer sous la conduite de l'Esprit Saint (p. 287).

Quant à l'infaillibilité, G.H. Tavard distingue l'infaillibilité sacramentelle traduite par le principe *ex opere operato* et l'infaillibilité doctrinale qui est exprimée par le principe *ex cathedra*: la première transmet la grâce divine, la seconde la doctrine. L'une concerne la vérité des sacrements, l'autre la vérité de la doctrine. Pourquoi la transmission de la doctrine serait-elle moins protégée par l'Esprit Saint que la transmission de la grâce (p. 289)? G.H. Tavard allègue à ce propos que, dans l'exercice du charisme

propre à l'évêque de Rome, la réception demeure une donnée intrinsèque à la définition doctrinale (cf. *Lumen gentium* 25c *in fine*; p. 290, cf. n. 50). De plus, les conditions d'exercice de la juridiction pontificale sont déterminées par la législation canonique, qui résulte elle-même et du magistère et de l'adhésion effective du peuple croyant (p. 291, n. 52). L'A. présente par ailleurs l'approche linguistique de G.H. Tavard très sensible au symbolisme du langage: c'est ce qui est *évoqué*, la vérité de foi, qui est irréformable quand elle est prononcée ou définie avec l'intention de dire la vérité. Cela implique une confiance (*trust*) foncière qui permet que se déploie la crédibilité de celui qui dit la vérité. Dans cette perspective, l'infaillibilité est de l'ordre de l'espérance: il s'agit d'espérer la plénitude de la vérité dans la ferme conviction que l'Esprit nous assiste sans défaillir, *unfailingly*, pour croire et enseigner la vérité. Cette espérance est analogue à celle qui est mise en oeuvre dans les sacrements où nous espérons que ce que nous croyons se réalise (p. 295). D'où la relation et l'interaction entre les différentes composantes du peuple de Dieu, notamment les théologiens et le magistère, pour affermir l'intention d'enseigner la vérité et la confiance pour y adhérer. Il revient ainsi à tous les croyants, et pas seulement au magistère, de créer les conditions de l'assistance de l'Esprit Saint *(ibid).*

M.R. Alexander clôture son ouvrage par un dixième chapitre dans lequel, en guise de conclusion, il présente successivement la synthèse de sa recherche, quelques remarques critiques sur l'oeuvre de G.H. Tavard, l'intérêt de l'étude de sa pensée théologique et ses apports principaux à l'ecclésiologie et à la théologie du ministère (p. 301-309).

Au terme de cette présentation générale de l'ouvrage de M.R. Alexander, dans laquelle j'ai parfois souligné quelques développements particuliers, ma première réaction est de féliciter l'A. pour la qualité de son exposé. De toute évidence, M.R. Alexander a étudié avec profondeur l'œuvre de G.H. Tavard, dont il a scruté avec soin la pensée ecclésiologique et sa réflexion sur les ministères. Il nous livre avec cet ouvrage une étude sérieuse et très bien documentée — les notes démontrent l'acuité de ses investigations —, et où la clarté de l'exposé atteste à la fois ses capacités d'analyse et de synthèse et ses qualités didactiques. Son étude est complétée par une bibliographie générale des livres et articles de G.H. Tavard (presque cinq cents titres jusqu'à 1994!) ainsi que par une riche bibliographie principalement en langue anglaise d'ouvrages généraux et de sources (dont on aurait préféré qu'il distingue les documents officiels, les sources, les outils de travail, etc.) et de

monographies (159 titres qui auraient gagné à être classés selon la discipline: p. ex. philosophie, histoire des doctrines, auteurs classiques, théologie fondamentale, ecclésiologie, etc.). À cela s'ajoute un index des auteurs cités.

On saura gré à M.R. Alexander de nous offrir ainsi une excellente introduction à l'ecclésiologie de G.H. Tavard et à sa théologie du ministère. Ce dernier s'avère être un théologien extrêmement suggestif qui mérite d'être mieux connu dans les milieux francophones: on retiendra principalement l'attention qu'il accorde à la problématique du langage dans l'élaboration et la communication du discours croyant, sa capacité spéculative dans le travail théologique, l'élaboration de modèles heuristiques pour l'interprétation des idées et des faits de la vie ecclésiale, son ecclésiologie résolument centrée sur l'eucharistie et surtout la manière exemplaire d'appliquer les dispositions conciliaires sur le dialogue œcuménique en matière doctrinale (p.ex. *UR* 4, 10a et 11). Par son oeuvre, G.H. Tavard nous rappelle que la théologie ne peut être pratiquée de manière isolée, voire isolationniste, encore moins en opposition avec les traditions des autres Églises. Le travail spéculatif de ce théologien autant que son engagement dans le dialogue œcuménique illustrent à merveille la volonté de prendre au sérieux le témoignage des autres Églises. Concrètement, cela signifie entre autres que la réponse aux questions que nous, catholiques, posons aux autres Églises doit d'abord venir de celles-ci. N'est-il pas encore trop fréquent que *nous* répondions à leur place aux questions que *nous* leur posons?

Un petit regret seulement: j'aurais attendu de la part de M.R. Alexander une réflexion critique plus développée que les trois remarques présentées dans le dernier chapitre (p. 304-306), dont une seule est directement liée à la matière étudiée dans l'ouvrage. Il s'agit de l'insuffisance de l'enquête historique qui semble caractériser l'oeuvre de G.H. Tavard (p. 304-305). Cette remarque est du reste très pertinente. La remarque sur le calme et la patience du théologien concerne plutôt le caractère plus spéculatif de sa pensée (p. 305). La crainte des difficultés liées à la communication et à la traduction de certaines idées d'une culture à l'autre ne me semble pas justifiée: elle est pour le moins insuffisamment argumentée (p. 306).

Personnellement, j'aurais aimé que l'A. interroge plus critiquement le lien entre eucharistie et sacerdoce ministériel, que G.H. Tavard établit sans se préoccuper outre mesure des conséquences sur la relation entre l'évêque et l'Église locale. Sa vision reste curieusement très classique lorsqu'il considère le ministère sacer-

dotal du *prêtre* comme le type même du ministère ecclésial (même en intégrant très judicieusement la double dimension intrinsèque d'*ancien* et de *prêtre*). G.H. Tavard ne semble pas prendre assez au sérieux la doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat et ses conséquences sur le Collège des évêques, la nature de la relation de ceux-ci entre eux et avec l'Église particulière dont ils ont reçu la charge en vertu de la consécration épiscopale. G.H. Tavard est peu sensible à la réalité de l'ordination comme entrée dans un ordre ou un corps (p. 234, n. 125). Une attention plus nette aux sources liturgiques et historiques aurait permis d'honorer cette réalité indéniable du ministère ordonné et de (mieux) articuler les trois ordres, épiscopat, presbytérat et diaconat.

De même, j'aurais attendu de M.R. Alexander une réflexion critique sur l'origine de l'autorité, *ministerial authority*, dans l'Église. D'après le Concile, la *potestas sacra* se fonde dans la consécration épiscopale (cf. *LG* 21-22; *NP* 2). G.H. Tavard la situe dans l'eucharistie; elle relève donc du rôle sacerdotal du prêtre. L'évêque a une fonction d'unification, de coordination et d'intégration de l'action des prêtres à qui il revient de transcrire l'unité de leur communauté dans l'unité du Royaume, par l'eucharistie (p. 223). Une réflexion sur les pouvoirs d'ordre et de juridiction aurait pu trouver place ici pour interroger le «modèle eucharistique» de G.H. Tavard. La position de ce dernier sur le ministère pétrinien, suggérée par la métaphore de *Petrus redivivus*, s'en serait trouvée confortée, s'il avait fait preuve d'une autre appréciation de l'épiscopat *sacramentel* comme corps ou *ordre*.

Cet ouvrage avait comme double objectif de montrer la richesse et la fécondité de la pensée de G.H. Tavard et d'en dégager les catégories théologiques utiles pour la pastorale (p. XVI). M.R. Alexander n'a peut-être pas assez honoré cette prétention pastorale mais il nous a introduit avec brio dans une pensée théologique trop peu connue dans le vieux continent.

De la diversité à la catholicité

L'Association théologique italienne a publié les Actes des journées de recyclage des professeurs de dogmatique, organisées à Rome, du 2 au 4 janvier 1992, sur le thème de l'ecclésiologie contemporaine[4]. Présentant cet ouvrage, le Prof. D. Valentini fait d'emblée état de la diversité des ecclésiologies qu'il estime souhaitable pour traduire la catholicité de cette branche de la théolo-

4. **Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia contemporanea*. A cura di D. VALENTINI, Padova, Ed. Messaggero, 1994, 256 p., 25.000 lires.**

gie. La particularité de chaque ecclésiologie est légitime et pertinente quand elle fait leur place aux différentes composantes de la réalité *complexe* de l'Église. Cela étant, la valeur d'une ecclésiologie se mesure à sa capacité de conjuguer la *mémoire*, le Christ, et la *prophétie*, à savoir la lecture du présent dans une perspective eschatologique, en dilatant la sacramentalité de l'Église à l'horizon de l'humanité entière (p. 7).

Sous le titre «Questions de méthode de l'ecclésiologie postconciliaire» (p.15-41), T. Citrini fait d'abord le point sur le sort des changements opérés par le Concile Vatican II, le double dépassement de l'apologétique et du juridisme, pour établir ensuite le bilan de l'usage du plan de *Lumen gentium* et du concept de «communion». Il présente ensuite de riches considérations sur l'articulation entre le mystère de l'Église et ses expressions ou explicitations nécessairement plurielles: le peuple de Dieu comme sujet d'attribution, les thèmes classiques de *communio* et surtout de *congregatio fidelium*, le fondement dans la révélation *historique*. Il aborde enfin l'implication mutuelle entre le mystère et les formes ecclésiales qui en sont comme les actualisations. Sa contribution s'achève par la présentation d'un plan de traité d'ecclésiologie selon le modèle classique de la sacramentaire: a) les dimensions du mystère de l'Église (*res*), à savoir la sainteté, la communion et la mission; b) les structures du peuple de Dieu (*res et sacramentum*); c) phénoménologie de l'Église (*sacramentum tantum*).

J. López-Gay traite ensuite de «l'ecclésiologie de la mission» (p. 42-68). Son exposé fait le point sur la missiologie de l'après-Concile. L'hypothèse de l'auteur est que la crise de la missiologie traduit à bien des égards la crise de l'ecclésiologie. Son idée-maîtresse est celle d'une Église tout entière missionnaire, enracinée *localement* dans un dialogue fécond avec son milieu ambiant, traduisant ainsi la catholicité véritable.

D. Valentini offre une contribution sur «la catholicité de l'Église locale» (p. 69-133). Cette étude substantielle veut montrer que l'Église locale (ou particulière) est *par principe* catholique et que cela doit se saisir à travers son agir. La catholicité, dit d'emblée l'A., est l'exigence du «tout». Le lecteur aura le bonheur de lire des pages bien documentées à la fois sur la terminologie et sur le retour (*riemergenza*) du thème de la catholicité de l'Église locale. D. Valentini en présente les composantes: la Parole de Dieu, l'eucharistie, l'évêque et l'*humanum*, à savoir l'activité humaine et, à certains égards, l'être humain comme sujet. Cette

dernière composante dit bien, selon l'A., la synergie entre Dieu et l'homme, la dynamique de l'Alliance. La contribution se poursuit sur la diversité inhérente à l'Église locale et sur «l'intériorité réciproque» entre celle-ci et l'Église universelle, impliquant de l'intérieur le Collège des évêques et son chef, l'évêque de Rome. L'article s'achève sur la mise en oeuvre de la catholicité par le dialogue, notamment œcuménique, la réception et l'inculturation.

S. Dianich présente ensuite une étude sur «les théories de la communication et l'ecclésiologie» (p.134-178). Il s'interroge sur l'apport de ces théories pour l'ecclésiologie, en particulier pour la résolution de la question du «début» de l'Église. Il entre en dialogue avec les représentants principaux de la philosophie analytique, de la linguistique et du structuralisme. D'après l'A., les théories de la communication mettent en lumière ce que l'on pouvait déjà connaître ou pressentir par d'autres approches. Mais ces théories restent plutôt muettes sur le caractère impératif de la Tradition, qui donne une légitimité apostolique au témoignage de la foi. Les deux dernières contributions dressent respectivement le bilan de la mise en œuvre du Concile en Italie et celui de l'oecuménisme: l'une est due à L. Sartori («Ecclésiologie et requêtes pastorales en Italie», p. 179-212) et l'autre à J. Vercruysse, s.j., («Bilan œcuménique post-conciliaire», p. 213-244).

L'ouvrage permet de sentir les accents et les perspectives de la réflexion ecclésiologique transalpine et d'apprécier des auteurs trop peu connus dans le monde francophone. À lire. En tout cas, à consulter. Pour ce faire, l'index des noms est bienvenu (p. 245-250).

Au service de l'unité catholique

Le Père Yves Congar, o.p., n'est plus à présenter. Fait cardinal par Jean-Paul II le 27 novembre 1994, il signait quelque temps auparavant l'avant-propos d'un ouvrage rassemblant des articles déjà publiés dans diverses revues, parfois d'accès difficile[5]. Ce recueil contient douze études historiques et théologiques qui éclairent l'importance ecclésiale et historique du tournant ecclésiologique de Vatican II. Par ces recherches, le Cardinal Congar a étudié le processus qui a déterminé l'exercice de la primauté pontificale dans un sens hégémonique et centralisateur. Pour ce faire, il a scruté la lente dérive qui va de la réforme de Grégoire VII

5. Cardinal Y. CONGAR, ***Église et papauté. Regards historiques***, coll. Cogitatio Fidei, 184, Paris, Cerf, 1994, 318 p., 145 FF.

jusqu'à la veille de Vatican II en situant la portée des affirmations conciliaires de Trente et de Vatican I pour la compréhension catholique de l'Église et de la papauté. À cet égard, citons parmi les douze études réunies dans ce recueil, trois articles particulièrement emblématiques: «La place de la papauté dans la piété ecclésiale des réformateurs du XI^e siècle», publié en Allemagne en 1961, «Romanité et Catholicité», d'abord paru en allemand en 1986, puis en français en 1987 et «Le pape, patriarche d'Occident», paru en 1983.

Aujourd'hui, trente ans après la fin du dernier Concile, se joue une double fidélité à ce que la Tradition vivante atteste du Dieu de Jésus-Christ et à ce qu'il nous dit par son Esprit à travers les signes des temps. À ce propos, le recueil reprend la brève contribution parue jadis dans *Concilium* 83 (1973) 11-22: «Les normes de fidélité et d'identité chrétiennes à travers l'histoire de l'Église». Il nous offre aussi l'étude extrêmement bien documentée, désormais incontournable pour la question: «La 'réception' comme réalité ecclésiologique» (*RSPT* 56 [1972] 369-403).

Dans l'avant-propos, le Cardinal Congar dit très (trop) modestement ne pouvoir intéresser que les spécialistes dont «quelques-uns... seront peut-être contents de trouver réunis des articles sans doute oubliés mais encore valables» (p. 7). On reconnaît ici l'humilité de celui qui se présentait comme un *Celte des Ardennes* et qui se définissait comme étant «par culture, formation, structuration de l'esprit, nettement latin et fortement romain»[6]. Le 22 juin 1995, le Frère Yves-Marie, Cardinal de la Sainte Église Romaine, a quitté ce monde. Il laisse derrière lui une oeuvre immense où l'on peut aujourd'hui trouver des articles «encore valables» qu'il serait heureux de rendre accessibles par un autre recueil semblable à celui-ci, par exemple sur l'épiscopat, la vocation du laïcat, la diversité des charismes et des ministères et que l'on pourrait publier sous le titre «Collégialité épiscopale et Églises locales». C'est sur ces questions corrélatives à celles de la primauté et les pratiques ecclésiales auxquelles elles renvoient que se joue aussi aujourd'hui la réception du Concile. Ne serait-ce pas un bel hommage à lui rendre à titre posthume[7]?

---

6. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1967, p.43.

7. Au moment de relire les épreuves de cette chronique, je constate que mon souhait vient en bonne partie de se réaliser à l'initiative de J.-P. JOSSUA qui publie un ensemble de textes du Cardinal Y.CONGAR, sous le titre *Écrits réformateurs*, **coll. Textes en mains, Paris, Cerf, 1995, 378 p., 170 FF.**

L'ambition d'un Concile, espoir de la modernité?

Notre civilisation occidentale s'est primitivement constituée à partir d'une rencontre entre l'apport propre de la révélation chrétienne et celui de la culture méditerranéenne hellénistique. Telle est l'hypothèse du dernier ouvrage de Gh. Lafont, o.s.b.[8]. Les premiers siècles de l'ère chrétienne ont été la scène d'une articulation finalement assez heureuse entre Évangile, d'une part, culture et civilisation de l'autre. Au Moyen Âge, la raison humaine a acquis une autonomie dans les champs d'investigation et d'action politique, logique, technique et pragmatique. Elle n'a pas su cependant conserver une ouverture à l'inquiétude du salut et à la gratuité de la Révélation. Celle-ci n'a pas dégagé cette gratuité et les instruments de sa manifestation des formes religieuses et politiques qui ne lui étaient pas essentielles (p. 14). Cela a donné au bout du compte une *modernité rationalisante*, privée d'ouverture sur la transcendance et une *Église catholique* repliée sur elle-même, attachée à une interprétation exclusivement hiérarchique de ses institutions et plutôt réservée face à une prise en compte effective de l'humain. On n'a jamais réussi à réconcilier ces deux visions du réel que l'on peut désigner par les termes de «modernité» et de «hiérarchie». Le monde semble s'être refermé sur la première, l'Église sur la seconde. Par conséquent, la figure du monde est devenue inquiétante et le visage de l'Église problématique. Aujourd'hui, on parle à la fois de «fin de la modernité» pour évoquer le naufrage de la civilisation occidentale et de «fin de l'ère constantinienne» pour suggérer la crise de l'Église catholique, voire du christianisme occidental. L'intuition de l'A. est de mettre en relation la crise actuelle du catholicisme avec celle de la culture contemporaine. Son espoir est que le dépassement de la crise dans l'Église catholique contribue à un nouvel équilibre culturel et aide le monde à trouver des voies nouvelles.

Dans cette perspective, Gh. Lafont se propose «d'imaginer l'Église catholique» dans la foulée du tournant pris par Vatican II et des réformes encore très partielles qui ont suivi. Ce travail d'imagination théologique se déploie en deux volets. Le premier volet s'intitule «Essai d'un diagnostic» (p. 17-84). Cette première partie de l'ouvrage comprend deux chapitres. Le premier analyse le conflit entre modernité et hiérarchie (p. 19-48): «l'Église catholique s'est voulue 'anti-moderne' plutôt que "moderne, mais autrement"» (p.45). Le deuxième chapitre étudie l'inspiration

---

8. Gh. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*; coll. Théologies, Paris, Cerf, 1995, 286 p., 150 FF.

sous-jacente aux formes institutionnelles hiérarchiques que l'Église catholique a voulu conserver envers et contre tout pendant le dernier millénaire: l'A. parle ici de «la figure grégorienne de l'Église» (p. 49-84). Cette *figure* ou ce modèle de l'Église repose sur trois éléments principaux: a) la primauté du vrai dans une perspective épistémologique de l'*illumination* et avec la nécessité d'une institution *forte* pour sa défense et sa proclamation (p. 51-60); b) la primauté du pape, fondée dans l'Écriture, et à partir de laquelle les circonstances culturelles, historiques et politiques vont déterminer une *hégémonie* pontificale dans une structure très *centralisée* où tout vient du centre et y revient (p. 60-73); c) un sacerdoce saint et continent sur lequel repose *toute* la tâche de propagation de l'Évangile et de sanctification des fidèles (p. 74-84).

Le deuxième volet est intitulé: «Vatican II, vers une nouvelle figure ecclésiologique» (p. 85-262). Dans cette seconde partie de l'ouvrage, l'A. montre comment le Concile Vatican II a, pour la première fois depuis des siècles, commencé, parfois avec audace, parfois avec timidité, à regarder le divorce avec la modernité et à réformer les institutions. Un premier chapitre étudie «le statut de la vérité» (p. 87-114) propre à la foi chrétienne et remis en valeur par le dernier Concile: sa composante eschatologique, ses éléments symbolique et narratif, la primauté de l'Écriture. Cela entraîne une mise en relief des aspects qu'on pourrait dire «communionnels» de la connaissance et une mise en valeur du *désir de communion* qui habite l'être humain — désir trop longtemps occulté par le désir de savoir (p.113). Convaincu que dans le passé le thème de la vérité (comme illumination) et de la connaissance (comme retour vers l'un au-delà de tout) a commandé le fonctionnement hiérarchique des institutions du christianisme occidental, l'A. prend acte du changement ou du moins du déplacement dans le thème de la vérité induit par le dernier Concile. Il envisage ensuite ses conséquences sur l'ensemble institutionnel de l'Église (p. 86-114).

Le deuxième chapitre traite alors de «L'Église communion structurée» (p. 114-138), où l'A. aborde les thèmes ecclésiologiques connexes du Corps du Christ et du peuple de Dieu, la sainteté comme «le *don* tout à fait premier de Dieu à son Église» (p. 123), l'Église tout entière sujet de la mission sous la présidence de ses évêques, «assistés par les prêtres et unis au pape» (p. 128), et l'aspect ministériel («hiérarchique», p. 131) de la constitution de l'Église. Il termine ce chapitre par une réflexion sur la puissance de l'Esprit diversifiée dans ses dons ou manifestations,

à savoir les charismes qui donnent «plus ou moins immédiatement lieu à une *institution*» et impliquent «un certain *pouvoir* qui soit proportionné à la fin poursuivie» (p. 135). Les sacrements sont parmi ces dons faits à l'Église: ils «procèdent de la puissance de l'Esprit et réciproquement lui ouvrent le chemin» (p. 136).

Le troisième chapitre aborde les effets de l'action de l'Esprit dans l'existence chrétienne: au départ par la grâce de la conversion, puis par la confession de Jésus-Christ dans l'Esprit, qui prend corps moyennant les gestes de l'initiation chrétienne (cf. la séquence indivisible Esprit-Parole-Sacrement, p. 139). Le chapitre s'intitule: «Les charismes de la vie chrétienne. Spiritualités et états de vie» (p. 139-170). L'A. y traite du mariage et du célibat, de la vocation respective des chrétiens qui s'y engagent, des problèmes qui se posent aujourd'hui.

Le quatrième chapitre est intitulé: «Le niveau du service chrétien. Charismes de diaconie» (p. 171-194). L'A. groupe ces charismes sous trois chefs: le service de la Parole, le service de la compassion et le service d'administration (p. 172-193). Il conclut ce chapitre une proposition au sujet du diaconat: les diacres seraient chargés non de la direction des communautés mais de l'administration des «services» ou *diaconies* de l'Église (p. 193-194).

Le dernier chapitre concerne «le charisme diversifié de la présidence» (p. 195-262). Il traite du ministère apostolique comme charisme et comme sacrement. En vertu de la configuration au Christ Pasteur et de l'autorité pastorale qui en découle, le ministère apostolique, dont la figure première est celle de l'évêque (p. 199), a comme «rôle d'assurer la gérance du peuple de Dieu dans son sacrifice spirituel, son témoignage et sa marche vers le Royaume» (p. 195). L'A. montre les déplacements dans la figure de l'évêque, du prêtre et du pape, opérés par le dernier Concile en fonction de l'affirmation de la sacramentalité de l'épiscopat (p. 197-214). En dépassant une compréhension réductrice du caractère comme pouvoir de célébrer l'eucharistie, le Concile met en valeur le caractère comme configuration sacramentelle et conduit à comprendre le pouvoir (de juridiction) à l'intérieur du sacrement dont il est un effet qui le mesure (p. 200-202; cf. p. 199, n. 1). L'A. fait ensuite des considérations sur l'élection de l'évêque de Rome, la désignation des évêques et les conditions d'accès au presbytérat (p. 214-225). Il précise enfin la fonction propre du charisme de présidence comprise comme *episcopê* ou «vigilance», dans l'exercice du ministère épiscopal, le magistère de la foi et la primauté pontificale (p. 225-262).

Dans sa conclusion, Gh. Lafont souligne le devoir *principal* de l'Église catholique, sur le plan œcuménique, d'«entreprendre une réforme institutionnelle qui soit à la hauteur du désir de l'Esprit manifesté à Vatican II» (p. 268). Il indique la nécessité d'une telle entreprise, la possibilité de sa mise en oeuvre, le rôle décisif du pouvoir central, les conditions — la foi en l'Esprit Saint et une véritable éducation à la liberté — ainsi que les résistances à un tel projet. L'enjeu théologique de l'entreprise est «une révélation renouvelée de Dieu, du monde et de l'homme» (p. 276).

À la vérité, cet ouvrage extrêmement tonique s'inscrit dans le prolongement de la réflexion antérieure de l'A.[9]. Il en tire les conclusions pour la vie ecclésiale et le témoignage de l'Évangile. Il illustre sur le plan de l'analyse comme de la prospective le lien entre statut de la vérité et pratique sociale: le primat du symbolique entraîne une prise au sérieux de l'enracinement liturgico-sacramentel de la vie ecclésiale.

On appréciera l'approche systématique des questions et... des solutions: la réforme liturgique est un élément déterminant dans le tournant ecclésial actuel, mais la prégnance du modèle grégorien risque de mettre en danger le renouveau sanctionné par le Concile et d'hypothéquer le dialogue officiellement décrété avec le monde contemporain. Le lecteur sera frappé par l'humilité de l'A. et sa détermination résolue. L'audace de l'A. alliée à sa compétence théologique nous offre ainsi une contribution précieuse pour réfléchir sur la réconciliation entre les cultures contemporaines et l'Église catholique, l'exercice de la primauté pontificale articulée sur une mise en oeuvre effective et diversifiée de la collégialité épiscopale et la pratique du ministère apostolique dans le respect de la diversité des charismes. Cet ouvrage permet, en d'autres termes, de penser le dépassement du modèle grégorien. Certes, on aurait parfois aimé un développement plus argumenté sur certaines questions. Le recours à l'*histoire théologique* parue en 1994 pourra cependant apporter un éclairage sur les questions

9. Gh. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique,* Paris, Cerf, 1994 (*NRT* 117 1995, cf. 126-128). On lira également son article «Un modèle ecclesiologique : l'Église communion structurée», dans J. DORÉ et Ch. THÉOBALD (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt,* Paris, Cerf, 1993, p. 773-786. Cet article présente surtout la réflexion de l'A. à propos du droit canonique post-conciliaire encore héritier du modèle grégorien de l'Église et pourtant susceptible de donner lieu à un «mouvement canonique» à l'instar de ce qui s'est passé pour le mouvement liturgique, à savoir un réel effort doctrinal de retour aux sources, prenant au sérieux la réalité communionnelle de l'Église.

proprement dogmatiques. Par ailleurs, on pourrait aussi discuter sur certains aspects des solutions proposées par l'A. Les chrétiens de la fin du XXI[e] siècle verront-ils en lui le Jules Verne de l'ecclésiologie? Je peux l'espérer. Mais je retiendrai surtout que le mérite majeur de ce théologien est d'avoir imaginé l'Église avec l'intime conviction qu'«il n'y a rien à rejeter mais (que) tout est à reprendre» (p. 212). N'est-ce pas la tâche de toute théologie proprement *catholique* face aux défis adressés à la foi chrétienne par chaque génération?

B-4000 Liège
Rue des Prémontrés, 40

Alphonse BORRAS
Grand Séminaire de Liège