NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 5 1982

Le ministère dans l'Église. II - Réflexions à propos d'un ouvrage récent - II. Témoignages de l'Église ancienne

Henri CROUZEL (s.j.)

p. 738 - 748

https://www.nrt.be/fr/articles/le-ministere-dans-l-eglise-ii-reflexions-a-propos-d-un-ouvrage-recent-ii-temoignages-de-l-eglise-ancienne-958

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le ministère dans l'Eglise

RÉFLEXIONS À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT *

I. — Les données du Nouveau Testament

Le livre du P. Edw. Schillebeeckx sur « Le ministère dans l'Eglise » ne peut manquer d'avoir du retentissement, car, prenant des positions avancées sur un problème d'importance vitale pour l'Eglise, il présente ces positions comme le résultat de recherches effectuées dans le Nouveau Testament et dans l'histoire des « deux millénaires de christianisme ». Pour répondre aux difficultés actuelles, l'auteur se fait l'avocat de « pratiques ministérielles alternatives », entendant par là des pratiques qui s'opposent à « la pratique ecclésiale officiellement en usage ». Il ne s'agit pas simplement de méthodes pastorales nouvelles, mais, plus radicalement, de la façon même de constituer les ministères et donc la structure de l'Eglise entière. A une Eglise hiérarchique, le P. Sch. semble préférer une Eglise où les ministères viennent « d'en bas ». Il insiste sur les droits de chaque communauté locale, droit de se donner des ministres, droit de se désigner un président, droit de célébrer l'eucharistie, et il affirme que ces droits prévalent sur l'autorité de « l'Eglise officielle », à laquelle toutefois une place est conservée.

Puisque l'auteur affirme se fonder sur le Nouveau Testament, il semble utile d'examiner ici de plus près la manière dont il présente les données du Nouveau Testament. On pourra ainsi mieux apprécier si les constructions qu'il préconise disposent de fondations solides.

*

* *

Par sa place en tête de l'ouvrage, le chapitre consacré au Nouveau Testament manifeste bien le rôle fondamental qu'il est appelé à jouer. Il se divise en trois sections successives, qui étudient respectivement « la première génération chrétienne », « la période

* Edw. SCHILLEBEECKX, *Kerkelijk amt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, 2e éd., Bloemendaal, H. Nelissen, 1980. L'ouvrage a été traduit du néerlandais en français par M. Kesteman : *Le ministère dans l'Eglise. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Ed. du Cerf, 1981. C'est aux pages de cette traduction que renvoient, dans le premier des deux articles qu'on va lire, les chiffres placés entre parenthèses.

postapostolique » et le rapport entre « ministère et édification de la communauté ». Le tout en 44 pages (17-60). En si peu d'espace, l'auteur ne peut évidemment pas offrir un exposé approfondi. Il se contente de brosser des tableaux rapides, en s'arrêtant à des points qui lui paraissent importants.

L'orientation adoptée se manifeste dès le début ; elle consiste à minimiser le rôle des apôtres et à fonder l'organisation de l'Eglise sur « ce qui naît spontanément de la base ».

Sur les apôtres, la première phrase est significative : elle ne les cite que par prétérition en disant : « En dehors de l'apostolicité ou de ' l'apostolat ', les communautés chrétiennes n'ont reçu aucun ordre ecclésial venant de Jésus, alors qu'il partageait encore notre histoire » (17). Le point directement exprimé est que Jésus n'a rien organisé. Le choix et l'institution des Douze ne sont évoqués que comme une sorte d'exception à cette règle négative, exception dont l'importance est négligeable, car le sens de l'institution des Douze est aussitôt défini de manière réductrice : les Douze « constituaient le symbole de la communauté eschatologique de Dieu qui se faisait proche et, au point de départ, sans implication dans une histoire terrestre appelée à durer » (17). Réduits au rôle de « symbole » et coupés, en principe, de toute « implication dans une histoire terrestre », les Douze sont ainsi mis à l'écart de l'organisation concrète de l'Eglise primitive. Telle est, selon le P. Sch., la « donnée première et fondamentale du Nouveau Testament » (17).

De la sorte, le terrain est libre pour « ce qui naît spontanément de la base » (18). Dès l'alinéa suivant, l'auteur affirme que, selon le Nouveau Testament, « ce qui naît spontanément de la base (nous dirions aujourd'hui — précise-t-il lui-même — : selon les lois sociologiques de la formation des groupes) est essentiellement, et à juste titre, expérimenté spontanément et interprété explicitement comme ' don de Dieu ' » (18). Le problème traité étant celui de « l'ordre ecclésial », il faut comprendre que, selon le Nouveau Testament, l'ordre ecclésial « naît spontanément de la base ». De fait, un peu plus loin, l'auteur expliquera que, lorsqu'un « annonciateur itinérant de l'Evangile » avait fondé des communautés et s'en était allé plus loin continuer sa mission, « les meneurs naturels et spontanés des différentes communautés [...] ont acquis un rôle de direction et de coordination » (22).

Réduction du rôle des apôtres, origine des ministères attribués à la spontanéité créatrice des communautés : ces deux orientations complémentaires sont ensuite systématiquement maintenues. Elles fixent, de façon plus ou moins explicite selon les cas, les perspectives des développements ultérieurs.

Combien elles sont contraires au Nouveau Testament, on peut s'en rendre compte sans peine. Les évangiles, en effet, sont unanimes à souligner l'importance des Douze, que Jésus lui-même a choisis pour prolonger sa propre mission. Le choix des Douze apparaît comme une initiative fondamentale de Jésus. Marc précise qu'il appela « ceux qu'*il voulait lui-même* » et qu'il « en établit douze pour être avec lui et pour qu'il les envoie prêcher, avec pouvoir de chasser les démons » (*Mc 3*, 13-14). Pour mieux marquer l'importance de ce choix, Luc rapporte que Jésus passa la nuit précédente à prier Dieu (*Lc 6*, 12). Matthieu insiste sur leur lien avec Jésus en utilisant l'expression « ses douze disciples » (*Mt 10*, 1 ; *11*, 1). Quant à l'évangile de Jean, c'est une parole de Jésus lui-même qui y rappelle l'initiative prise : « N'est-ce pas *moi* (*egō*) qui vous ai choisis vous les douze ? » (*Jn 6*, 70 ; cf. *15*, 16). Il est donc incontestable que ce ministère fondamental n'est pas « né spontanément de la base », mais qu'il a été créé par une initiative personnelle du « Maître et Seigneur ». Cette première constatation ne va pas dans le sens du P. Sch. Celui-ci, assurément, ne dit nulle part que l'origine des ministères par génération spontanée s'applique au cas des Douze. Il n'affirme ce processus que pour les communautés locales fondées aux premiers temps de l'Eglise. Mais on peut lui faire remarquer que, dans cette hypothèse, une étrange discontinuité se manifesterait entre la façon d'agir des communautés et celle que les évangiles rapportent de Jésus quand il s'agit de ministère. Jésus n'a pas pris le parti de laisser se dégager par eux-mêmes, du groupe de ses disciples, des « meneurs spontanés et naturels », qui auraient acquis, grâce au consentement des autres, un rôle de direction.

Ajoutons que, loin d'être réduits à une signification symbolique, les Douze, selon le Nouveau Testament, se voient associer étroitement à la personne et au ministère de Jésus. Les expressions de *Mc 3*, 13-14 définissent leur mission et leur pouvoir en prenant pour modèle l'activité de Jésus (*Mc 1*, 14-15 ; *1*, 28). Soucieux d'être plus complet encore, Matthieu ajoute à la prédication et aux exorcismes le pouvoir de « guérir tout genre de maladie et de langueur » (*Mt 10*, 2), qui caractérise Jésus dans son évangile (*Mt 4*, 23 ; *9*, 35). Etant disciples de Jésus, les Douze ont assurément à devenir modèles de la communauté, mais cela ne signifie pas qu'ils soient simplement « symbole de la communauté ». C'est par souci de ne plus voir les foules « prostrées comme des brebis sans berger » (*Mt 9*, 36), que Jésus envoie les Douze en mission, munis de sa propre autorité (*exousia* : *Mt 10*, 1 et par. ; cf. *10*, 40), dès le temps de la vie publique et, plus encore, après la résurrection (*Mt 28*, 16-20 ; *Mc 16*, 14-15 ; *Lc 24*, 48 ; *Ac 1*, 8). Les Actes des Apôtres montrent de quelle façon les Douze ont compris leur rôle aux pre-

miers temps de l'Eglise, un rôle de prédication, d'enseignement, de responsabilité de la prière et de direction (*Ac 2,* 14.37.42 ; *5,* 1-4 ; *6,* 1-6 ; etc.).

Comparée à ces données du Nouveau Testament, l'image dessinée dans l'ouvrage que nous étudions se révèle d'une indigence extrême. Aucune allusion au choix des Douze par Jésus, ni à la place qu'ils tiennent dans les évangiles. « Les Douze » sont présentés comme « une catégorie », terme qui les relègue dans l'abstraction ; tout ce qui est concédé, c'est que cette « catégorie » « très probablement se réfère au Jésus de l'histoire » (18). Le rôle des Douze dans la communauté primitive est étrangement défiguré. Un texte qui déclare que « *les Douze convoquèrent* la multitude des disciples » (*Ac 6,* 2) est cité comme disant simplement : « les Apôtres avec toute l'assemblée » (19), formule d'où disparaît tout aspect d'autorité. Un contrôle exercé, selon *Ac 8,* 14, par « les apôtres de Jérusalem » se trouve attribué à « la communauté » (20).

La notion d'apostolicité est ensuite diluée à souhait. L'auteur commence par faire jouer habilement la situation du mot *apostolos* dans le Nouveau Testament. Du fait que ce mot reçoit des acceptions diverses selon les auteurs et selon les contextes, il déduit que l'apostolicité elle-même est un « concept flottant » et, au lieu de prendre pour norme le sens fort du terme, tel qu'il est, par exemple, reconnu par Paul pour les apôtres de Jérusalem (*Ga 1,* 17-19) et revendiqué par lui pour définir son autorité (*Ga 1,* 1 ; *1 Co 9,* 1), le P. Sch. se réfère à un sens élargi qui « inclut beaucoup d'autres chrétiens qui ont contribué à la fondation des premières communautés ou à l'édification des communautés déjà fondées » (18-19). Une conception aussi vague permet de se désintéresser complètement de l'autorité personnelle communiquée aux apôtres par le Christ, telle qu'elle est cependant soulignée, nous venons de le dire, par de nombreux textes du Nouveau Testament.

Il est symptomatique, à cet égard, qu'on aille jusqu'à affirmer (20) que c'est un « groupe » de chrétiens « qui initiera Paul, apôtre tardif, à l'évangile du Christ ». Les références données pour appuyer cette affirmation (*Ac 22,* 14 ; *9,* 10-12 ; *9,* 17-18) ne disent évidemment rien de tel ; la première déclare tout au contraire que Dieu a prédestiné Paul à voir et entendre le Christ en personne ; les deux autres se gardent d'évoquer le moins du monde une catéchèse à donner à Paul et s'accordent ainsi avec l'apôtre lui-même, qui s'élève avec force, en *Ga 1,* 1 et 12, contre l'idée qu'il aurait reçu ou appris des hommes son évangile. Son autorité d'apôtre lui venait d'un rapport direct avec le Christ ressuscité.

Insensible à ces données, le P. Sch. en arrive finalement à définir l'apostolicité sans aucune référence à la personne des apôtres. « Apostolique, écrit-il p. 57, signifie avant tout la conscience qu'a la communauté de poursuivre la cause de Jésus. » Tel est, à son avis, le premier « critère de l'apostolicité ». Il est suivi de sept autres, dont aucun ne mentionne le rôle des apôtres (57-59). Plutôt que de marquer un lien avec des personnes mandatées par le Christ, le P. Sch. préfère mettre en avant le recours à un « livre » (58) ; c'est le deuxième critère, préparé peu auparavant par une affirmation surprenante : « L'Eglise primitive était convaincue d'être apostolique. Elle tirait cette certitude du Nouveau Testament » (55). On se demande avec perplexité de quelle manière les chrétiens du premier siècle pouvaient tirer une certitude d'un livre qui n'existait pas encore. On voit très bien, par contre, quelle tendance ecclésiologique s'exprime dans cette affirmation. Lorsqu'on veut que tout vienne spontanément de la base, l'autorité abstraite d'un livre remplace avantageusement l'intervention personnelle des successeurs des apôtres.

*

* *

Mais que vaut, au regard du Nouveau Testament, le principe qui canonise « ce qui vient spontanément de la base » ? Est-il exact, comme le déclare l'auteur, que « dans sa louange pour les ' bénédictions d'en haut ', le Nouveau Testament ne connaît pas les oppositions ultérieures entre ce qui vient ' d'en haut ' et ce qui vient ' d'en bas ' » (18) ? C'est évidemment inexact. Les « bénédictions spirituelles » qui suscitent la louange et se situent « dans les régions célestes » (*Ep 1, 3*) ont un rapport manifeste avec l'opposition entre le haut et le bas, fréquente dans le Nouveau Testament. Jésus lui-même, par qui vient toute bénédiction, dit aux Juifs : « Vous êtes d'en bas, moi je suis d'en haut ; vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde » (*Jn 8, 23* ; cf. *3, 31* ; *Mt 21, 23-25* et parallèles) ; il affirme la nécessité d'une naissance « d'en haut », car « ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit » (*Jn 3, 6-7*). Paul, de son côté, oppose « le premier homme, issu du sol, terrestre », et « le second homme, issu du ciel » (*1 Co 15, 47*) et il appelle les chrétiens à « penser aux choses d'en haut, non à celles de la terre » (*Col 3, 2*). Mais le P. Sch. veut apparemment parler d'autre chose. Il veut dire que, dans l'Eglise, il n'y a pas à opposer un « en bas » incapable de rien produire de bon et un « en haut » d'où viendrait tout ce qui est valable. On lui accordera cela sans aucune difficulté. L'Eglise est un organisme vivant, dans lequel chaque membre est appelé à donner et à recevoir, de

sorte que « la tête ne peut pas dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous » (*1 Co 12*, 21). Mais de là il ne suit nullement que, selon le Nouveau Testament, « ce qui naît spontanément de la base » soit du même coup à entériner comme « don de Dieu ». Et cela pour deux raisons : d'abord, parce que mettre à part « la base » va contre le sens de la communauté ecclésiale, tel qu'il est inculqué par le Nouveau Testament ; ensuite, parce que le Nouveau Testament ne propose jamais pour norme l'accueil non critiqué de la spontanéité ; il se soucie toujours d'opérer un discernement.

Attribuer une vie autonome à « la base », n'est-ce pas retomber, d'une autre façon, dans l'opposition entre le haut et le bas, justement contestée ? Le P. Sch. est amené à le reconnaître, lorsqu'il écrit : « Toute la communauté est temple de l'Esprit, corps du Christ » (18). S'il s'agit de « *toute* la communauté », cela signifie les fidèles avec leurs dirigeants, et non pas simplement « la base ». Aucun texte du Nouveau Testament ne suggère une dissociation entre la multitude des disciples et les autorités de l'Eglise. Le P. Sch. lui-même a la sagesse de choisir parfois, dans la suite de son ouvrage, des expressions plus fidèles aux perspectives néotestamentaires, en précisant, dans tel ou tel cas, que « communauté chrétienne », ou « Eglise », signifie « peuple et chefs » (63, 74). Même alors, cependant, sa perspective reste celle d'une limitation de la communion ecclésiale ; toujours il oppose une « base » à une autorité supérieure. Lorsqu'il dit « peuple et chefs », le P. Sch. entend parler des fidèles et dirigeants d'une « communauté déterminée » (64) et cette communauté constitue à ses yeux une « base » conçue par opposition à « l'Eglise officielle » (59).

Le Nouveau Testament invite, au contraire, à un sens universel de la communion ecclésiale, garanti grâce aux interventions de « l'Eglise officielle ». Les premiers progrès de l'évangélisation sont accompagnés de telles interventions. « Les apôtres de Jérusalem » interviennent en Samarie (*Ac 8*, 14) ; Pierre, « passant partout » (*9*, 32), visite les nouvelles communautés (*9*, 32-43) ; Barnabé est envoyé à Antioche (*11*, 22). Réciproquement, lorsqu'un désaccord se déclare à Antioche, on décide d'envoyer une délégation « auprès des apôtres et presbytres, à Jérusalem, pour traiter de ce litige » (*15*, 2). Les lettres de Paul attestent, de leur côté, que chacune des communautés qu'il avait fondées n'était pas autorisée à se tracer sa propre voie ; Paul leur prescrit et leur rappelle ses « règles de conduite dans le Christ, telles que je les enseigne — écrit-il — partout dans toutes les églises » (*1 Co 4*, 17 ; *7*, 17). Même sur des points de discipline qui nous paraissent secondaires, il exige qu'on suive la coutume des « églises de Dieu » (*11*, 16) et qu'on fasse « comme dans toutes les églises des saints » (*14*, 33). Lui-même,

tout conscient qu'il était de sa pleine autorité apostolique, il est allé à Jérusalem s'assurer de l'accord des « notables » de l'Eglise, « pour éviter le risque, précise-t-il, de courir ou d'avoir couru en vain » (*Ga 2, 2*) ; en s'exprimant ainsi, il fait comprendre que, sans communion avec « l'Eglise officielle », l'apostolat le plus authentique perd sa validité. A plus forte raison, une « base » qui prétendrait à une vie autonome, au gré de sa propre spontanéité, serait vouée, selon le Nouveau Testament, à la stérilité.

Ce qui peut résulter, en certains cas, de la spontanéité de la base, plus d'un épisode du Nouveau Testament le révèle, montrant en même temps combien l'autorité apostolique est nécessaire. A Jérusalem, c'est de la base que proviennent les tensions et les désaccords entre « Hellénistes » et « Hébreux », mais ce sont les Douze qui prennent l'initiative d'y porter remède (*Ac 6, 1-6*). En Galatie, les communautés locales croient bien faire en ajoutant à la foi chrétienne la pratique de la circoncision et l'observance de la Loi juive, et Paul doit les admonester vertement pour leur ouvrir les yeux et les ramener à la grâce du Christ (*Ga 1, 6 ; 3, 1 ; 5, 4*). A Corinthe, communauté où ne manque « aucun charisme » (*1 Co 1, 7*), on peut dresser toute une liste de choses que les chrétiens faisaient « spontanément » : ils s'enthousiasmaient pour tel ou tel prédicateur au point de se diviser en factions (*1 Co 1, 11-12*) ; ils poussaient la largeur d'esprit jusqu'à tolérer dans la communauté un cas d'inceste sans en éprouver la moindre honte (*5, 1-6*) ; ils estimaient normal de recourir les uns contre les autres aux tribunaux païens (*6, 1-6*) et ils s'accordaient beaucoup d'autres libertés encore, convaincus qu'ils étaient d'avoir la conscience éclairée (*6, 12-20 ; 8, 1-13*). Avec quelle vigueur Paul s'oppose à leurs façons de faire, on en reste médusé chaque fois qu'on relit certains passages de ses lettres (*1 Co 4, 18-21 ; 5, 2-5 ; 14, 36-38 ; 2 Co 10, 4-5.10-11 ; 13, 1-2*).

Il faut remarquer, à ce propos, que ses interventions pleines d'autorité s'étendent à l'usage des charismes. Le P. Sch., acceptant sans critique un certain courant d'opinion, présente l'apôtre Paul comme le défenseur de la spontanéité charismatique dans la vie des communautés et il l'oppose sur ce point à l'auteur des épîtres pastorales. C'est là se faire illusion ! Il n'est pas vrai, d'abord, que « Paul s'exprimait sans cesse » au sujet des charismes non ministériels de la communauté (38) ; en fait il n'en parle que dans deux de ses épîtres (*1 Co* et *Rm*). Par ailleurs, lorsqu'il en parle, c'est pour donner des directives à leur sujet. Le fait est particulièrement frappant en *1 Co 12-14*. Loin de laisser la bride sur le cou aux chrétiens charismatiques, Paul fait acte d'autorité et leur impose une discipline sévère et minutieuse : il limite à deux ou, au maxi-

mum, à trois, le nombre de ceux qu'on autorisera à parler en langues au cours d'une assemblée et il précise que ce doit être à tour de rôle et à condition qu'il y ait un interprète ; il donne des consignes semblables au sujet des prophètes (*1 Co 14,* 27-28). Le P. Sch. écrit que « Paul faisait confiance en l'Esprit Saint, qui habite, dirige et pousse en avant la communauté chrétienne tout entière » (38). On ne peut que souscrire à cette affirmation, mais les données qui viennent d'être rappelées montrent à l'évidence que sa confiance en l'Esprit Saint n'amenait pas du tout l'apôtre à s'en remettre à la spontanéité de chaque communauté locale. Il n'estimait nullement devoir renoncer à intervenir avec autorité, même au sujet des dons de l'Esprit, et il n'admettait pas que les chrétiens allèguent leurs charismes pour faire peu de cas de ses décisions. C'est par leur soumission même que devait se manifester, selon lui, l'authenticité de leurs dons spirituels : « Si quelqu'un estime être prophète ou inspiré, qu'il reconnaise que ce que je vous écris est commandement du Seigneur ; si quelqu'un l'ignore, il est ignoré » (*1 Co 14,* 37-38). Qui veut être réellement fidèle au Nouveau Testament se doit d'inclure ces données dans la définition du « ministère dans l'Eglise ».

*

* *

Le point qui intéresse le plus notre auteur est celui de la constitution des ministères à l'intérieur des communautés locales. Pour les premiers temps de l'Eglise, il propose un schéma qu'il estime évident :

1) fondation d'une communauté
2) départ de l'apôtre fondateur
3) éclosion spontanée du ministère.

Voici sa phrase, déjà partiellement citée ci-dessus : « Il est évident qu'après le départ des apôtres missionnaires, les meneurs naturels et spontanés des différentes communautés (souvent les premiers convertis et les premiers collaborateurs ou collaboratrices de l'apôtre) ont acquis un rôle de direction et de coordination » (22). La formulation insiste sur le caractère naturel et spontané du processus. « Spontané », on s'en souvient, signifie « selon les lois sociologiques de la formation des groupes » (18). Comme tout se passe « après le départ » de l'apôtre, celui-ci n'interfère pas ; l'institution spontanée du ministère dépend uniquement de la communauté locale. Pour trouver que cela est évident, il faut une forte dose d'idées préconçues. Même du simple point de vue des « lois sociologiques », est-il évident que le fondateur d'un groupe partira sans se soucier

du fonctionnement ultérieur de ce groupe ? Un peu plus loin, parlant de ceux que Paul appelle ses « collaborateurs », le P. Sch. observe que l'apôtre les « choisit et les éprouve vraisemblablement avec soin » (23). Pourquoi aurait-il été moins attentif au choix des dirigeants de ses communautés ? A qui ne perçoit pas l'évidence, le P. Sch. propose une démonstration. « Cela se prouve du reste historiquement », écrit-il, et il invoque le texte de *1 Th 5,* 12, où Paul demande aux chrétiens de Thessalonique d'avoir des égards et une immense estime affectueuse pour « ceux qui parmi vous se donnent de la peine, sont à votre tête et vous reprennent ». Aux yeux du P. Sch., cette exhortation « manifeste clairement » que, dans les communautés, « des meneurs spontanés se sont dégagés » (22). En réalité, elle ne donne pas la moindre information à ce sujet. Elle ne dit pas comment les dirigeants ont été établis. Elle montre seulement qu'ils sont en place, elle exprime certains aspects de leur activité et elle manifeste surtout le souci que l'apôtre avait de les soutenir. Trouver autre chose dans ce texte, c'est lui faire dire ce qu'il ne dit pas et s'aventurer dans le domaine des conjectures. La « preuve historique » qu'on attendait n'en est donc pas une.

Qui cherche dans le Nouveau Testament des indications un peu détaillées sur la façon d'instituer des ministres de l'Eglise ne trouve qu'un texte pertinent, celui d'*Ac 6,* 1-6. Une procédure y est indiquée. Elle distingue parfaitement et unit de façon organique le rôle de l'autorité ecclésiale et celui de « la multitude des disciples » : il y a convocation par l'autorité, dans le cas précis « les Douze », qui expliquent ce qu'il convient de faire et pourquoi ; l'assemblée donne son assentiment, procède à une élection et présente les élus aux apôtres, car c'est à eux qu'il appartient d'« établir » dans la charge (*6,* 3), ce qui se fait dans une célébration de prière avec imposition des mains (*6,* 6). Le P. Sch., qui s'étend assez longuement sur cet épisode (19), laisse ses lecteurs dans l'ignorance complète de la procédure suivie. Elle est trop peu spontanée, peut-être, pour l'intéresser.

Les autres textes du Nouveau Testament qui, beaucoup plus brièvement, parlent d'institution de ministres, ne mentionnent pas le rôle de la communauté. On ne peut en conclure qu'elle n'en avait aucun, — ce serait abuser d'un argument *ex silentio,* — mais on doit à tout le moins reconnaître que ce rôle n'était pas considéré comme le plus important. L'intervention décisive est, selon *Ac 14,* 23, celle de Paul et de Barnabé, qui « désignèrent des presbytres dans chaque église » ; selon *2 Tm 1,* 6 c'est celle de Paul, qui a imposé les mains à Timothée ; selon *1 Tm 4,* 14 celle d'une « prophétie avec imposition des mains du groupe des presbytres » ; selon *Tt 1,* 5 celle de Tite, chargé par l'apôtre « d'établir dans chaque ville des

presbytres ». Le P. Sch. ne passe pas ces textes sous silence ; il en parle ou en donne la référence un peu plus loin, car ils sont postérieurs. Mais on peut remarquer que tout postérieurs qu'ils sont, ils constituent un argument contre sa thèse : chaque fois que le Nouveau Testament s'exprime clairement, il atteste que, dans l'Eglise du Christ, le ministère vient d'en haut et non d'en bas. Tel fut le cas pour les Douze ; c'est aussi celui des chefs de communauté.

*

* *

Une remarque de méthode semble utile ici, à propos de la façon dont le P. Sch. utilise le Nouveau Testament. Le titre de son premier chapitre est significatif à cet égard. Il n'annonce pas une étude de théologie biblique, mais une étude d'histoire. Ce qui sera présenté, ce n'est pas le témoignage du Nouveau Testament au sujet du ministère, mais une reconstitution de « l'histoire des communautés du Nouveau Testament » (17). Perspective sensiblement différente. Nul ne conteste le bien-fondé de la recherche historique, mais il convient, précisément, d'en respecter la spécificité. Il est naturel que les chercheurs portent leur attention sur les points obscurs et s'efforcent de les éclairer. Pour reconstituer l'histoire des communautés chrétiennes primitives, ils ne peuvent se contenter de l'apport explicite des textes du Nouveau Testament, car cet apport est très lacuneux. Ils cherchent donc à aller au-delà des textes, grâce à toutes sortes d'analyses, de comparaisons, de conjectures et de déductions. Les résultats de ce travail n'atteignent évidemment qu'un degré limité de probabilité, variable selon les cas. Les chercheurs en sont bien conscients. En définitive, même du point de vue historique, on ne peut mettre sur le même pied les descriptions d'ensemble qu'ils tentent de faire et les témoignages donnés par les textes anciens. Ceux-ci sont des documents, dont il s'agit seulement de bien déterminer la portée ; celles-là sont des constructions hypothétiques, toujours sujettes à révision sur la base d'une nouvelle étude de documents. Ce qui vaut pour l'étude de l'histoire, vaut encore davantage pour la théologie biblique : celle-ci se fonde sur le témoignage des textes, expression de la foi de l'Eglise primitive et règle de foi pour l'Eglise actuelle. Elle ne peut accorder qu'une importance secondaire aux reconstructions des historiens, dont la fonction se borne à proposer un éclairage complémentaire pour la lecture des textes, sans jamais prétendre les remplacer.

En plus d'un cas, le P. Sch. semble perdre de vue ces exigences de méthode. Il donne la priorité à des reconstitutions problématiques, qu'il présente indûment comme certaines. L'exemple le plus net de ce manque de rigueur scientifique concerne « les chefs de communautés johanniques ». D'une reconstruction proposée explicitement par son auteur comme très hypothétique[1], le P. Sch. fait une certitude, dont il se sert pour attribuer au texte de *3 Jn* un sens qui n'est aucunement exprimé dans ses termes, celui d'une protestation contre la mise en œuvre d'une autorité ministérielle (47-48). Cette interprétation a été préparée auparavant (44) à l'aide d'un dilemme, superficiel et illusoire, entre magistère et inspiration personnelle : « Dans le johannisme, [...] les presbytres n'ont précisément aucune autorité [...]. Ici, le seul docteur est l'Esprit Saint (*Jn 14,* 26 ; *16,* 13). » On cherchera en vain dans les textes cités l'exclusivisme affirmé par ces mots. Dire que l'Esprit Saint « enseignera » (*Jn 14,* 26) n'équivaut pas à dire que lui seul enseignera ; selon *Jn 15,* 26-27 au témoignage de l'Esprit se joindra celui des disciples que Jésus a choisis et établis (cf. *Jn 15,* 16). La foi se transmet « par leur parole » (*Jn 17,* 18-20) ; leur parole ne manque donc pas d'autorité doctrinale. D'extrapolation en extrapolation, on en arrive à conclure que « le johannisme, comme écrit canonique, est dès lors une contestation biblique de toute superstructure juridique de l'autorité ecclésiale » (49). Cette formulation est étrange, car le « johannisme » n'est pas un « écrit canonique », mais elle veut visiblement introduire dans le texte même des écrits johanniques une contestation qui n'y est jamais exprimée.

La même image d'une église sans hiérarchie est présentée, à l'occasion, en parlant des communautés pauliniennes, « qui se comprenaient, écrit l'auteur, comme fraternités sans différence de rang ou de position » (22). L'aspect « indifférencié » de ces communautés est mis en contraste avec l'organisation presbytérale, qui s'est imposée par la suite (37). Comment accorder cette façon de voir avec l'enseignement explicite de Paul ? Celui-ci a pris la peine d'expliquer longuement que le corps du Christ est un organisme différencié (*1 Co 12,* 12-30), dans lequel tous n'ont pas le même rang : « Dieu a établi dans l'Eglise *en premier lieu* les apôtres, *en deuxième* les prophètes, en *troisième* les docteurs ... » (*12,* 28). Le P. Sch. tente de neutraliser cette déclaration paulinienne en assurant qu'elle « se trouve *au milieu* d'une liste d'autres services dans l'Eglise » (23-24). Mais c'est là une erreur. Aucun autre service n'est mentionné avant ; ils viennent tous après.

1. R. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple,* New York, 1979, p. 161. Voir aussi p. 171 : « I warned the reader in the Preface that my reconstruction of Johannine community history carried at most probability. »

La même perspective revient encore au sujet des communautés de type matthéen. L'évangile de *Mt* ne donne évidemment aucune description directe de ces communautés, puisqu'il ne parle que du temps de Jésus ; on peut seulement essayer de les entrevoir indirectement à travers le travail de rédaction de l'évangéliste. Le P. Sch. n'hésite pas à affirmer que la communauté de type matthéen « se comprend elle-même comme une fraternité où toutes les différences de rang et d'état ont disparu » (38). C'est pourtant dans *Mt* que Jésus parle de « serviteur que le maître a établi sur la maisonnée » (*24*, 45). Ce serviteur, qui représente apparemment les responsables de communauté, a un rang différent des autres. Par ailleurs, *Mt* insiste sur la position particulière de Pierre (*16*, 17-19). A ce sujet, le P. Sch., heureusement inconséquent avec lui-même, estime que « Pierre est ici le *prototype du chef de communauté* [...] avec sans doute une tendance « monarchique » de cette organisation de la communauté » (40). Il n'en continue pas moins à attribuer aux communautés matthéennes « une direction ministérielle purement charismatique » (43), sans se soucier de *Mt 7*, 22-23, si sévère envers les charismatiques.

Une de ses conclusions générales sera que « la structure *apostolique* effective de la communauté et, pour ce motif, de son ministère de direction, n'a donc rien à voir, pour le Nouveau Testament, avec ce qui sera appelé la structure « hiérarchique » de l'Eglise » (52). Les textes que nous avons cités dans les pages précédentes sont déjà suffisants pour montrer que cette conclusion n'est pas soutenable. Assurément, si on définit la structure hiérarchique de l'Eglise « à partir des modèles tardifs de l'Empire romain et plus tard à partir des structures féodales » (*ibid.*), on brouille suffisamment les cartes pour pouvoir maintenir la négation. Mais qui renonce à pratiquer cet amalgame devra reconnaître que le Nouveau Testament oriente bien dans le sens d'une structure hiérarchique. L'insistance des évangiles sur le choix des Douze et sur le rôle de Pierre constitue une première indication fondamentale. Refuser à ces données évangéliques toute valeur normative pour la structure de l'Eglise, c'est méconnaître le genre littéraire et la portée des évangiles. Ceux-ci ne veulent pas fournir simplement un récit, mais en même temps une catéchèse. La situation qui s'exprime dans les lettres de Paul correspond elle aussi à une hiérarchie : non pas une dispersion de communautés autonomes, dont chacune conférerait l'apostolicité à ses dirigeants (cf. 57), mais une organisation ministérielle à plusieurs degrés. Au sommet, l'apôtre, en communion avec les autres apôtres (*Ga 2*, 9) ; sa responsabilité s'étend à « toutes les églises » (*2 Co 11*,28) ; ensuite, quelques collaborateurs très

proches, qu'il charge parfois de missions dans diverses communautés (*1 Th 3*, 1-5 ; *Ph 2*, 19-23 ; *1 Co 4*, 17 ; *2 Co 12*, 18) ; puis, les dirigeants des communautés locales, auxquels l'apôtre donne son appui (*1 Th 5*, 12 ; *1 Co 16*, 16) ; enfin, les simples fidèles.

Les Actes des Apôtres offrent un tableau analogue. Ils précisent, nous l'avons vu, que les Sept ont reçu leur ministère des Douze (*Ac 6*, 1-6) et qu'ils sont restés à un niveau subalterne (*8*, 14-17) ; il en va de même pour les presbytres établis par Paul et Barnabé (*14*, 23) ; aux presbytres, Paul parle avec autorité (*20*, 17-35) [2]. Quoi qu'en dise le P. Sch. (36), les épîtres pastorales montrent également une structuration des ministères : au sommet, l'apôtre ; ensuite Timothée ou Tite, qui reçoivent de lui une autorité supérieure à celle des dirigeants locaux (ils ont à les choisir et à les établir : *Tt 1*, 5 ; *2 Tm 2*, 2) ; parmi ces dirigeants *1 Tm 3* laisse percevoir une différence de niveau entre les diacres, dont il est dit simplement qu'ils « servent » (*3*, 10.13), et l'épiscope, qui a «la charge de l'église de Dieu » (*3*, 5). La lettre de Pierre, à son tour, manifeste que l'autorité de l'apôtre s'étend aux chrétiens de vastes régions (*1 P 1*, 1) et qu'elle s'exerce à la fois sur les simples fidèles et sur leurs presbytres (*5*, 1-4). Evidemment, en tout cela, il ne s'agit jamais d'un système de domination. Le P. Sch. a raison de rappeler que le ministère est un service et non une domination (38-39). Mais hiérarchie ne signifie pas système de domination. Ce mot, qui suscite chez certains une réaction allergique, exprime l'idée d'une autorité conforme à la sainteté de Dieu. Une autorité de ce genre s'exerce en esprit de service, car elle est effectivement au service de l'unité dans le Christ (*Ep 4*, 11-13), mais elle ne peut servir l'unité qu'en restant autorité.

*

* *

Au sujet de l'histoire du ministère, le P. Sch. dit et répète que « l'ordre presbytéral » s'est développé « à partir de Jérusalem d'abord *et, ensuite, de Rome* » (26). « Sur la base du Nouveau Testament, on peut dire que, se diffusant de Jérusalem d'abord et *ensuite de Rome*, le presbytérat a supplanté le ministère indifférencié des premiers temps » (37). Laissant de côté la question du « ministère indifférencié », déjà traitée, voyons la précision à propos de Rome, que nous avons soulignée.

2. Le P. Sch. a tout un paragraphe sur ce discours de Milet (53 s.). Il en propose un résumé en cinq points. Il est piquant de constater que, de ces cinq points, seul le premier s'applique aux presbytres dans le discours et que le P. Sch. omet de mentionner l'exhortation principale que Paul leur adresse : « Faites attention à vous-mêmes et à tout le troupeau ... » (*20*, 28).

Où se trouve sa base dans le Nouveau Testament ? Le P. Sch. la voit dans la Première lettre de Pierre, qu'il estime typique à ce propos. « Dans une situation de persécution possible (*1 P 4*, 14-16), l'écrivain ne voit le salut et le maintien de la communauté menacée que dans l'instauration d'un presbytérat strict » (37). En réalité, la lettre de Pierre n'exprime jamais cette idée. Elle ne parle d'ailleurs pas de « l'instauration » d'un presbytérat. Elle s'adresse aux presbytres comme étant déjà établis et elle leur donne des instructions dans l'esprit de l'évangile (*5*, 1-4). Elle atteste donc que le presbytérat existait dans les communautés concernées, sans indiquer d'où il y était venu, ni quand, ni s'il avait dû supplanter un autre genre d'organisation. Elle n'offre aucune base pour affirmer que le presbytérat s'est diffusé à partir de Rome.

Après avoir invoqué — à tort — le témoignage de la première lettre de Pierre, le P. Sch. y ajoute celui de la lettre de Clément aux Corinthiens. Comme celle-ci ne fait pas partie du Nouveau Testament, elle ne peut servir à appuyer une thèse qui prétend s'établir « sur la base du Nouveau Testament ». Cela dit, est-il exact que ce document « manifeste explicitement la pression croissante en vue d'une généralisation de l'instauration du presbytérat » (77) ? Peut-on y constater que Clément « oblige la communauté à instaurer un presbytérat » (*ibid.*) ? Pas le moins du monde ! Clément ne parle jamais d'instaurer à Corinthe une nouvelle forme de ministère. Il se préoccupe seulement de plaider la cause de presbytres qui avaient été injustement destitués (*1 Cl* 44, 6). Dans son édition de la lettre de Clément, Annie Jaubert remarque que les ministres de l'église y « sont toujours appelés presbytres lorsqu'il est question de la communauté de Corinthe (cf. 47, 6 ; 54, 2 ; 57, 1) »[3]. A en juger par le texte de 44, 3-6, les presbytres destitués étaient en charge depuis longtemps[4]. Ainsi donc, la lettre de Clément atteste que le presbytérat a existé très tôt à Corinthe. Elle ne permet pas de soutenir qu'il s'y soit diffusé à partir de Rome et encore moins que Clément ait obligé les Corinthiens à l'instaurer. Les affirma-

3. CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, édit. Annie JAUBERT, coll. Sources chrétiennes, 167, Paris, 1971, p. 33.

4. Clément écrit : « ... ceux qui ont rempli leur office envers le troupeau du Christ d'une manière irréprocable ... et qui ont *pendant longtemps* (*pollois chronois*) reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leurs fonctions ... Heureux les presbytres qui ont parcouru leur route et dont la vie s'est terminée, féconde et parfaite ! Ils n'ont pas à craindre qu'on les expulse de la place qui leur a été assignée. Nous voyons en effet que vous, malgré leur bonne conduite, vous en avez destitué quelques-uns des fonctions qu'ils exerçaient avec honneur et de manière irréprochable » (*1 Cl 44*, 3-6). La lettre de Clément

tions du P. Sch. à ce sujet vont contre le sens des textes ; on doit constater qu'elles sont tout simplement fantaisistes.

*
* *

Dans les dernières pages du chapitre sur le Nouveau Testament (56-60), une double thèse fait son apparition ; elle se révélera fondamentale pour le reste de l'ouvrage : « La communauté néo-testamentaire a droit à un ou à des ministres et à la célébration de l'eucharistie » (59). Présentée à la page 56, cette thèse est reprise au début de la page 59 et elle revient encore au début de l'alinéa final (59-60), où elle est suivie de conclusions pratiques pour l'Eglise d'aujourd'hui.

Cette thèse est présentée comme un des résultats de l'étude qui précède, « parcours » qui la « manifeste » (59), mais en réalité on est plutôt frappé par son absence de connexion avec l'exposé antérieur. Il y a passage brutal d'une perspective historique à une affirmation juridique. Même si les tableaux historiques brossés par le P. Sch. étaient parfaitement recevables — mais ce n'est pas le cas —, ils ne fourniraient pas une base valide pour cette revendication d'un droit. On a l'impression qu'un échafaudage d'allure savante a été dressé pour donner une apparence scientifique à une position adoptée pour de tout autres raisons. La formulation adoptée est étrangère au Nouveau Testament. Où y est-il déclaré que la communauté *a droit* à des ministres ? et qu'elle *a droit* à la célébration de l'eucharistie ? L'auteur se rend compte de l'anomalie de son affirmation et il précise à propos de l'eucharistie : « droit dû à la grâce» (56). Mais n'est-ce pas là ajouter à l'incohérence ? Prendre le langage du droit et de la revendication, c'est se mettre en dehors du domaine de la grâce. Entre ce qui est dû et ce qui est grâce, le Nouveau Testament souligne qu'il y a opposition (*Rm 4*, 4). L'Eglise a toujours reconnu que la participation au Corps et au Sang du Christ est un don immérité et la liturgie latine le rappelle avant chaque communion en mettant sur les lèvres de tous, célébrant et fidèles, les paroles du centurion de l'évangile : « Seigneur, je ne suis pas digne . . . » (*Mt 8*, 8), ce qui signifie : Je n'y ai pas droit.

Lorsqu'on parle d'un droit, il est indispensable de préciser qui est sujet de ce droit ; autrement, le droit n'a pas d'existence réelle. Selon le P. Sch., le double droit mentionné appartient à « la communauté néo-testamentaire ». Que faut-il entendre par là ? L'expression est des plus vagues. On peut lui donner une extension très variable, allant de l'Eglise tout entière, comme dans la lettre aux Ephésiens, à un petit groupe de chrétiens, en passant par les diver-

ses acceptions d'« église locale ». Le P. Sch. ne veut évidemment pas parler de l'Eglise universelle : auprès de qui ferait-elle valoir son droit ? Il a en vue un sens plus étroit, celui d'une communauté particulière, comme le montre l'usage du pluriel, qui alterne dans son texte avec le singulier. Jusqu'à quel degré de particularisme la thèse s'étend-elle ? Ce n'est pas précisé. Mais l'intention qui l'inspire se manifeste dans la conclusion, lorsque l'auteur oppose « les communautés chrétiennes» et « l'Eglise officielle » et se met à affirmer que « le droit des communautés chrétiennes ne peut pas être mis hors d'usage par l'Eglise officielle » (59). Ainsi donc, sa thèse vise à donner aux communautés particulières une arme à utiliser contre « l'Eglise officielle » ; elle veut les encourager à prendre la voie de « l'illégalité » (121-125). Comprise à partir de cette conclusion, la manœuvre réalisée dans l'ensemble du chapitre paraît être la suivante : au lieu de reconnaître que le Nouveau Testament insiste sur le rôle des apôtres et sur la garantie que donne une continuité personnelle dans le ministère, on met en première place la communauté particulière, qui se voit conférer une « apostolicité » abstraite. Etant « apostolique », la communauté particulière transmet elle-même l'apostolicité à ses ministres, qu'elle a le droit de se donner et grâce auxquels elle exerce son droit à l'eucharistie. « L'Eglise officielle » peut assurément fixer des critères d'admission au ministère, mais le « droit apostolique » des communautés particulières prévaut sur ces critères d'admission (59). Rien de tout cela n'a un fondement dans le Nouveau Testament et c'est à tort que le P. Sch. prétend s'y appuyer dans la suite de son ouvrage.

*
* *

La question posée au début de cet article reçoit donc une réponse négative. Les positions que le P. Sch. prend au sujet du ministère dans l'Eglise ne peuvent se recommander du Nouveau Testament. Sa démonstration est faussée par des défauts de méthode, une absence fréquente de rigueur scientifique, des affirmations unilatérales.

Ce n'est pas à dire que son chapitre sur le Nouveau Testament ne contienne rien de valable. On y trouve beaucoup d'éléments d'information — qui sont malheureusement toujours à vérifier — et, de temps à autre, des perspectives évangéliques d'importance fondamentale sur la *sequela Jesu*, l'esprit de service, la préférence à donner aux pauvres, la priorité de l'amour. Il arrive souvent que le P. Sch. évite les positions extrêmes. Il s'oppose, par exemple, à une conception selon laquelle « n'importe quel laïc pourrait pré-

sider l'eucharistie » (204 ; cf. 50). Il observe qu'« une communauté sans une bonne et sobre institutionnalisation de ses ministères [...] risque de mettre en danger son apostolicité » (43). Sur plus d'un point, il exprime un avis équilibré.

Mais ce qu'il appelle « le donné néo-testamentaire de la préséance de la communauté sur le ministère » (124) est une conception foncièrement équivoque. On doit dire, assurément, que le ministère est ordonné au bien de l'Eglise et non l'inverse. Mais en déduire que le prétendu « droit apostolique » d'une communauté particulière doive prévaloir sur la véritable autorité apostolique qui appartient au ministère de l'Eglise, c'est pervertir l'ordre des rapports. Du fait que le Christ est venu « non pour être servi mais pour servir », on ne peut conclure que les chrétiens soient en droit de lui commander ; ils lui doivent au contraire obéissance. De façon analogue, la communauté particulière a le devoir de se soumettre sincèrement au ministère qui sert l'unité.

I 00187 Roma Albert VANHOYE, S.J.
Via della Pilotta, 25

II. - Témoignages de l'Eglise ancienne

Dans son récent ouvrage sur « Le ministère dans l'Eglise », le P. Edw. Schillebeeckx développe une conception différente de celle des derniers siècles et déclare la tirer de témoignages historiques montrant qu'elle était celle du premier millénaire de l'Eglise. Il n'entre pas dans notre propos de la discuter théologiquement, mais seulement historiquement, en examinant si les faits sur lesquels elle s'appuie sont fondés et de plus s'il ne faut pas tenir compte également d'autres faits en sens inverse. Nous nous autoriserons pour cela de ce que l'auteur lui-même a mis en épigraphe de l'édition française : « Quant aux arguments historiques, seuls des arguments de même nature peuvent y être opposés » (9 ; 6) [1]. Ayant écrit cette phrase, il ne se formalisera certainement pas si nous faisons un examen critique des données historiques qui fondent son raisonnement. Nous apprécierons seulement ce qui concerne les premiers siècles après la rédaction du Nouveau Testament. Nous traiterons d'abord la présentation du ministère sacerdotal, puis celle du célibat imposé aux prêtres.

1. Nos citations viennent de la traduction française mais ont été vérifiées sur le texte néerlandais. Dans la parenthèse qui les suit, nous renvoyons par des chiffres d'abord aux pages de la traduction, puis à celles de l'édition néerlandaise.

*

* *

En ce qui regarde le ministère, la conclusion que le P. Sch. croit pouvoir tirer, que le ministère a sa source dans la communauté — « le ministère *vient de la base*, mais cet événement est interprété comme ' don de l'Esprit ', donc ' *d'en Haut* ' » (73 ; 61 — souligné par l'auteur et le traducteur) — lui fait considérer comme un absolu un seul des deux aspects de l'antithèse qui constitue la doctrine primitive de l'Eglise et qui s'exprime dans son histoire. L'autre aspect, celui de la « succession apostolique », est cependant affirmé de manière claire par le premier écrit chrétien que nous possédions en dehors du Nouveau Testament, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome [2] :

> Les apôtres ont reçu pour nous la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus Christ ; Jésus, le Christ, a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et, remplis de certitude par la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, affermis par la parole de Dieu, avec la pleine certitude de l'Esprit Saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices [3], ils les éprouvaient par l'Esprit afin d'en faire les épiscopes et les diacres des futurs croyants... Comment s'étonner qu'après s'être vu confier dans le Christ une telle charge de la part de Dieu (les apôtres) aient établi ceux dont on vient de parler... Nos apôtres ont connu par notre Seigneur Jésus Christ qu'il y aurait querelle au sujet de la fonction épiscopale. C'est bien pour cette raison qu'ayant reçu une connaissance parfaite de l'avenir ils établirent ceux dont il a été question plus haut et posèrent ensuite comme règle qu'après la mort de ces derniers, d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office. Donc ceux qui ont été établis par eux, ou ensuite par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Eglise, qui ont rempli leur office envers le troupeau du Christ de manière irréprochable, avec humilité, avec calme, avec dignité, et qui ont longuement reçu le témoignage de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste de les démettre de leurs fonctions. Ce ne serait pas pour nous faute légère de rejeter de l'épiscopat ceux qui ont présenté les dons de façon pieuse et irréprochable.

Le but premier de cette lettre est de refuser à la communauté de Corinthe de pouvoir mettre un terme au ministère de « ceux qui ont présenté les dons de façon pieuse et irréprochable ». Les nombreux canons de conciles des IVe et Ve siècles qui règlent les élections épiscopales se préoccupent constamment d'assurer à la fois dans l'élection elle-même le rôle de la communauté et celui des évêques de la province sous la direction de leur métropolite suivant des formules variées : de ces derniers vient la « succession apostolique »

2. *42*, 1-4 ; *43*, 1 ; *44*, 1-3 ; traduction Ann. JAUBERT, dans *SC* 167. Le P. Sch. fait allusion à ce passage (70 ;60) avec une explication plutôt restrictive.

3. C'est-à-dire les premiers convertis.

et après l'élection ils consacrent l'élu [4]. Il ne suffit donc pas de dire que l'élection est faite par « le peuple et ses chefs » (62 ; 55) et de n'attribuer aux évêques présents que la consécration (68-71 ; 59-60). Ces évêques qui ne font pas partie de la communauté concernée, mais président à des communautés voisines, participent activement à l'élection avec le peuple et son clergé. Il y a donc deux éléments qui prennent part au choix du nouvel évêque : d'une part les évêques de la province, conduits par leur métropolite qui préside à l'élection, assurent la « succession apostolique » qui par les apôtres remonte au Christ et du Christ à Dieu et qui n'exprime pas seulement le don de l'Esprit (73-74 ; 61-62), mais a une signification institutionnelle ; d'autre part la communauté locale avec son clergé. Par l'accord de ces deux éléments est fait le nouvel évêque. La mise à l'écart d'un des deux défigure les institutions de l'Eglise primitive, car le « don de l'Esprit » vient à la fois de l'un et de l'autre, non de la communauté seule.

Tout cela est vrai pour l'évêque : nous ne voyons guère de texte qui donne à la communauté le même rôle dans le choix du presbytre ou du diacre. Que l'évêque pour cela ait consulté officieusement la communauté, cela semble tout à fait naturel, mais n'est pas imposé, semble-t-il, par des canons. L'interprétation donnée par le P. Sch. au canon 6 du Concile de Chalcédoine (61-62 ; 55-56) fait dire à ce canon plus qu'il ne dit : il demande que le ministre soit ordonné *pour* une communauté, mais il ne dit pas qu'il est appelé *par* une communauté, comme l'entend l'auteur du livre. Des quatre titres qui justifient l'ordination d'un ministre, une « église de ville » peut s'appliquer à un évêque ou à un presbytre, une « église de campagne » à un presbytre ou à un chorévêque, les deux derniers, *martyrium* et monastère, à un presbytre seul : et il faut observer que le *martyrium* ne correspond guère à une communauté.

Il est dommage que le P. Sch. n'ait pas connu un article que nous avons publié il y a quelques années : *La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XIIe siècle et avec la tradition orientale ?* [5]. Il aurait pu remédier ainsi à une certaine unilatéralité des travaux dont il s'inspire. Plusieurs points doivent être rectifiés.

---

4. Voir une liste de ces canons dans B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici : Historia institutionum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, 2e éd., Rome, 1951, p. 108-115.

5. Dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 74 (1973) 241-262. Réédité dans H. CROUZEL, *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Eglise ancienne. Etudes d'Histoire du culte et des institutions chrétiennes* II, Torino, Bottega d'Erasmo, 1982, p. [2851]-[3061].

D'abord l'existence avant Chalcédoine d'ordinations « absolues », c'est-à-dire qui n'étaient pas faites explicitement pour le service d'une communauté, est indiscutable, et dans bien des cas il est impossible de dire qu'elles aient soulevé une réprobation quelconque. Dans l'article indiqué ci-dessus nous avons montré cela pour Jérôme et pour Paulin de Nole [6], et ce n'est guère une réponse, mais plutôt une échappatoire qui ne prouve rien, que d'écrire que ce dernier a distingué, « candide et ironique à la fois », le *sacerdotium Domini* et le *locus Ecclesiae* (65 ; 57) ou de parler plus loin de son « ironie pieuse » (86 ; 69). A relire la lettre à Sulpice Sévère [7], où il raconte son ordination forcée, on ne voit pas trace d'ironie et on peut se demander d'ailleurs si l'ironie était compatible avec son caractère. Il n'en reste pas moins que Paulin fut couvert dans son sacerdoce « absolu » par Ambroise, qu'il fut reconnu prêtre, comme Jérôme, par ses nombreux correspondants, ce qui est beaucoup plus important.

Nous avons parlé aussi dans l'article mentionné, mais à propos d'autre chose, de l'ordination d'Origène, sans nous demander alors pourquoi Théoctiste de Césarée et Alexandre de Jérusalem ont ordonné à Césarée, à l'insu de l'évêque d'Alexandrie Démétrios, un chrétien de cette dernière ville qui devait y revenir pour y reprendre ses fonctions de catéchiste. Ils l'ordonnent, selon Eusèbe [8], pour lui donner l'« honneur » (*timê*) du sacerdoce, probablement à cause des discussions qu'il va avoir en Grèce avec des hérétiques : on ne voit pas le rapport avec le service d'une communauté particulière. Plusieurs autres cas sont rapportés par Sozomène [9] et par Théodoret de Cyr [10]. Le plus étonnant se trouve chez ce dernier auteur [11]. Le vieil ermite Acepsimas ayant annoncé sa mort dans cinquante jours, son évêque vient le voir et lui propose de l'ordonner prêtre : « Accepte donc le don du sacerdoce dont ma main sera l'instrument, mais que la grâce du Saint Esprit t'accordera. » Acepsimas accepte parce que, justement à cause de la mort proche, il n'aura pas à exercer le ministère : « Puisque je vais m'en aller dans quelques jours, je ne discuterai pas sur ce sujet. Si je devais vivre plus longtemps, je fuirais absolument cette lourde et terrible charge du sacerdoce, redoutant d'avoir à rendre compte du dépôt qui me serait confié ; mais puisque je vais partir d'ici peu et quitter les choses d'ici-bas, j'accepterai volontiers ce qui m'est commandé. » Ce cas est on ne peut plus clair : le sacerdoce est proposé par l'évêque et accepté

6. P. 252-255, [296]-[299].
7. *Lettre I*, 10 : édit. HARTEL, *CSEL* 29, 1894, p. 9, ligne 14.
8. *Hist. Eccl.* VI, viii, 4.
9. Barses et Eulogios dans *Hist. Eccl.* VI, 34 : *PG* 67, 1394 C - 1396 A.
10. *Histoire Philothée* (ou *Des Moines de Syrie*) XII-3-4 : *SC* 234, p. 480-483.
11. *Ibid.*, XV,4 : *SC* 257, p. 22-23.

par l'ermite, non pour le service de la communauté, mais pour la grâce qu'il confère. Si les Pères de Chalcédoine ont rédigé le canon 6, c'est qu'il y avait des ordinations « absolues » et que celles-ci engendraient des abus : autrement ils ne se seraient pas préoccupés de légiférer à ce sujet. Et tout montre qu'avant cette date, 451, elles étaient considérées comme authentiques.

Peut-on dire (66 ; 58) qu'« un ministre qui, pour quelque raison, cessait de présider sa communauté, devenait *ipso facto* laïc au sens propre du terme » ? Cette affirmation découle, non, comme le dit l'auteur, du canon 6 de Chalcédoine, car ce canon n'exprime pas à lui tout seul tout ce qu'est le sacerdoce, mais du refus de tout « caractère sacerdotal » qui aurait été reconnu dans les premiers siècles. Nous avons traité la question dans l'article cité plus haut [12], nous appuyant, non sur des théories, mais sur des faits historiques : l'histoire de Narcisse de Jérusalem racontée par Eusèbe [13] et deux lettres de Synésios de Cyrène au patriarche Théophile d'Alexandrie [14] à propos d'évêques qui délaissaient leur siège. Un autre fait historique est le refus de réordonner un ministre déposé quand il est rétabli dans ses fonctions : si un laïc, quand il devient clerc, est ordonné et si le clerc déposé et rétabli ne l'est pas, c'est que le clerc déposé n'est pas devenu un laïc comme les autres [15] : on ne peut échapper à cette évidence. Cela suppose une certaine conscience du « caractère sacerdotal ».

Une autre affirmation que ne confirme pas l'histoire est la suivante : « l'imposition des mains dans l'*ordinatio* des ministres dans des Eglises hétérodoxes n'a aucun effet » (76 ; 63). Nous avons traité largement cette question dans l'article susmentionné [16], analysant les différentes propositions faites aux IVe et Ve siècles par les évêques catholiques aux donatistes : elles acceptent à plusieurs reprises que ces derniers gardent, en cas de conversion, leur dignité épiscopale, et il est même arrivé ainsi qu'il y ait deux évêques dans le même diocèse ; de même pour les ministres ariens selon le IIIe Concile de Tolède de 589. Enfin nous avons étudié en détail le canon 8 du concile de Nicée à propos du sort des évêques novatiens retournant à l'unité. D'après R. Gryson [17], Ambroise de Milan ne réordonnait pas les clercs convertis de l'hérésie et les réordinations furent condamnées par le concile de Capoue (391-392) auquel il

12. P. 245-248, [289]-[292].
13. *Hist. Eccl.* VI, viii, 11.
14. *Lettres* 66-67 : *PG* 66, 1408-1409, 1412-1432.
15. Article cité *supra*, note 5, p. 244, [288].
16. P. 248-252, [292]-[296].
17. *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1966, p. 229-233.

assista. Il ne conteste pas la qualité d'évêque à son adversaire l'arien Auxence [18].

Il y aurait bien des nuances à apporter à propos de l'application aux ministres de la Nouvelle alliance du vocabulaire « sacerdotal » venu de l'Ancien Testament : là aussi l'Eglise primitive manifeste des positions antithétiques et toute solution unilatérale est insuffisante (77-79 ; 64-65). Nous lisons en effet : « Cyprien est l'un des premiers à avoir une préférence explicite pour la terminologie de l'offrande sacerdotale, empruntée à l'Ancien Testament, à laquelle il *compare* l'eucharistie chrétienne » (78 ; 64 ; le mot est souligné par l'auteur et le traducteur). Et tout le développement qui suit s'appuie sur cet usage « allégorique » pour dire que l'on peut difficilement parler de prêtres — au sens de *sacerdos* — à l'époque anténicéenne tant pour l'évêque que pour le presbytre.

A cela nous répondrons ce qui suit. D'abord le sens eucharistique donné aux « dons » dont il est question dans l'Ancien Testament se trouve déjà dans le premier écrit chrétien en dehors du Nouveau Testament, la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome. En effet en développant dans les chapitres 40-41 « la belle ordonnance lévitique », présentée comme toujours actuelle, alors que cet écrit est postérieur à 95 et que depuis 70 le culte de Jérusalem a pris fin, Clément vise les chrétiens qu'il exhorte d'ailleurs directement [19], puis souligne, nous l'avons vu, que les ministres chrétiens présentent les « dons ». Déjà Tertullien, dans un texte sur lequel nous allons revenir, désigne les fonctions sacramentelles des chrétiens, baptême et eucharistie, ainsi que l'enseignement, par l'expression *sacerdotalis officii* [20]. D'autre part il n'y a pas à projeter notre mentalité moderne sur le sens qu'avaient pour les anciens chrétiens une telle *comparaison* ou *allégorie* : il ne s'agit pas là d'un rapport extérieur entre les deux termes, mais cela est à considérer suivant la méthode d'exégèse spirituelle qui commence avec le Nouveau Testament et remplit les premiers siècles chrétiens, soutenue par une vision du monde plus ou moins platonicienne. L'Ancien Testament est le type, l'ombre, l'image, dont la réalité est donnée dans le Nouveau : entre les deux existe une relation d'ordre ontologique et non seulement logique. Il y a à la fois rupture et conti-

18. Il s'agit du second Auxence, qui voulut s'imposer à Milan face à Ambroise avec l'aide de l'impératrice-régente Justine. Le premier Auxence, arien lui aussi, avait été fait évêque de Milan par Constance II quand il eut exilé l'évêque Denys, coupable d'avoir résisté à ses volontés au concile de Milan ; cet autre Auxence, qu'Hilaire de Poitiers essaya vainement de faire déposer par Valentinien Ier, est le prédécesseur immédiat d'Ambroise.

19. *SC* 167, p. 166-169.

20. *De Virginibus velandis* IX.1 : *CChr. SL* 2, p. 1218-1219.

nuité. L'eucharistie est l'achèvement des « dons » de l'Ancien Testament, le « sacerdoce » de la nouvelle alliance la perfection de celui de la précédente. La volonté de distinguer et même de séparer se joint à celle d'unir. Mettre l'accent sur un aspect et négliger l'autre n'est pas rendre vraiment compte de la position chrétienne des premiers siècles.

Page 80 (néerl. 65) nous lisons : « dans l'Eglise ancienne c'est *toute* la communauté croyante qui *concélébrait,* encore que ce fût sous la direction du président de la communauté » (souligné par l'auteur et le traducteur). Nous ne le nierons pas, au moins dans un certain sens, mais nous regretterons là aussi une certaine unilatéralité : « Jamais le ' je ' du président (seul ou principal) ne constitue le sujet de la célébration eucharistique. » Quand nous lisons dans le *De Virginibus velandis* de Tertullien [21] : « Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'église, ni d'enseigner (*1 Co 14,* 34 ; *1 Tm 2,* 12), ni de baptiser, ni d'offrir (l'eucharistie), ni de revendiquer pour elle-même que lui soit attribuée aucune fonction masculine, à plus forte raison un ministère sacerdotal », nous devrions donc en conclure, si l'affirmation du P. Sch. était acceptable, que Tertullien bannissait les femmes de l'assemblée eucharistique. Il est évident que dans cette phrase ceux qui « offrent » sont seulement les ministres. Pareillement le canon 1 du concile d'Ancyre de 314 s'occupe des presbytres qui ont sacrifié durant la persécution, puis ont fait une sincère pénitence : ils conserveront les honneurs de leur charge — mot à mot ils participeront à l'honneur qui vient de leur siège, *kathedran* —, mais « ils ne pourront ni offrir (l'eucharistie) ni faire l'homélie ni remplir aucune des fonctions sacerdotales ». Il leur est interdit de célébrer l'eucharistie ou d'y concélébrer, mais non d'y participer à la manière laïque : s'ils conservent les honneurs de leur charge ils ne sont pas des excommuniés. Là aussi « offrir » (*prospherein, offerre*) n'est pas appliqué aux laïcs qui participent, mais à ceux qui président ou concélèbrent. Bien d'autres textes pourraient certainement être présentés en ce sens.

Nous ne reviendrons pas sur la question du « caractère sacerdotal » qui constitue le sujet majeur de notre article précédent, celui en fonction duquel nous avons examiné les cas suivants : abandon volontaire du ministère clérical, ordinations par des hétérodoxes, ordinations absolues, ordination par un évêque d'un personnage qui n'est pas son sujet. Que la doctrine du caractère sacerdotal n'ait été thématisée qu'au milieu du moyen âge et en Occident (87, 113 etc. ; 70, 86) ne veut pas dire qu'elle n'ait pas été exprimée d'une

21. Références *supra,* note 20.

certaine façon plus tôt, et même en Orient : on peut lire à ce sujet les textes de Pères grecs rassemblés par les PP. Garrigues, Le Guillou et Riou dans leur article sur *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs* [22]. Des textes sont cités dont on ne peut pas ne pas tenir compte. Le refus de réordonner un clerc déposé et rétabli suppose aussi d'une certaine façon le caractère, comme nous l'avons dit.

Quelques détails, entre autres : « L'épiscopat unique des écrits ignatiens doit être placé beaucoup plus tard qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici » (110 ; 84). Le P. Sch. suit ici trois essais contemporains qui veulent retarder le témoignage attribué à Ignace d'Antioche sur l'épiscopat monarchique : le moins qu'on puisse dire est qu'ils ont suscité chez la majorité des patrologues des recensions très critiques à cause du caractère arbitraire de leurs démonstrations. — « Selon le concile antidonatiste d'Arles (314) les diacres peuvent présider l'eucharistie en l'absence d'un prêtre » (126 ; 94). Le canon 16 (ou 15) de ce concile [23] dit exactement le contraire : « *De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere* — Sur les diacres que nous savons en plusieurs endroits offrir (l'eucharistie), il a été décidé que cela ne devait pas se faire. » Que signifie ici le verbe *offerre*, veut-il dire que des diacres s'arrogeaient la présidence de l'eucharistie ou qu'ils participaient aux concélébrations d'une manière trop semblable à celle des presbytres ? On peut voir là-dessus une discussion de Mgr Griffe [24].

*

* *

Le célibat sacerdotal est la seconde question qui nous occupera. Le P. Schillebeeckx fait remonter la loi qui le concerne aux deux premiers conciles œcuméniques du Latran, tout en lui reconnaissant une « préhistoire où seule une loi de la *continence* s'appliquait aux prêtres mariés » (132 ; 98). Cela n'est pas tout à fait juste, car déjà dans les premières années du IVe siècle deux conciles d'Asie

22. Dans *NRT* 93 (1971) 801-820.

23. *Concilia Galliae*, édit. MUNIER, *CChr. SL* 148, p. 12.

24. *A propos de trois canons du Concile d'Arles de 314*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 54 (1953) 75-83, voir p. 82-83. On ne voit pas très bien non plus la pertinence de la référence à la *Vie* de Grégoire le Thaumaturge, *PG* 46, 909, pour montrer qu'une communauté de « douze pères de famille » au moins avait droit « à un prêtre ou à un chef de communauté et donc à l'eucharistie qu'il préside » (115 et note 18 ; 87 et note 18). Nous y lisons seulement que Phédime d'Amasée a consacré Grégoire évêque de Néocésarée du Pont où « alors qu'une foule innombrable habitait la ville et la région circonvoisine on n'y

Mineure, antérieurs à Nicée, ont émis une loi de célibat proprement dite pour les clercs qui n'étaient pas mariés au moment de leur ordination. Le canon 10 d'Ancyre (314) ne permet le mariage à un diacre que s'il en a posé la condition au moment de l'ordination et que l'évêque a admis cette condition : s'il n'a rien dit alors et que cependant il se marie, il perdra ses fonctions. Le canon 1 de Néocésarée, concile qui s'est tenu à une date imprécise entre 314 et 325, déclare : « si un presbytre se marie, il sera exclu des rangs du clergé ». Si un clerc majeur est célibataire au moment de son ordination, il ne peut plus se marier : il y avait donc bien une loi de *célibat* et non seulement une loi de *continence* obligeant les clercs qui avaient été ordonnés étant mariés à ne plus user du mariage. La loi du célibat ecclésiastique, et non seulement celle de la continence pour les clercs mariés, remonte donc, en tant que loi, aux premières années du IVe siècle [25].

Pareillement l'expression « l'homme d'une seule femme » (*1 Tm 3, 2 ; 3, 12 ; Tt 1, 6*) appliquée par l'apôtre à l'épiscope, au diacre et au presbytre n'a la signification que lui donne le P. Sch. — « ils doivent aimer leur femme sans partage » (133 ; 98) — que chez deux exégètes de l'Ecole d'Antioche au IVe siècle, Théodore de Mopsueste [26] et Théodoret de Cyr [27]. Jérôme leur fait écho [28] comme à une explication secondaire, après avoir exposé l'autre [29]. En effet l'explication la plus courante, constituant la « loi de monogamie » qui est au IIIe siècle la seule loi explicite sur la situation matrimoniale des clercs, défend d'ordonner des remariés et défend à un clerc ordonné de se remarier s'il est veuf. Elle est attestée par Tertullien [30], la *Didascalie des Apôtres* en plusieurs passages, l'*Elenchos* [31] attribué à Hippolyte, Origène [32] et par plusieurs auteurs du IVe siècle, par exemple Epiphane [33].

25. L'auteur présente, à notre avis trop légèrement, comme des certitudes acquises, la non-authenticité du canon 33 du concile espagnol d'Elvire du début du IVe siècle, qu'il attribue à une collection de la fin du même siècle — ce canon oblige à la continence les clercs majeurs mariés — et de même celle de l'intervention de Paphnuce au concile de Nicée selon Socrate I, 11, qui serait « une légende née au milieu du Ve siècle... une réaction orientale à l'instauration entretemps de la loi de continence en Occident » (133 ; 99). Nous serions plus prudent et n'affirmerions guère que « la critique historique a montré » et qu'« on a établi ».

26. *PG* 66, 937 C ss.

27. *PG* 82, 804 D ss ; 809 B ; 860 C.

28. *Lettre 69*, 5 à Oceanus, édit. LABOURT, *CUFr* III, p. 197.

29. *Ibid.* 3, p. 195.

30. *Ad Uxorem* I, VII,4 ; *De Exhortatione Castitatis* VII,2 ; *De Monogamia* XI,1 ; XII,1-5.

31. IX, 12, 22.

32. *Commentaire sur Matthieu* XIV,22 ; *Contre Celse* III,48 ; *Homélies sur Luc* XVII,10.

33. *Panarion* 59 ; 4,2

Plus grave, et, il faut bien le reconnaître, contraire à la réalité, est de réduire les motivations qui se manifestent chez les divers auteurs à propos du célibat et de la continence imposés aux clercs à une seule, celle de la *continence cultuelle*, c'est-à-dire à l'obligation de l'abstention sexuelle avant de s'approcher du divin, telle qu'elle était pratiquée dans les religions gréco-romaines comme dans celles de nombreux peuples. Elle est dite par le P. Sch. le « motif dominant » (134 ; 99), « le seul motif fondamental » (137 ; 101), « le motif principal, déterminant et unique du ' célibat obligatoire ' pour les prêtres » (138 ; 101). C'est évidemment se rendre la tâche plus facile. Nous regrettons que l'auteur n'ait apparemment pas pris connaissance de notre article intitulé « Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Eglise primitive : leurs motivations » [34]. Il y aurait vu que les motivations indiquées par les Pères sont diverses, les unes se rattachant à la doctrine évangélique et paulinienne du célibat avec l'idée que le prêtre doit suivre l'idéal de vie qui est celui des vierges et des moines qu'il a à susciter et à diriger, d'autres à la continence cultuelle, d'autres à la philosophie platonicienne et surtout stoïcienne. On ne peut les réduire à une seule. Il est certes parfois question d'une « souillure » de l'union conjugale, idée venant d'Origène, mais elle trouve en lui une justification métaphysique et théologique qui est loin d'être négligeable. Quant à la continence cultuelle elle-même, elle n'a pas à son origine un simple tabou sans raison, mais une exigence de recueillement. La contradiction que nous percevons entre ces dernières affirmations et la sainteté du mariage — que les auteurs en question eux-mêmes reconnaissent constamment —, leur caractère choquant pour une époque comme la nôtre qui a découvert — et exploité parfois avec excès — la valeur de la sexualité, ne nous dispensent pas d'un effort de compréhension visant à apprécier les divers éléments selon les proportions qu'ils avaient alors.

*

* *

Pour conclure il faut nous reporter aux quelques pages du chapitre V, intitulé « Petit intermède herméneutique » (153 ss ; 113 ss). Autres, certes, sont le point de vue et la méthode de l'historien de la théologie, autres ceux du théologien. L'historien est conscient que sa volonté de coïncidence avec le passé ne peut être qu'un

34. Dans *Sacerdoce et Célibat : Etudes historiques et théologiques*, édit. J. COPPENS, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XXVIII, Gembloux-Louvain, 1971, p. 333-371. Réédité dans *Mariage et divorce*... (voir supra, note 5), p. [245]-[283].

idéal, car il vit aujourd'hui et est immergé dans les problèmes contemporains. Mais s'il n'essaie pas cependant dans la mesure du possible de s'en abstraire quand il opère sa recherche, il n'est plus historien, il ne fait plus de l'histoire, car l'histoire ne se confond pas avec le sens que lui donne le présent. Si on la réduit à cela elle perd son utilité et même elle trompe, donnant une confirmation indue à ce qu'on pense par ailleurs : elle n'a plus son intérêt, qui est de nous enrichir en nous dépaysant, en nous amenant ainsi à remettre en question nos conceptions habituelles.

Le P. Sch. a tout à fait le droit de se comporter, non en historien de la théologie, mais en théologien qui étudie l'histoire en vue de ses applications actuelles. Encore faudrait-il que ces dernières sortent de l'histoire au lieu de lui préexister, c'est-à-dire que cette histoire soit authentique, respectant les tensions d'antithèses sans absolutiser un aspect, minimiser ou supprimer l'autre. Car on pourrait alors soupçonner la thèse de gouverner l'exposé de l'histoire, l'histoire d'être faite en fonction de la thèse, ce que peut montrer aussi l'unilatéralité des sources et des études utilisées sans aucune mention de celles qui vont dans un autre sens et des débats inévitables en histoire comme en toute science.

F 31068 Toulouse Cedex Henri CROUZEL, S.J.
22, rue des Fleurs