



HAL
open science

L'Église naît de la prédication du Royaume

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

| Rémi Chéno. L'Église naît de la prédication du Royaume. *Communio*, 2011, 36, pp.51-65. <hal-04345921>

HAL Id: hal-04345921

<https://hal.science/hal-04345921v1>

Submitted on 14 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'Église naît de la prédication du Royaume

Aux numéros 758 à 769 de son article 9, le *Catéchisme de l'Église catholique* développe sa compréhension de la naissance de l'Église dans une section intitulée « Origine, fondation et mission de l'Église ». Ces trois mots du titre lui servent à articuler la naissance de l'Église : *l'origine* de l'Église, c'est le dessein éternel du Père (n° 759) ; sa *fondation*, c'est son institution par le Christ Jésus dans des actes précis (n° 765) ; sa *mission* enfin, c'est sa sanctification et son envoi par l'Esprit (n° 767). De façon plus élaborée, la constitution dogmatique sur l'Église à Vatican II, *Lumen gentium* (désormais citée simplement *LG*) au n° 2, auquel renvoie également le *Catéchisme*, distinguait cinq termes, qui sont joints aux trois précédents pour structurer l'article 9 : une préfiguration, une préparation, une constitution, une manifestation et une consommation du mystère de l'Église¹.

Le modèle classique de l'institution historique de l'Église.

La question de la naissance de l'Église est ainsi abordée d'une façon plus complexe qu'on ne le faisait au début du XX^e siècle où la notion d'*institutio Iesu Christi* paraissait tout dire de la fondation de l'Église par Jésus-Christ. Dans le « serment antimoderniste » de Pie X, on affirmait par exemple : « Troisièmement, je crois aussi fermement que l'Église, gardienne et maîtresse de la Parole révélée, a été instituée immédiatement et directement par le Christ en personne, vrai et historique, lorsqu'il vivait parmi nous, et qu'elle a été bâtie sur Pierre, chef de la hiérarchie apostolique, et sur ses successeurs pour les siècles². » L'accumulation des adverbes *proxime ac directo* et celle des adjectifs *verum atque historicum* tendaient à supprimer toute nuance et rendaient l'affirmation assez brutale. Il s'agissait d'affirmer que le Seigneur, durant sa vie terrestre, avait posé des actes formels d'institution, selon une volonté consciente et explicite de constituer ainsi son Église. Il apparaissait ainsi comme le fondateur d'une société visible qu'il avait pourvue de toutes les déterminations qui lui seraient par la suite nécessaires pour sa vie au long des siècles, après son Ascension. Au concile Vatican I, dans le même sens, la constitution *Pastor aternus* déclarait déjà en juin 1870 : « [Le Christ] éternel pasteur et gardien de nos âmes [...] a décidé de fonder l'Église [...] Ainsi voulut-il qu'il y eût dans son Église des pasteurs et des docteurs "jusqu'à la fin du monde" [...], plaçant saint Pierre au-dessus des autres apôtres, il institua en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité³. » On notera que ni Pie X ni Vatican I ne font de « Jésus » l'auteur de cette institution, mais qu'ils le nomment « Christ », de sorte qu'on ne peut dire qu'ils attribuent explicitement au Jésus de l'histoire toute l'activité fondatrice et instituante de l'Église. Pourtant, on voit bien que l'institution de l'Église par le Christ est comprise comme accomplie : c'est une société parfaitement structurée et complètement dotée de tous les éléments nécessaires à cette constitution⁴.

Dans cette conception de la fondation de l'Église, on peut reconnaître un écho de la position traditionnelle, bien résumée par la phrase de Johann Theodor Katerkamp, que cite Johann Adam Möhler dans la recension de son livre *Die Kirchenrechtslehre* : « Dieu créa la hiérarchie et, désormais,

¹ LG 2 : « ... in sancta Ecclesia, quae iam ob origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac federe antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur. »

² Pie X, Lettre sous forme de motu proprio *Sacrorum antistitum*, 1^{er} septembre 1910 : « Tertio : firma pariter fide credo Ecclesiam, verbi revelati custodem et magistrum, per ipsum verum atque historicum Christum, cum apud nos degeret, proxime ac directo institutam eandemque super Petrum, apostolica hierarchia principem, eiusque in avum successores adificatam. » (DH 3540.)

³ Vatican I, Constitution dogmatique *Pastor aternus* sur l'Église du Christ, 18 juillet 1870 : « Pastor aternus et episcopus animarum nostrarum [...] sanctam adificare Ecclesiam decrevit. [...] Ita in Ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit, [...] beatum Petrum ceteris Apostolis praeponeus in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum. » (DH 3050-3051.)

⁴ C'est d'ailleurs le sens latin de l'expression *societas perfecta*, souvent incomprise dès lors qu'elle est interprétée dans un sens moral.

L'Église est pourvue de tout le nécessaire jusqu'à la fin du monde⁵.» La formule est certes caricaturale, mais elle illustre bien le propos. Heinrich Döring et Medard Kehl ont élucidé précisément les structures de pensée qui gouvernent cette façon de comprendre la fondation de l'Église dans les grands traités classiques du début du XX^e siècle⁶. Elle recherche une cause extérieure, une *causa efficiens*, qui sera la personne du Fondateur (le Christ), et elle comprend le verbe instituer (ou édifier, ou fonder) comme « rendre une chose déterminée et stable selon l'ordre moral ou juridique par la volonté libre et expresse d'une autorité⁷ ». Cette cause (l'institution) a un effet : la constitution de l'Église.

Jésus avait posé les actes instituant l'Église. Mais quels étaient-ils ? Les actes fondateurs de Jésus se reconnaissent à quatre *instituta* qu'il avait donnés à son Église : le choix (ou l'élection), l'enseignement et l'envoi des Douze Apôtres ; l'institution du ministère de Pierre (*institutio primatus Petri a Christo*) et, par-là, d'un principe monarchique dans la constitution de l'Église (*institutio regiminis monarchici*) ; la transmission de la *potestas docendi, sanctificandi et regendi* aux apôtres⁸ ; l'institution de la Cène comme institution de la nouvelle Alliance dans le sang de Jésus et donc aussi comme institution de l'eucharistie. Pourtant, à côté de ces actes posés par Jésus durant sa vie terrestre, il fallait encore joindre l'idée traditionnelle d'une fondation de l'Église à Pâques, que ce soit à la crucifixion quand l'eau et le sang coulèrent du côté du Crucifié, ou bien à la résurrection, mais aussi lors de l'effusion de l'Esprit-Saint à la Pentecôte. On déploie alors une distinction entre plusieurs « états » de l'Église au cours de sa fondation. Herbert Dieckmann, par exemple, va distinguer un *status initialis* de l'Église naissante, constitué par les actes du Jésus terrestre qu'on vient d'énumérer, un *status existentia fundamentalis*, constitué par sa Passion et sa mort sur la croix, et enfin un *status existentia formalis* constitué à la Pentecôte⁹. Mais ces deux derniers statuts ou états sont subordonnés au premier qui reste incontournable et apparaît ainsi comme l'étape décisive de la fondation de l'Église.

La critique du consensus classique.

Ce premier consensus des grands manuels classiques va cependant laisser progressivement place à ce que François Marie Braun appellera en 1942 un « nouveau consensus¹⁰ » qu'il reconnaissait dans la théologie protestante. Avec Miguel M. Garijo-Guembe¹¹, on peut le résumer en trois affirmations : la fondation de l'Église appartient en propre à l'œuvre du Messie, compris non comme une personne privée mais comme personne corporative ; Jésus, dont on ne peut douter de sa conscience messianique, avait entrepris sa mission dès sa vie terrestre ; la fondation de l'Église est à rapporter à la prédication et à l'agir de Jésus dans son ensemble et non à une parole particulière ni à un acte spécifique. À partir de là, on ne cherchera plus à choisir parmi les

⁵ « Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt. », *Theologische Quartalschrift* 5 (1823), p. 497. La recension ironique de Möhler est citée par Josef Rupert Geiselman dans son introduction à l'édition de *Die Einheit in der Kirche...* de Möhler, Köln & Olten, Jakob Hegner, 1957, p. 57.

⁶ Heinrich Döring, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (Grundrisse, Bd. 6), 1986, p. 68-71. Medard Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 22), 1978² (1^{ère} éd. 1976), p. 68-73. (Il semble que, malgré les dates d'édition, Döring s'appuie ici sur les travaux de Kehl.)

⁷ « *Voluntate libera, auctoritativa et expressa aliquid determinate et stabiliter facere in ordine morali vel iuridico.* » C'est l'expression de José M. Salaverri dans son traité « De Ecclesia Christi », paru dans : Patres Societatis Jesu (éd.), *Sacra theologia Summa*, t. I, Madrid, Editorial Católica, (Biblioteca de autores Cristianos: Teología y Cánones), 1958⁴, p. 532, cité par H. Döring, *op. cit.*, p. 68 et par M. Kehl, *op. cit.*, p. 68.

⁸ Selon J. Salaverri, *op. cit.*, p. 543, cette transmission inclut l'institution des sacrements et la *traditio depositi fidei*.

⁹ Herbert Dieckmann, *De Ecclesia*, t. I, Freiburg, Herder, 1925, p. 196. Cité par H. Döring, *Ibid.* et par M. Kehl, *op. cit.*, p. 68-69. D'autres références sont données par M. Kehl, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰ François Marie Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1942.

¹¹ Miguel Maria Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*. Grund, Wesen und Struktur der Kirche, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1988, p. 24-26.

différents actes de Jésus celui qui marquerait la naissance de l'Église et on s'accordera plutôt sur des formules plus larges : l'Église naît du mystère pascal ou de « l'événement Jésus-Christ », pris dans son ensemble.

Finalement, l'exégèse contemporaine¹² a rendu problématique toute affirmation d'une institution de l'Église directement par Jésus : les évangiles, témoignages de la foi postpascale de l'Église naissante, ne nous transmettent les paroles de Jésus que selon leur actualisation dans la vie ecclésiale ; les deux seules occurrences du mot *ekklesia* dans les évangiles synoptiques (Mt 16, 18 ; 18, 17) remontent très probablement à cette situation postpascale. La recherche biblique souligne aujourd'hui comment la prédication de Jésus est centrée sur l'annonce du Royaume de Dieu tout proche, accompagnée des signes précurseurs de sa venue : l'amour inconditionnel et sans limites et la miséricorde de Dieu dans des situations concrètes de souffrance. Jésus voulait rassembler, renouveler et préparer le peuple d'Israël à cette irruption imminente du Royaume. Jésus ne voulait fonder ni une nouvelle communauté religieuse ni un sous-groupe au sein d'Israël : il ne voulait pas fonder une « Église » mais rassembler l'Israël de Dieu. Sur ce point, les conclusions de Gerhard Lohfink et Karl Kertelge dans leurs contributions à la deuxième édition du *Handbuch der Fundamentalthologie*¹³ sont particulièrement éclairantes. L'Église ne peut être rattachée à Jésus que dans sa relation à l'Israël total qu'il avait voulu rassembler en vue de constituer un peuple pour le Royaume qui vient. Lohfink écrit ainsi :

« La théologie fondamentale devra donc s'appliquer à asseoir son propos ecclésiologique dans la volonté de Jésus d'un rassemblement eschatologique d'Israël et dans rien d'autre. [...] Elle doit [...] argumenter historiquement à partir de la volonté de Jésus, mais seulement à condition d'affirmer, de façon suffisamment explicite, que l'«Église» telle qu'on la trouve de fait après Pâques n'est pas encore *l'Israël entier* que Jésus a voulu. La théologie fondamentale devrait définir l'Église entièrement à partir d'Israël ; pas seulement comme l'Israël véritable et définitif qui a cru au Christ, mais en même temps aussi comme un fragment né dans la faiblesse de l'histoire et, de par sa nature même, toujours en tension vers l'Israël total. En maintenant fermement cette relation de l'Église à l'Israël entier, elle peut la rattacher immédiatement à Jésus. Et cela non seulement dans un sens vague, selon lequel la dynamique de la prédication de Jésus aurait conduit à l'Église, mais dans le sens précis et qui seul peut être déterminant pour la théologie fondamentale, selon lequel *la volonté de Jésus de rassembler le peuple de Dieu eschatologique dans sa totalité et sa plénitude* incluait l'Église¹⁴. »

La réponse d'Alfred Loisy à Adolf von Harnack.

Ce lien essentiel que les exégètes nous invitent aujourd'hui à poser entre toute idée d'une fondation de l'Église par le Christ avec sa prédication du Royaume avait pourtant déjà été clairement souligné, dès les premières années du XX^e siècle par Alfred Loisy dans sa réponse aux thèses sur l'essence du christianisme développées par Harnack dans ses conférences de Berlin en 1900, publiées la même année dans l'ouvrage *Das Wesen des Christentums* qui constitua un succès

¹² Il faudrait ici renvoyer à l'histoire de la « quête du Jésus historique » et à ses différentes étapes, mais aussi à la redécouverte par Albrecht Ritschl ou Johannes Weiss de la dimension apocalyptique de la prédication de Jésus, dont Olivier Riaudel a montré l'influence sur cette quête et sur toute la théologie contemporaine : O. Riaudel, « L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie : l'exemple de Johannes Weiss », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005) 501-521.

¹³ Gerhard Lohfink, « Jesus und die Kirche », dans : Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer et Max Seckler (dir.), *Handbuch der Fundamentalthologie*, Tübingen – Basel, A. Francke Verlag, Vol. 3. « Traktat Kirche », (UTB für Wissenschaft, Große Reihe, 8172), 2000², p. 27-64 ; Karl Kertelge, « Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament », *Ibidem*, p. 65-84. Dans le même sens, voir par exemple Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (Grundrisse zum Neuen Testament. Ergänzungsreihe, Bd. 10), 1993, p. 18, qui explique « que la tradition authentique sur Jésus ne contient ni le mot *ecclesia* ni aucune allusion à un acte de Jésus qui serait immédiatement fondateur de l'Église [daß die als authentisch geltende Jesusüberlieferung weder das Wort 'ekklesia', noch einen Hinweis auf ein unmittelbar kirchengründendes Handeln Jesu enthält]. » En fait, cette idée remporte la quasi-unanimité des exégètes aujourd'hui.

¹⁴ G. Lohfink, *op. cit.*, p. 63-64.

d'édition avec plus de cent mille lecteurs du vivant même de l'auteur. Héritier du piétisme protestant pour lequel l'essence du christianisme est une expérience strictement individuelle du croyant, incommunicable, héritier également des Lumières (*Aufklärung*) qui voulaient émanciper le christianisme de l'Église et la religion du christianisme, en l'interprétant comme une morale pratique (Kant : le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la foi religieuse est l'approche du Royaume de Dieu), Harnack distinguait entre le noyau et l'enveloppe du christianisme (*Kern und Schale*). Le noyau, c'est le Royaume, présent aujourd'hui dans le cœur des croyants, de façon intérieure. L'Évangile, c'est l'annonce du Royaume de l'amour dans les cœurs, une réalité spirituelle et intérieure, suprasensible, supramondaine, céleste et permanente. Tandis que l'enveloppe, ce sont les formes et les structures que l'Église s'est données, mais aussi les doctrines¹⁵ ajoutées à l'Évangile de l'amour. L'Église a des formes juridiques qui sont des écorces protégeant le noyau et dans lesquelles monte la sève. Elles sont nécessaires, mais jamais définitives. Jésus n'a donc fondé aucune Église organisée, il ne l'a jamais envisagée ni voulue¹⁶.

Loisy, en publiant en 1901 son petit livre, *L'Évangile et l'Église*, voulait défendre contre Harnack la doctrine catholique de l'Église, mais en utilisant les méthodes de son adversaire et en épousant les tendances modernistes et rationalistes de l'époque, pour se donner des chances d'être lu par les partisans des méthodes historico-critiques alors en plein développement. Si on oublie ces circonstances de la rédaction de son livre, on fait un contre-sens, malheureusement abondamment repris, dans l'interprétation de sa phrase célèbre : « Jésus annonçait le royaume et c'est l'Église qui est venue. » Il suffit pourtant de lire le paragraphe d'où elle est tirée pour vérifier que Loisy n'affirme pas une rupture entre la prédication du Royaume par Jésus et l'institution ecclésiale, mais au contraire une réelle continuité. Il écrivait en effet :

« Des objections qui peuvent sembler très graves, au point de vue d'une certaine théologie, n'ont presque pas de signification pour l'historien. Il est certain, par exemple, que Jésus n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. Mais il y a quelque chose de bien plus étranger encore à sa pensée et à son enseignement authentiques, c'est l'idée d'une société invisible, formée à perpétuité par ceux qui auraient foi dans leur cœur à la bonté de Dieu¹⁷. On a vu que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société. Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. [...] Il serait absurde de vouloir que le Christ eût déterminé d'avance les interprétations et adaptations que le temps devait exiger, puisqu'elles n'avaient aucune raison d'être avant l'heure qui les rendait nécessaires. Il n'était ni possible ni utile que l'avenir de l'Église fût révélé par Jésus à ses disciples. La pensée que leur léguait le Sauveur était qu'il fallait continuer à vouloir, à préparer, à attendre, à réaliser le royaume de Dieu. La perspective du royaume s'est élargie et modifiée, celle de son avènement définitif a reculé, mais le but de l'Évangile est resté le but de l'Église¹⁸. »

Il n'y a donc pas une « trahison » par l'Église de la prédication du Christ. On ne peut opposer l'œuvre du Christ et la réalité de l'Église. Pour Loisy, certes, le Christ n'a pas formellement fondé l'Église, il ne lui a pas légué une forme précise de gouvernement. Mais sa prédication du Royaume et le fait qu'il en confie la charge à ses apôtres ont conduit à la fondation de l'Église après sa résurrection, de sorte qu'elle était en quelque façon l'effet de l'agir et de la volonté de Jésus. Ainsi,

¹⁵ On reconnaît là une des grandes thèses de Harnack sur l'hellénisation d'un christianisme originel. Sur ce point, voir l'article de Michel Gitton, « Hellénisation du christianisme », dans : Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., (Quadrige), 2007³, pp. 629-631.

¹⁶ Voir A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950), München/Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, (Siebenstern-Taschenbuch, Bd. 27), 1964, p. 97. Voir aussi A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, (1^{ère} éd. 1910), p. 3 : « Übrig bleibt das innere geistige Band, auch wenn Jesus die Kirche weder gestiftet noch auch gewollt hat. »

¹⁷ Loisy renvoie ici à des affirmations de Harnack, citées presque mot pour mot.

¹⁸ Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Bellevue, 1904³, (1^{ère} éd. : 1901), p. 110-113.

L'Évangile de Jésus et l'Église portent, l'un et l'autre, l'espérance du Royaume. L'un et l'autre l'anticipent à travers des institutions concrètes qui s'adaptent au fil du temps. L'Église *continue* ainsi l'Évangile et le ministère de Jésus : « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. »

Comme on le sait bien, Loisy fut durement condamné par l'Église¹⁹ et il n'entre pas dans mon propos de porter un jugement sur cette condamnation. Je souligne simplement la relative proximité entre son analyse et les résultats de l'exégèse moderne tels que je les ai rappelés plus haut : il avait raison de chercher à comprendre la fondation de l'Église par Jésus en lien avec un troisième terme incontournable du débat, la prédication et la venue du Royaume. D'une certaine façon, c'était déjà le propos de Harnack, qui, cependant, renonçait à relier directement les réalités institutionnelles de l'Église avec les réalités du Royaume, à la différence de Loisy.

Loisy écrira en 1903 un petit opuscule, intitulé *Autour d'un petit livre*, où il tentera de s'expliquer et de défendre son premier ouvrage. L'opuscule est constitué de différentes « lettres », fictives, dont la cinquième intéresse notre sujet. Il y écrit :

« Ce n'est pas l'institution qui fait défaut à l'Église. Jésus a voulu l'Église dans le service apostolique, organisé en vue du royaume éternel, et qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Ce service est constitué par l'Église, dont on peut dire que c'est la raison d'être. [...] L'Église, en toute vérité, continue l'Évangile [...] Elle continue le ministère de Jésus [...] Le rapport de l'Église à l'Évangile est donc très clair, au point de vue de l'histoire. L'une continue l'autre [...] Mais on voudrait une institution plus formelle, on voudrait des déclarations expresses du Christ, avec référence à l'organisme ecclésiastique, à son régime gouvernemental et culturel. On cherche les traces de cette institution dans l'Évangile, et on n'en trouve que d'assez précaires, toutes contestées, d'ailleurs, par la critique [...] On ne semble pas s'apercevoir que l'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable, et que la tradition apostolique, bien entendue, suppose l'Église fondée sur Jésus plutôt que par lui, ou bien, si elle lui en attribue l'institution, la rapporte au Christ ressuscité, non au Sauveur prêchant l'Évangile du royaume²⁰. »

Dans la dernière phrase de Loisy, on voit pointer deux distinctions sur lesquelles nous reviendrons bientôt : une distinction entre l'objet de foi et l'objet historiquement démontrable, une distinction aussi entre une fondation *sur* Jésus et une fondation *par* Jésus.

En tout cas, aussi bien avec Loisy qu'avec toute la recherche exégétique contemporaine, une formule semble s'imposer pour dire le mystère de la fondation de l'Église : l'Église naît de la prédication du Royaume. Nous allons voir que c'est finalement ce que le concile nous invite lui aussi à énoncer.

La fondation de l'Église selon Lumen gentium.

La lecture de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, fait apparaître trois compréhensions concurrentes de la fondation de l'Église. En LG 5, on lit : « Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus a posé le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis des siècles. » Le concile parle ici de *fundatio*. Mais la phrase suivante parle d'*initium* : « En effet, le Seigneur Jésus a posé le commencement de son Église²¹ en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu [...] » Il ne s'agit plus d'une fondation de l'Église, mais de son commencement, que le concile voit dans la prédication du Royaume par

¹⁹ Il fut excommunié en 1907 sous le pontificat de Pie X, dans la continuité du Syllabus *Lamentabili sane exitu* et de l'encyclique antimoderniste *Pascendi dominici gregis* datée de la même année, puis déclaré *vitandus* en 1908. Il fut cependant appelé en 1909 à la chaire d'histoire des religions du Collège de France et enseigna également l'exégèse à l'École pratique des Hautes Études entre 1924 et 1927.

²⁰ Alfred Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, A. Picard & fils, 1903, p. 158-162.

²¹ Le texte latin dit : *Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit predicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei.*

Jésus. Formellement donc, *Lumen gentium* nous explique ici que c'est la prédication du Royaume, et non le Royaume, qui donne à l'Église son commencement : la prédication du Royaume par Jésus est ce qui *initie* l'Église. Autrement dit, le concile reconnaît une dynamique instituante dans la prédication du Christ sur la terre. C'est cette dynamique qui conduit à la naissance de l'Église.

Plus loin dans ce même n° 5, *Lumen gentium* explique qu'après la résurrection, Jésus²² « répandit sur ses disciples l'Esprit promis par le Père. [...] Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur [*sui Fundatoris*], [...] reçoit mission d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce royaume le germe et le commencement sur la terre. » Donc, après la résurrection, on peut enfin parler de l'Église, désormais réellement constituée, qui reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu. Son fondateur, c'est le Christ, c'est-à-dire Jésus « constitué Seigneur, Christ et Prêtre pour l'éternité²³ ». Formellement toujours, ce n'est pas Jésus, mais le Christ qui est le fondateur de l'Église. On voit quel soin a été apporté à la rédaction de ces deux paragraphes de *Lumen gentium*, où l'on affirme une continuité entre l'agir de Jésus, c'est-à-dire sa prédication du Royaume, en paroles et en actes, durant sa vie terrestre et la naissance de l'Église qui y trouve son commencement, c'est-à-dire une dynamique d'institution, mais aussi où l'on distingue la fondation par le Christ de cette naissance engagée par la prédication de Jésus.

Deux autres modèles de compréhension de la naissance de l'Église sont mis en œuvre, respectivement en *LG* 2-4 et en *LG* 18. Je les évoque plus brièvement.

LG 2-4 s'achève par la formule reprise à saint Cyprien : « Ainsi l'Église toute entière apparaît comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. » Cela désigne un fondement trinitaire de l'Église dans l'auto-dévoilement trinitaire de Dieu. Il ne s'agit plus d'une naissance historique de l'Église, mais plutôt de son fondement éternel : l'Église rassemble les hommes dans une communion qui s'enracine dans la communion trinitaire, selon le plan divin et éternel de Dieu qui veut sauver tous les hommes. Les numéros 2 à 4 de *Lumen gentium* amplifient ainsi ce qui avait été signifié au n° 1, dont la trame est tissée autour des notions d'unité et d'union, et *LG* 4, en citant Cyprien, propose avec sa finale une belle inclusion avec ce premier paragraphe de la constitution. Ce deuxième modèle est le plus profondément théologique des trois que nous analysons. On peut le rapprocher de l'intuition des Pères pour lesquels l'Église existe déjà depuis Abel ! Ainsi saint Augustin reconnaît comme membres du Corps du Christ tous les justes venus sur terre depuis Abel jusqu'à Jésus (*ab Abel usque ad ultimum eceletum* : c'est l'inauguration du thème de *Ecclesia ab Abel* qu'Yves Congar développa dans un article magistral en 1952²⁴). Le thème est d'ailleurs explicitement repris en *LG* 2.

Le dernier modèle est celui développé en *LG* 18, qui reprend le vocabulaire de l'institution : « Le Christ Seigneur, pour assurer au peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église des ministères variés qui tendent au bien de tout le corps. » *Lumen gentium* semble certes ici chercher des actes précis d'institution, mais on notera que le concile se garde de désigner précisément par quel acte cette institution des ministères a été opérée. Dans le paragraphe suivant, *LG* 18 continue : « Jésus-Christ, pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père. » L'envoi des apôtres renvoie-t-il ici à l'un des envois en mission relatés par les évangiles durant la vie terrestre de Jésus ou bien à leur envoi par le Ressuscité ? Le texte semble privilégier la seconde hypothèse puisqu'il cite juste après Jn 20, 21. Quoi qu'il en soit, on se retrouve ici assez proche de la présentation traditionnelle de l'institution de l'Église par Jésus telle qu'on l'a rappelée plus haut. D'ailleurs *LG*

²² Cette phrase est souvent mal traduite en français, mais son sujet est bien Jésus, selon le texte latin qui ne présente ici aucune ambiguïté.

²³ *Dominus et Christus Sacerdosque in aeternum constitutus*, dit toujours *LG* 5.

²⁴ Yves Congar, « Ecclesia ab Abel », dans : Fritz Hofmann, Heinrich Elfers, Marcel Reding, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1952, p. 79-108.

18 continue en citant explicitement la constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I : « Il a mis saint Pierre à la tête des autres apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de foi et de communion. » Le vocabulaire de l'institution est ici prégnant : le concile explique même sa volonté de proposer à tous les fidèles comme objet de foi cette « doctrine de l'institution (*doctrinam de institutione*)... »

Ainsi, le texte de *Lumen gentium* oscille entre trois modèles : le modèle classique, centré sur la question de l'institution et des actes de cette institution en *LG* 18 ; un modèle plus nuancé où la naissance de l'Église est articulée à la prédication du Royaume par Jésus en *LG* 5 ; un modèle plus trinitaire enfin, avec les premiers numéros de la constitution²⁵. Pour les caractériser d'un mot, je qualifierais le modèle classique de modèle *historique*, le modèle trinitaire de modèle *théologique* et le modèle mis en œuvre par *LG* 5 de modèle *étiologique*. Cette distinction en trois termes affine celle que faisait Loisy entre un questionnement de type historique et un questionnement de foi.

L'approche étiologique et le lien entre pneumatologie et christologie.

En parlant de modèle étiologique, nous reprenons les mots de Joseph Hoffmann qui parle d'une « tradition étiologique » à propos de la naissance de l'Église : « Présenter Jésus comme étant à l'origine historique de l'Église c'est, pour une communauté ecclésiale, une façon de dire qu'il en est le Seigneur actuel ; que c'est lui qui la fait être et la "fonde"²⁶. » Il concluait alors : « L'étude exégétique et historique renvoie ainsi aux débats fondamentaux concernant le fondement à la fois christologique et pneumatologique de l'Église²⁷. » C'est le même vocabulaire que Paul De Clerck a développé à propos de l'institution des sacrements par le Christ²⁸, une affirmation reçue elle aussi de la Tradition. Il montre de façon convaincante que cette notion d'institution des sacrements se présente comme une conclusion théologique, et non comme le résultat d'une enquête exégétique, c'est-à-dire comme une affirmation étiologique et non pas historique, une affirmation principielle et non pas événementielle.

Cette interprétation étiologique de la fondation (ou institution) de l'Église par le Christ, qui s'appuie sur *LG* 5, me semble la plus féconde pour penser la relation de l'Église au Christ²⁹.

Dans le premier volume de son livre sur *l'Église*, Hans Küng avait commenté *LG* 5. Il y présentait le consensus des exégètes³⁰ sur la question de la fondation de l'Église en quatre affirmations³¹ : a) Le Jésus pré-pascal n'a pas fondé d'Église durant sa vie ; b) Par sa prédication et son activité, le Jésus pré-pascal a créé les bases favorables à l'apparition d'une Église postpascale ; c) L'Église existe depuis le commencement de la foi en la résurrection ; d) L'Église n'a donc pas seulement son origine dans l'intention et la mission du Jésus pré-pascal, mais dans le

²⁵ On pourrait aussi noter la formule de *LG* 3 : « L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, croît visiblement dans le monde, par la puissance de Dieu. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié. » Une « date de naissance » de l'Église est donnée ici, et c'est lors de la crucifixion du Christ. On remarquera qu'elle marque d'une certaine manière aussi la naissance du règne de Dieu en vue de sa croissance dans le monde.

²⁶ Joseph Hoffmann, « L'Église et son origine », dans : Bernard Lauret et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Dogmatique 2, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 88-89.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁸ Paul De Clerck, « Pour un dépassement de la notion d'institution des sacrements », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 53 (1995) 53-69. Publié en ligne sur <http://www.catho-theo.net/>.

²⁹ Dans son manuel d'ecclésiologie, Medard Kehl défend une *continuité structurelle* entre le rassemblement d'Israël et la naissance postpascale de l'Église : les signes du Royaume à venir qu'avait posés Jésus ont été repris et actualisés comme formes inchoatives (*Vor-formen*) de l'Église qui se constituait après Pâques (*Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg, Echter, 2001⁴, p. 277). On peut sans doute y reconnaître là encore une interprétation de la fondation de l'Église d'un type étiologique plutôt qu'historique. Voir aussi, par exemple, la position équilibrée de Siegfried Wiedenhofer dans son traité « Ekklesiologie », publié dans : Theodor Schneider (dir.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf, Patmos, 2009⁴, p. 54-56.

³⁰ Il s'agit en fait d'Anton Vögtle et Werner G. Kümmel.

³¹ Hans Küng, *L'Église*, Paris : Desclée de Brouwer, Vol. I, (Textes et études théologiques), 1968, p. 108-118.

Christ-événement tout entier. Comme on le voit, il comprenait l'affirmation d'une fondation de l'Église par le Christ de façon étimologique plutôt qu'historique. Leonardo Boff, dans son célèbre ouvrage *Église en genèse*, va s'appuyer sur une lecture de Küng mais en soulignant le rôle de l'Esprit Saint dans la fondation de l'Église. Il écrit :

« L'Église concrète et historique, comme l'affirme avec raison H. Küng, "n'a pas seulement son origine dans l'intention et la mission du Jésus pré-pascal, mais dans le Christ-événement tout entier" et spécialement dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Dans ses éléments essentiels (message, Douze, baptême, eucharistie), l'Église a été pré-formée par le Jésus de l'histoire. Cependant, dans sa forme concrète et historique, elle relève d'une décision des Apôtres, illuminés par l'Esprit Saint. En vérité, la tradition a toujours cru que l'Église était née le jour de la Pentecôte. Elle possède ainsi un fondement christologique et un autre pneumatique. [...] L'élément charismatique possède, dès le début, un caractère institutionnel, et pas seulement fortuit et passager. L'Église-Institution ne se basait pas, comme on le dit communément, sur l'Incarnation du Verbe, mais sur la foi dans le pouvoir des apôtres, inspirés par l'Esprit-Saint, qui leur fait transposer l'eschatologie au temps de l'Église et traduire la doctrine du Royaume de Dieu en doctrine sur l'Église, réalisation imparfaite et temporelle du Royaume³². »

On voit son insistance : il joue d'une certaine concurrence entre le Jésus de l'histoire qui a pré-formé l'Église et l'Esprit Saint qui a donné aux apôtres la liberté de *décider* de sa forme concrète. L'autorité des apôtres est comme autonomisée par rapport à l'agir du Verbe incarné. D'ailleurs, Boff ajoute immédiatement après l'extrait qu'on vient de lire : « Si l'Église est née d'une décision des Apôtres inspirés par l'Esprit, dans ce cas, le pouvoir de décision communautaire, disciplinaire et dogmatique, appartient essentiellement à l'Église. » Il pourra ensuite développer ce qu'il appelle une « ecclésiogenèse », caractérisée par une liberté d'autodétermination de l'Église, qui laisse entendre que l'Église ne serait pas liée aux formes posées par son Fondateur. On ne pourra pas être d'accord avec la concurrence qu'il pose entre un fondement christologique et un fondement pneumatique de l'Église. Il n'y a pas lieu d'opposer, comme il le fait, l'agir de l'Esprit à l'agir du Christ. Yves Congar l'a souvent répété, qui défendait l'unité fonctionnelle de l'agir, c'est-à-dire de l'unité d'œuvre entre le Christ et l'Esprit, agissant comme les deux mains du Père, selon l'image de saint Irénée, qu'il aimait reprendre. Il terminait ainsi son introduction à son livre *La Parole et le Souffle* par ces mots : « La santé de la pneumatologie vécue est dans la christologie. L'Esprit ne construit et ne vivifie pas un autre corps que le corps *du Christ*³³. » Refuser l'opposition posée par Boff, pour Congar, ce n'était pas rejeter entièrement son analyse et, dans son débat avec Boff, il reconnaissait par exemple : « Il est vrai que l'Esprit de Pentecôte a, par les apôtres, fait l'Église³⁴. »

Nouveaux modèles d'interprétation du lien entre pneumatologie et christologie.

Outre la distinction précieuse entre une conception historique et une conception étimologique de la fondation de l'Église, nous tenons ici un élément important du débat : comment faut-il articuler christologie et pneumatologie en ecclésiologie ? Yves Congar, à partir des années 1970, a fortement investi dans des travaux en pneumatologie. Trois ouvrages, parmi les tous derniers de son œuvre abondante, sont à signaler ici : les trois tomes de sa somme pneumatologique, *Je crois en l'Esprit-Saint*³⁵, le petit livre qui les suit et en représente davantage qu'un simple résumé, *La Parole*

³² Leonardo Boff, *Église en genèse*. Les communautés de base réinventent l'Église, Paris, Desclée, 1978, (Relais Desclée, 2) [éd. originale 1977], p. 64-88.

³³ Yves Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, (Jésus et Jésus-Christ, n°20), 1984, p. 22.

³⁴ *Ibid.*, p. 129.

³⁵ Yves Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, Éditions du Cerf, 1979-1980. La première édition en trois volumes (I. L'Esprit-Saint dans l'« Économie », révélation et expérience de l'Esprit, II. « Il est Seigneur et il donne la vie », III. Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident) a été rééditée en un seul volume aux mêmes éditions en 1995, heureusement en conservant la pagination originelle.

et le Souffle, déjà cité³⁶, enfin sa contribution à l'*Initiation à la théologie*, intitulée « Pneumatologie dogmatique³⁷ ». C'est dans ce texte de 1982 qu'on trouve l'expression sans doute la plus aboutie de Congar sur notre sujet. Il écrit :

« Avec la christologie pneumatologique, il n'y a plus seulement le Christ-fondateur historique, il y a le Christ fondement par la foi des fidèles dont l'Église est le « nous » ; il y a le Christ glorieux agissant sans cesse comme Esprit pour former son Corps, et envoyant son Esprit. Mieux : l'Église, même en ses origines comme institution et société, est faite par deux « missions », celle du Fils-Verbe et celle de l'Esprit-Souffle. L'Esprit est « co-instituant » en un sens plus large que nous ne l'avons dit dans *ES [= Je crois en l'Esprit Saint]* II, pp. 13-24. Avec bien des théologiens aujourd'hui, nous reconnaissons que Jésus avait posé des fondements mais que la pleine institution de l'Église a été le fait des apôtres après la Pentecôte. Jésus n'avait-il pas dit, au futur, « Je construirai mon Église »³⁸ ? »

Comme on le voit, Congar y distingue « le Christ-fondateur historique », qui avait « posé des fondements » durant sa vie terrestre, et « le Christ fondement ». C'est l'équivalent de notre distinction entre une approche historique et une approche étimologique. D'autre part, il cherche à penser l'articulation entre la fondation passée, historiquement datée, de l'Église par Jésus et l'agir actuel de Dieu après la Pentecôte (la pleine institution de l'Église n'est finalement pas l'œuvre du Jésus terrestre mais « le fait des apôtres après la Pentecôte »), où il se refuse à opposer l'agir du Christ et l'agir de l'Esprit en introduisant la notion de co-institution³⁹, une unité fonctionnelle de l'agir du Christ et de l'Esprit, tous les deux co-instituant l'Église. On peut rapprocher ce vocabulaire de la co-institution des travaux de l'ecclésiologue orthodoxe Jean Zizioulas. Pour ce dernier, si le Christ *in*-stitue l'Église, l'Esprit la *con*-stitue⁴⁰ : il comprend l'institution comme un fait accompli du passé tandis que la constitution par l'Esprit engage la liberté des fidèles. Par là, il échoue sans doute à tenir l'unité fonctionnelle des deux mains du Père, comme dirait Congar, parce qu'il oppose trop l'actualisme de l'Esprit à la dimension institutionnelle du corps du Christ⁴¹. Il reste que l'expression de Congar, co-institution, n'est pas très heureuse parce qu'elle ne différencie pas le mode d'agir du Christ et de l'Esprit.

Une meilleure articulation entre pneumatologie et christologie me semble être celle qu'avait développée Pierre Gisel autour des années 1992-1993. À partir d'une approche anthropologique, il comprend le corps comme institué par l'esprit et en appel de l'esprit, tandis que les réalités de l'esprit se donnent et se nouent aux prises avec le corps⁴². Cela vaut non seulement pour le corps individuel de l'homme, mais aussi pour le corps des institutions humaines et plus largement

³⁶ Une nouvelle édition vient de paraître, en 2010, en coédition chez Mame et Desclée, augmentée d'une postface que j'ai rédigée.

³⁷ Yves Congar, « Pneumatologie dogmatique », dans : Bernard Lauret et François Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*. Vol. II : Dogmatique I, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 483-516.

³⁸ Yves Congar, « Pneumatologie dogmatique », *op. cit.*, p. 496.

³⁹ L'expression « co-instituant » apparaît sous sa plume dans le titre du premier chapitre du tome 2 de *Je crois en l'Esprit Saint* : « L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant » (p. 243) mais n'est vraiment commentée que quelques pages plus loin (p. 249). Elle est reprise et approfondie dans *La Parole et le Souffle*, à la p. 99, puis à la p. 129, où elle trouve sa forme la plus achevée.

⁴⁰ J. Zizioulas, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans : *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, (Théologie historique, n° 61), 1981, p. 131-148, ici p. 147. Voir le chapitre 3 du recueil en anglais de plusieurs de ses articles, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood (New York), St Vladimir's Seminary Press, 2002, spécialement p. 140.

⁴¹ Sur ce point, on peut lire Jean Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Éditions du Cerf, (Cogitatio fidei, n° 202), 2000², p. 180-185.

⁴² Je m'appuie ici sur deux livres de Pierre Gisel : *Corps et Esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, Genève, Labor et Fides, (Entrée libre, n° 23), 1992, et : *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, (Lieux théologiques, n° 23), 1993. On complètera la lecture avec son article éclairant : « Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit », *Laval théologique et philosophique*, 48/3, 1992, p. 351-366.

encore pour le corps du monde. C'est selon cette polarité qu'il va interpréter la figure du Christ. Le Fils lui apparaît comme « figure et principe de détermination au cœur d'un procès qui se poursuit », tandis que l'Esprit est « réalité et principe d'effectuation⁴³ ». Il y voit l'inscription à même le corps du procès de l'accomplissement dans l'Esprit, reconnue et confessée dans la figure du Christ, vécue et reçue toujours à nouveau dans l'Esprit. Il y a donc une reprise différée du mystère du christologique/pneumatologique aussi bien chez le croyant lui-même, à la fois radicalement humain, à la fois temple de l'Esprit (baptisé dans la mort du Christ en renouvellement de vie), que pour l'Église, à la fois radicalement humaine, à la fois corps du Christ. Dans les deux cas, l'Esprit détermine un corps renouvelé : le corps du croyant, un corps semé animal et ressuscité spirituel disait Paul ; le corps de l'Église qui est le corps du Christ.

L'Église témoigne à son tour, figurativement, d'un accomplissement mais que Dieu seul commande : Gisel la voit constituée comme lieu et corps symboliques du procès d'accomplissement conduit par l'Esprit, qui désigne au monde à quelle délivrance il est destiné. Il rejoint en partie ainsi Karl Rahner qui l'appelle *Grundsakrament*⁴⁴, ou encore l'expression célèbre de LG 1 (*veluti sacramentum*). Ses sacrements sont des réalités constituées en figures, à la fois lourdes de la chair du monde (selon la polarité du corps : la matière du sacrement), à la fois qualifiées symboliquement (selon la polarité de l'esprit). L'œuvre de l'Esprit, c'est ainsi d'ériger des réalités charnelles du monde en un ordre symbolique et figuratif, et l'Église en est l'exemplaire majeur.

Il me semble que la proposition de Gisel permet de penser l'articulation de l'œuvre du Christ et de l'œuvre de l'Esprit de façon plus satisfaisante que la notion de co-institution proposée par Congar, parce qu'elle engage une dynamique, un procès, comme dit Gisel, qui se déploie dans le temps sous l'horizon de la promesse d'un accomplissement.

Tandis que Congar parle de co-institution par le Christ et par l'Esprit, tandis que Zizioulas parle d'une institution par le Christ et d'une constitution par l'Esprit, Gisel parle d'une figuration par le Christ et d'un accomplissement par l'Esprit. La figure est posée par le Christ, c'est l'élément institué. L'accomplissement est à l'œuvre à travers un procès symbolique, c'est la dynamique instituante. Les sacrements sont une symbolisation de ce procès : à la fois en prise avec les corps, à la fois sous le signe de l'excès de la grâce. Le Christ est bien le fondement de l'Église, qui naît d'une figure reçue de lui et accomplie dans la puissance de l'Esprit.

Rémi Chéno, o.p.
LUNAM-Université
UCO, 3 place André Leroy, B. P. 10808
49008 ANGERS CEDEX 01

⁴³ Voir *Corps et Esprit*, *op. cit.*, p. 67, ou bien « Promesses et risques... », p. 355.

⁴⁴ Comme on le sait, Rahner parlait d'abord d'un *Ursakrament* dans *Kirche und Sakramente*, Freiburg, Herder, (Quæstiones disputatæ, n° 10), 1961 = *Église et sacrements*, Paris, Desclée De Brouwer, (Questions disputées, n° 5), 1970, avant de lui préférer le mot *Grundsakrament* dans son *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Herder, 1976 = *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, (Études et essais), 1983. Otto Semmelroth avait fait de même, passant de *Wurzelsakrament* à *Grundsakrament* (voir son *Die Kirche als Ursakrament, Mysterium Salutis* IV/1, Frankfurt, 1953 = *L'Église sacrement de la rédemption*, Paris, Mame, 1962).