HERVÉ CHAIGNE

Pouvoir ecclésiastique ou pouvoir du peuple de Dieu ?

CRISE DE L'INSTITUTION / CRISE DE LA FOI ?

La théorie du pouvoir dans l'Eglise catholique et le fonctionnement institutionnel de ce pouvoir font l'objet des contributions de ce numéro. Il n'y aurait pas lieu de faire un sort particulier aux dysfonctionnements et blocages de ce système extrêmement agencé et cohérent, si l'on n'avait affaire qu'à des ratés de circonstance ou à des lourdeurs de procédure. La « tyrannie des technocrates », le « poids de la bureaucratie », les « gaietés de l'administration », cela existe certes dans l'Eglise, mais, si l'ordre constitutionnel est admis à la satisfaction générale, on peut se dispenser d'insister.

Cependant, quand on prend mesure de la crise qui secoue l'Eglise catholique, en particulier en France, on s'aperçoit bientôt qu'il ne s'agit pas seulement de blocages superficiels, mais d'un mouvement qui vient de loin et de profond, et qui ne tend à rien de moins qu'à contester — tant sur les fondements théoriques (dogmatiques) du système que sur les formes pratico-pratiques qu'il revêt — le modèle dominant du pouvoir dans l'Eglise. Tel qu'il est présenté du moins par les textes constitutionnels ecclésiastiques — qui sont aussi le plus souvent des déclarations proprement dogmatiques, sollicitant l'adhésion des consciences — *en termes de monarchie pontificale infaillible, de centralisme romain, de cléricalisme généralisé et d'exclusivisme masculin.* Contestation qui se thématise présentement autour de l'expression et de la notion théologique de « peuple de Dieu », véritable paradigme d'un modèle alternatif de pouvoir dans l'Eglise de l'après-Concile. Et qui préconise, à l'encontre du modèle dominant, *les notions de démocratie et de concertation, de décentralisation et d'organisation multipolaire, d'accession des laïcs aux responsabilités et de décloisonnement du ghetto féminin.* Pouvoir ecclésiastique ou

pouvoir du peuple de Dieu ? Tel est bien le dilemme qui est au cœur de la crise du catholicisme contemporain.

Bien entendu, l'hypothèse que nous formulons, visant à interpréter la crise actuelle du christianisme romain, non pas d'abord et essentiellement comme un affaissement général des conduites de foi *mais comme une crise de l'Eglise en tant qu'institution et en tant que principe générateur d'une « civilisation chrétienne »*, variante modernisée de la chrétienté disparue, reste une hypothèse que cette étude se propose de vérifier.

D'emblée, cependant, il importe de se remettre en mémoire que Vatican II, concile d'*aggiornamento*, c'est-à-dire de rénovation et de réforme, plus que concile proprement dogmatique, a été voulu et mené dans le but avéré d'améliorer l'institution Eglise, et donc d'assurer sa théorie et ses pratiques de pouvoir. Et que c'est pourtant en ce domaine qu'on constate qu'il a largement échoué puisque les resserrements institutionnels qu'il a décidés n'ont pas suffi à extirper les causes profondes d'une contestation qu'il avait dessein de réduire. A quoi il faut ajouter la politique du pape actuel, ouvertement orientée vers une restauration du système institutionnel traditionnel. Ce qui montre bien en définitive, positivement comme *a contrario*, que ce qui est en jeu dans l'Eglise n'est pas tant le premier article du credo : « Je crois en Dieu », et les articles déployant l'économie du mystère chrétien, l'incarnation, la rédemption, l'Esprit, que la petite phrase apparemment anodine qui fait de l'Eglise « une, sainte, catholique et apostolique » un *objet de foi*, alors qu'elle est devenue en fait un *lieu de contestation* où s'affrontent des conceptions différentes du pouvoir et de son exercice.

Mais, soulignons-le aussitôt, il n'existe pas de contestation exclusivement *politique* des institutions en catholicisme, en ce sens que l'institution Eglise — fond et forme, réalité spirituelle et réalité organisationnelle — fait partie intégrante du corpus dogmatique. « Sacrement du salut », c'est comme cela que l'Eglise trouve place de choix dans le credo avec armes et bagages : avec le pape infaillible et la primauté romaine, avec les évêques et les prêtres, avec l'exclusivisme masculin des fonctions de pouvoir. Comme un tout ; précisément en tant que système bouclé sur lui-même qui déploie dans un même mouvement sa logique interne et ses justifications idéologiques, son articulation organisationnelle et sa légitimation théologique. Comme le dit, en prologue, la constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen gentium*, promulguée le 21 novembre 1964 par Vatican II : « L'Eglise étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le sigue et le moyen de l'union intime

avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de préciser davantage, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents conciles, sa propre nature et sa mission universelle » (1). On le voit, il est difficile dans ces conditions de faire la part des choses entre ce qui serait du domaine de la foi intangible et ce qui relèverait d'une action réformatrice légitime. On est toujours à la merci de l'interprétation que donne ou veut donner de son propre pouvoir l'autorité en place, comme il appert de la fameuse *nota explicativa praevia*, issue de l' « autorité supérieure » (*i.e.* le pape Paul VI), qui, conjointe à la constitution *Lumen gentium*, précise de façon restrictive la nature et le rôle de la « collégialité épiscopale », de manière à sauvegarder « la plénitude du pouvoir du Pontife romain » (2).

Tout cela montre, en dernière analyse, que ce que nous avons proposé d'interpréter en termes de crise de l'institution Eglise ne peut pas ne pas relever du même coup d'une crise de la foi elle-même. D'une crise de la foi en tant précisément que la foi, en catholicisme surtout, non seulement s'*institue* en Eglise — fonction sociologique —, mais fait de cette fonction instituante et des formes historiques qui la concrétisent une partie intégrante de sa propre réalité psychologique et dogmatique. C'est ce mélange sociologico-religieux (rendu inextricable dans la théologie dominante sur quoi s'appuie le pouvoir ecclésiastique tout autant qu'il la fonde et la sacralise) qui transforme le problème qui nous occupe en entreprise à la fois difficile à aborder scientifiquement et risquée doctrinalement, puisque le croyant qui s'y décide est amené à empiéter sur le « domaine réservé » des dogmes reçus et des autorités constituées. On se souvient à cet égard de la désagréable mésaventure survenue au théologien suisse Hans Küng, sanctionné par Rome pour la raison essentielle de « mettre pour le moins en doute le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise ou de le réduire à une certaine indéfectibilité fondamentale de l'Eglise » (3). En un mot : en catholicisme, le pouvoir s'avance toujours sous le masque du sacré, c'est-à-dire peu ou prou de l'interdit.

Ces considérations qui ont tenté de prendre mesure cavalièrement et de la gravité de la crise institutionnelle que connaît l'Eglise et des difficultés qu'il y a à aborder cette crise avec détachement nous

(1) Pour les textes du Concile Vatican II, j'utilise le recueil latin-français *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Le Centurion, 1967. Pour *Lumen gentium*, p. 13.

(2) *Concile œcuménique...*, p. 118.

(3) Congrégation pour la doctrine de la foi, Déclaration relative à certains points de la doctrine théologique du Pr Hans Küng (15 décembre 1979), in *Documentation catholique* du 20 janvier 1980, p. 72.

permettent de préciser le cheminement que suit cette étude. D'abord, et sous mode de rappel, faire le point des aménagements décidés à Vatican II dans le but de ressaisir le système du pouvoir dans l'Eglise afin d'y intégrer davantage les corps intermédiaires. Ensuite, montrer que cet *aggiornamento* ne parvient pas à prendre en compte la véritable poussée instituante de l'Eglise « peuple de Dieu » qui s'opère par le biais de conduites ecclésiales nouvelles qui naissent sur les marges et dans les interstices de l'Eglise officielle.

VATICAN II, L'IMPASSE INSTITUTIONNELLE

« Peuple de Dieu » : nous avons déjà noté que c'est autour de cette expression, et surtout de la notion théologique qu'elle recouvre, que la recherche d'un modèle alternatif du pouvoir dans l'Eglise se thématise et s'organise. Elle connote, en effet, à l'encontre des représentations courantes du modèle hiérarchique dominant, l'idée que l'Eglise est un peuple et que tous les membres de ce peuple, les baptisés, participent fondamentalement des mêmes droits, de la même égalité radicale.

Or, la relance spectaculaire de ce thème de l'Eglise « peuple de Dieu » (4), c'est au Concile Vatican II lui-même qu'on la doit, et c'est d'elle très exactement que naît la contradiction majeure qui marque tous les textes institutionnels du Concile et qui donne du même coup à la contestation du modèle dominant ce qu'on peut nommer sa légitimation théologique.

Quelle est cette contradiction ? Disons en un mot que c'est celle qui existe entre la générosité, l'ouverture de l'intention théologique — l'Eglise déclarée « peuple de Dieu » — et le statisme institutionnel auquel aboutit par ailleurs le Concile quand il s'agit de donner un contenu effectif à cette déclaration d'intention. On proclame l'Eglise « peuple », et on ne propose en fait qu'une *participation consultative* aux différentes prérogatives, vigoureusement réaffirmées, de la hiérarchie. Voyons ces points.

D'un côté, le Concile, dans la constitution *Lumen gentium*, opère une véritable révolution par rapport à l'ecclésiologie traditionnelle qui était devenue une sorte de traité de la hiérarchie : il donne la priorité à la définition de l'Eglise comme « peuple de Dieu » avant d'en venir à un exposé sur la structuration hiérarchique de cette Eglise.

(4) Thème qui s'origine dans l'Ecriture, cf. par exemple 1 Pierre 2, 4-10 et Apocalypse 1, 6 ; 5, 9-10. Ce thème, rappelons-le, a beaucoup servi, lors de la Réforme, à ébranler le système romain.

Par ce simple fait, il colore puissamment l'ensemble du texte dans un sens « populaire » et relativise du même coup ce qui est dit de plus traditionnel. Le Concile revient ainsi à la grande inspiration théologique des Pères de l'Eglise, retrouve des thèmes développés par l'ecclésiologie des Eglises orientales, prend en considération les recherches de nombreux théologiens contemporains ; surtout, il a dessein de présenter à l'ensemble des baptisés une image valorisante et dynamique de l'Eglise.

Mais, d'un autre côté, le Concile annule ou obscurcit l'effet excitatif de cette relance, en l'assortissant de considérations visant à réaffirmer avec force (et sans nul autre aménagement que l'idée de participation consultative) la structuration hiérarchique de l'Eglise.

D'un côté, donc, le grand principe de l'Eglise « peuple », mais sans référence aux implications autres que spirituelles et « participatives » de ce principe. De l'autre, le grand principe immuable de la hiérarchie, mais assorti cette fois-ci de responsabilités institutionnelles imposantes autant qu'exclusives. Un « peuple » ? Soit, mais en forme hiérarchique. On voit comment se noue la contradiction : la montagne accouche d'une souris.

Dans ces conditions, on peut affirmer que Vatican II, malgré l'ouverture prometteuse qu'il opère en direction du laïcat, ne parvient pas à dépasser les données les plus abruptes, les moins « populaires », du corpus dogmatique traditionnel. Dans les principes comme dans les applications concrètes, il reprend purement et simplement le système hiérarchique en tant que tel, l'assortissant d'une participation consultative destinée, nous allons le voir, à resserrer autour des instances hiérarchiques les responsables et exécutants du pouvoir.

Ce système hiérarchique se caractérise par deux opérations complémentaires qu'il importe de se remettre en mémoire. En premier lieu, la constitution de l'Eglise en deux parties d'inégale importance : la hiérarchie et les laïcs. Rappelons qu'on trouve cela, à l'état pur, dans le canon 6 de la 23e session du Concile de Trente : « Si quelqu'un dit que dans l'Eglise catholique il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine, et qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres, qu'il soit anathème. » Ce que l'abbé Michel commente ainsi : « Dans ce canon 6, le Concile proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi, et par là définit, comme un article de foi, la distinction entre clercs et laïcs. Cette distinction est de droit divin » (5). En second lieu, et c'est là la seule concession

(5) Albert MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, t. X (1re partie) de l'*Histoire des conciles*, Letouzey & Ané, 1938, p. 491.

que le Concile fait à la réalité « populaire » de l'Eglise, la disposition de la hiérarchie au *service fonctionnel* du reste de l'Eglise, c'est-à-dire des laïcs, mais en mettant en fait sous le beau mot de « service » l'ensemble des fonctions d'autorité. Opération de charme, purement langagière, que *Lumen gentium* énonce ainsi : « Le Christ Seigneur, pour assurer au peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Eglise des ministères variés qui tendent au bien de tout le corps. En effet, les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères... » (6). Ce que Mgr Philips résume d'une façon lapidaire : « Les ministres disposent d'un pouvoir véritable *(potestas)* mais qui les constitue serviteurs de leurs frères » (7). Un « peuple » ? Soit, mais un peuple assisté, *servi*...

Dans la logique de ce système hiérarchique, il est clair que, par un mouvement naturel de polarisation aux extrêmes, se réfugient dans la tête, au sommet, les tâches importantes, le pouvoir en son entier, la régulation de la foi, du culte et des mœurs, et dans le reste du corps la passivité, la soumission, l'irresponsabilité. Bref, tout un flux hiérarchique qui tend à annuler dans l'instant qu'il est proclamé le caractère véritablement « populaire » de l'Eglise. Et c'est bien ainsi que fonctionne Vatican II dans les réformes proprement institutionnelles qu'il édicte et qui visent à resserrer autour du principe hiérarchique suprême, *le pape*, les différentes instances hiérarchiques subalternées qui quadrillent l'Eglise de la base au sommet. Et cela en mettant en œuvre ce que nous avons déjà nommé la *participation consultative des instances hiérarchiques inférieures aux supérieures.*

Premier niveau : *la participation consultative du collège épiscopal à l'autorité du chef de ce collège, le pape.* Nous avons déjà évoqué à ce propos, dès l'introduction, la *nota explicata praevia*, insérée « de par l'autorité supérieure » dans la constitution dogmatique sur l'Eglise. Cette note n'a d'autre but que d'apporter une précision d'importance : « *Collège* n'est pas pris au sens *strictement juridique*, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président » (8). Précision qui a pour effet de dissiper toute interprétation maximaliste visant à doter les évêques en corps d'un véritable pouvoir de décision » (9). Le pouvoir collégial peut être exercé en union

(6) *Lumen gentium*, § 18 ; *Concile œcuménique...*, p. 41.
(7) Gustave PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, t. 1, Desclée, 1967, p. 225.
(8) *Lumen gentium* ; *Concile œcuménique...*, p. 118.
(9) On sait que le Concile Vatican I, interrompu par la guerre de 1870, n'a rempli qu'une partie de son programme institutionnel. Ayant proclamé comme dogme l'infaillibilité du pontife romain, il n'a pu aborder la question du pouvoir des évêques. D'où un certain « exercice solitaire du pouvoir » de la part des papes contemporains, auquel Vatican II aurait voulu remédier.

avec le pape par les évêques résidant sur la surface de la terre, pourvu que le chef du collège les appelle à agir collégialement ou du moins qu'il donne à cette action commune des évêques dispersés son approbation pour en faire un véritable acte collégial » (10). A ce premier niveau correspond l'institution du *Synode des évêques* (11) dont la cinquième assemblée générale vient de se dérouler sur le thème de la famille chrétienne.

Deuxième niveau : *la participation consultative du collège sacerdotal à l'autorité du chef de ce collège, l'évêque local.* Prévu par le n° 7 de *Presbyterorum ordinis* (12) et le n° 27 de *Christus Dominus* (13), organisé par le *motu proprio* « *Ecclesiae sanctae* » du 6 août 1966 (14), le *conseil presbytéral* est un peu à l'évêque local ce qu'est la collégialité épiscopale à l'évêque de Rome, c'est-à-dire précisément un simple conseil, doté seulement d'une voix consultative, et qui dépend en tout de l'évêque qui le convoque et le dissout, décide de son organisation et de son recrutement (élection ou nomination) et établit son programme de travail. « Sénat de prêtres représentant le presbytérium (le clergé d'un diocèse) », le conseil presbytéral ne réunit que des prêtres pour exercer le rôle qui leur est assigné : participer à la fonction hiérarchique. Pas question que l' « autre face » de l'Eglise, le laïcat, s'immisce dans des affaires qui ne la concernent pas.

Troisième niveau : *la participation consultative d'un choix représentatif de clercs, de religieux et de laïcs aux responsabilités pastorales de l'évêque local.* Il s'agit ici du *conseil pastoral*, préconisé par *Christus Dominus* (15), dont *Ecclesiae sanctae* (16) précise l'organisation et le rôle, et dont il convient de parler surtout de manière théorique puisqu'il semble, en France du moins, que depuis le Concile il n'ait pas donné lieu à des institutions permanentes. Des laïcs « choisis spécialement par l'évêque » peuvent en faire partie, mêlés à des clercs mais ne participant pas à leur responsabilité hiérarchique — laquelle relève du conseil presbytéral — pour le but d'aider l'évêque dans son travail pastoral, c'est-à-dire à articuler le pouvoir hiérarchique sur les activités d'évangélisation et de culte qui touchent le laïcat.

Il est extrêmement significatif que ce soit à ce troisième niveau que les blocages les plus sérieux se produisent, à ce troisième niveau où

(10) *Lumen gentium*, § 22 ; *Concile œcuménique...*, p. 49.
(11) *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Eglise (Christus Dominus)*, § 5 ; *Concile œcuménique...*, p. 354.
(12) *Concile œcuménique...*, pp. 410-411.
(13) *Concile œcuménique...*, p. 374.
(14) *Documentation catholique* du 4 septembre 1966, col. 1450.
(15) § 27 ; *Concile œcuménique...*, p. 374.
(16) § 15 ; 1-5, *Documentation catholique* du 4 septembre 1966, col. 1450.

apparaît enfin le laïcat, mais comme masse indifférenciée qu'il s'agit d' « *informer* » *au sens fort, alors qu'aux deux autres niveaux, qui concernent le système hiérarchique à l'état pur, les choses se passent dans une relative harmonie.* La collégialité épiscopale s'exprime dans le Synode des évêques; les conseils presbytéraux fonctionnent presque partout ; les conseils pastoraux éprouvent mille difficultés à prendre corps : on les désire, on les convoque, puis tout retombe très vite. Pourquoi ? Essentiellement, selon moi, pour la double raison suivante. Parce que c'est à cette toute petite chose dérisoire, « des laïcs spécialement choisis par l'évêque », qu'aboutit la proclamation de l'Eglise « peuple de Dieu ». Ensuite, parce que, à vouloir une représentation significative et équilibrée des laïcs, on s'aperçoit très vite que les conseils pastoraux débordent spontanément le domaine pastoral à quoi on prétend les tenir, pour s'emparer de tous les sujets, réservés ou non, du dogme, du culte et de l'éthique, et que c'est là empiéter sur les prérogatives de la hiérarchie.

De tout cela, il résulte que Vatican II, en lançant le thème du « peuple de Dieu », n'a pas réussi à faire passer cette inspiration dans un remodelage institutionnel, et que la participation consultative qu'il a mise sur place n'est parvenue à resserrer que les seuls échelons hiérarchiques. Voilà bien le nœud de la crise que connaît l'Eglise de l'après-Concile : il faudrait qu'elle devienne authentiquement « peuple de Dieu », de manière à cohérer dans la créativité et la responsabilité communes l'ensemble de ses membres, mais c'est le système hiérarchique tel qu'il est défini et fonctionne présentement qui l'en empêche. Ainsi se trouve-t-elle au milieu du gué : retourner sur ses pas au prix d'une restauration énergique du principe hiérarchique (mais le peut-elle ?) ; avancer résolument vers une prise en considération de la poussée « populaire » qui ne peut pas ne pas coïncider avec une relativisation, voire un certain abandon du principe hiérarchique (mais le veut-elle ?).

CRISE DE L'ÉGLISE CORPS / NAISSANCE DE L'ÉGLISE RELATION

Nous allons maintenant tenter de montrer de façon synthétique que tout ce qu'on fait passer habituellement sous l'expression « crise de l'Eglise conciliaire » (contestations et/ou innovations diverses) relève en fait de ce que je propose de nommer une *poussée instituante de l'Eglise* « *peuple de Dieu* » *au sein et sur les marges de l'Eglise instituée hiérarchiquement.* Poussée instituante qui s'adosse à l'ouverture théorique faite par Vatican II au thème du « peuple de Dieu » et qui

tend à réaliser effectivement, et surtout en faveur du laïcat, ce que ne fait qu'esquisser (et encore au bénéfice de la hiérarchie) la participation consultative. Sous nos yeux, ce n'est pas l'Eglise qui se délite ; c'est une forme institutionnelle qui se sclérose, mais qui laisse apparaître, çà et là, une nouvelle figure de l'Eglise.

Dans l'Eglise, ce sont les conduites d'unanimité, dogmatique, culturelle, éthique, disciplinaire, qui sont présentement ébranlées. Soit que les personnes qui sont officiellement affectées à leur régulation harmonieuse n'y parviennent plus, cessent d'y croire ou ne réussissent plus à se trouver des continuateurs décidés à accomplir le même travail, et c'est alors la crise du clergé — crise du statut clérical — qui est directement en jeu. Soit que les laïcs à qui elles sont destinées cessent de se sentir contraints d'y adhérer, et c'est alors l'espèce de vide dans lequel la hiérarchie lance ses consignes, qui se trouve soulignée. Tout se passe comme si s'arrêtait brutalement d'avoir lieu le *lien* de la foi en tant qu'il rassemble et unit fortement les croyants entre eux jusqu'à les constituer en un seul bloc, en un seul « corps ». Et c'est très précisément contre l'ossature dogmatico-institutionnelle de cette unité « corporelle », le principe hiérarchique, que ce relâchement des conduites d'unanimité joue à plein, donnant du coup l'illusion que l'unité n'existe plus alors que ce ne sont sans doute que les formes reçues de cette unité qui sont devenues inopérantes.

En fait, le christianisme contemporain est à l'épreuve d'un desserrage de ses cohésions et de ses articulations « corporelles », pour reprendre la symbolique paulinienne du corps mystique. Plus précisément, à l'épreuve d'un desserrage de sa structuration « corporelle » hiérarchique, qui emboîte, en un schéma rigoureux, le « peuple » dans le clergé, le clergé dans l'épiscopat, l'épiscopat dans la papauté. C'est donc d'une sorte de démembrement ou plutôt, en risquant un lourd néologisme, d'un « désemmembrement » qu'il s'agit, en ce sens que le christianisme contemporain se conçoit et se vit de moins en moins comme « emmembrement » des croyants sur le « corps-hiérarchie » de l'Eglise, mais plutôt comme un ensemble multiple et diversifié de relations personnelles, entre les croyants eux-mêmes, entre la divinité et les croyants, entre les croyants et l'organisation ecclésiale qui les regroupe. Ce qui semble indiquer, comme on le notait dans l'introduction, que la crise du christianisme est davantage du côté du modèle ecclésial (hiérarchique/corporel) dominant — celui de la cohésion interne autour du principe hiérarchique et de la « discipline » qui régit un corps — que du côté des racines de la foi elle-même. *Le christianisme serait dès lors en train de changer progressivement de modèle institutionnel : du modèle du corps hiérarchique avec ce que cela*

implique de cohésion, de discipline, d'unanimisme, il passe à un modèle relationnel qui fait de la constitution d'un tissu ecclésial bigarré le but à atteindre. Au fond, il s'agirait donc, en fait de crise, d'un profond conflit entre deux ecclésiologies. L'ecclésiologie du corps hiérarchique qui contraint et totalise autour du principe d'autorité. L'ecclésiologie de la relation qui table résolument sur la pluralité et le pluralisme des personnes reconnues en tant que telles et non plus assignées, fût-ce « de droit divin », à n'avoir d'existence que celle de « membres » d'une totalité. L'ecclésiologie qui structure d'en haut et de l'extérieur le peuple pour le transformer en corps. L'ecclésiologie qui se tisse et se brode à même les relations que la foi au même Seigneur noue entre les croyants. Bref, pour faire image : l'ordre impéré ou la convivialité à l'état instituant.

Je ne sais si cette clef permet de comprendre tous les aspects de la crise, mais elle semble fonctionner de façon satisfaisante à plusieurs niveaux.

Conflit existant entre un certain éclatement de la parole que se doit de prononcer l'Eglise en fonction des problèmes du temps, et dont la diversité est grande (17), et la relance de la « doctrine sociale de l'Eglise » et de l'idéologie de chrétienté par le pape actuel (18). Dans ce cas, il s'agit de faire prévaloir contre une vision unanimiste et totalisante de la « civilisation chrétienne », sous sa forme spécifiquement polonaise qui plus est, l'expérience diversifiée et résolument pluraliste qui est celle des chréticns vivant sous différents régimes politiques. Et il s'agit aussi de refuser d'appliquer à la société ce décalque de l'ordre hiérarchique ecclésiastique qu'est le « corporatisme » de la « doctrine sociale de l'Eglise ».

Conflit existant entre une manière figée, voire fixiste, et unanimiste, voire totalitaire, de concevoir la confession de la foi en termes intangibles, et l'efflorescence de confessions de foi, lacunaires, risquées, personnalisées, que tentent aujourd'hui théologiens et communautés chrétiennes qui ont le souci de « coller au réel » et de tenir compte des questionnements qui interpellent aujourd'hui la foi. Il s'agit ici, pour les communautés conviviales comme pour les croyants eux-mêmes, de prendre conscience qu'ils sont dépositaires eux aussi de la fonction proprement théologique de l'Eglise, et qu'ils ont le

(17) « Face à des situations (politiques et sociales) aussi variées, il Nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle » (PAUL VI, Lettre au cardinal Roy pour le 80e anniversaire de *Rerum novarum*, *Documentation catholique* du 6 janvier 1971, p. 502).

(18) Cf. *Citoyens, lettre politique de la Vie nouvelle* (73, rue Sainte-Anne, 75002 Paris), n° 148 (mai 1979) : *Jean-Paul II, vers une nouvelle chrétienté ?*

devoir, collectivement, d'opérer la « régulation de la foi », c'est-à-dire sa double conformité à la tradition qui la fonde et à l'événement qui l'incarne, sans s'en remettre à un magistère extérieur qui fonctionne selon des critères formels et en utilisant un substrat philosophique souvent dépassé. Et il s'agit aussi de refuser les méthodes utilisées par les congrégations romaines en matière d'évaluation et de jugement des recherches théologiques, comme on l'a vu avec les affaires Küng, Pohier, Schillebeeckx (19).

Conflit existant entre la « grande Eglise » et ses institutions traditionnelles qui quadrillent le peuple chrétien, et le surgissement de communautés atypiques qui « font Eglise » sur les marges et dans les interstices du tissu ecclésial officiel, et auxquelles, pour l'instant, la « grande Eglise » est loin de vouloir ou de savoir faire place. Nous visons par là cette sorte d'Eglise en pointillés, s'instituant à peine et avec peine, qui regroupe pour des célébrations, des baptêmes, des échanges de toutes sortes, des croyants en rupture plus ou moins déclarée avec l'institution paroissiale. Cette Eglise en genèse n'a aucunement le désir de rompre avec la « grande Eglise », elle entretient même de nombreux liens avec l'institution, mais c'est l'institution qui ne sait trop qu'en faire, manifestant un réel manque d'imagination en ne prévoyant pas pour elle des structures de relais et de communion. Ce phénomène ne doit pas être sous-estimé : les institutions officielles de l'Eglise sont souvent désertées, mais l'on retrouve les chrétiens « déparoissialisés » *ailleurs*, dans cette Eglise informelle qui met au premier plan la vérité des relations et la liberté de la recherche.

Conflit existant entre la normalité éthique dominante, principalement dans le domaine des « choses de la vie » (le cœur, le corps, la sexualité, le couple, la famille), et les pratiques largement « déviantes » des masses chrétiennes, pour qui la vérité de la relation existentielle l'emporte sur l'objectivité « naturelle » des principes éthiques. Je veux parler de ce véritable divorce, au niveau des mœurs, entre l'idéologie catholique officielle et les comportements des chrétiens de base, et qui va jusqu'à pousser les chrétiens à innover en matière morale, c'est-à-dire à substituer à une morale du droit naturel, et au vitalisme qui la sous-tend, une morale de la relation, de la vérité des relations. Tout se

(19) A propos de ces affaires, en analysant le règlement établi par le Vatican, le 15 janvier 1971, en matière de procédure pour l'examen des doctrines (cf. *Documentation catholique* de février 1971), on a pu relever au moins sept points où se marque le refus de prendre en considération ces droits de l'homme que sont les droits des accusés : impossibilité de choisir son avocat, secret sur le déroulement de l'instruction, non-communication des documents relatifs à l'accusation, entraves diverses apportées aux droits de la défense, secret des débats, confusion des instances d'accusation et de jugement, double jugement rendu par le même tribunal.

passe, sur ce point, comme s'il existait déjà deux morales chrétiennes : l'une, que continue à défendre la hiérarchie et qui fait de la « nature » la norme absolue ; l'autre, sécrétée par les chrétiens à même l'existence, qui met les personnes en recherche d'authenticité au-dessus de la « nature ».

Conflit existant entre le modèle masculin et hiérarchisé qui domine exclusivement dans l'organisation du corps ecclésial, et la revendication de démocratie complète et de libération conséquente de la femme qui se fait jour dans différentes communautés chrétiennes. Une longue bataille, à l'issue encore incertaine, s'esquisse en ce domaine : il y va de la crédibilité de la « grande Eglise » qui voit se détourner d'elle ce qui constituait jusqu'à présent sa force principale, les femmes. Lasses d'être tenues en marge par une hiérarchie qui « masculinise » ses rouages, elles en sont encore à essayer d'entrouvrir quelques portes, mais gageons que les choses ne s'arrêteront pas là.

On pourrait continuer longuement ce recensement de conflits — et c'est volontairement que je ne fais pas mention des ruptures ouvertes *préférant m'en tenir à ce qui se pense et se fait spontanément, comme une évidence qu'on découvre, comme une exigence qui s'impose.* A y réfléchir, ces conflits entre le modèle catholique officiel et des pratiques chrétiennes différentes se ramènent tous, malgré l'extrême diversité des objets, à ce que nous avons relevé précédemment : la lutte entre deux ecclésiologies, entre deux modèles de symbolisation et d'organisation subséquente du christianisme romain. L'un, celui du *corps*, qui induit nécessairement de l'autorité, de l'unanimisme et du formalisé ; l'autre, celui de la *relation*, qui fonctionne dans les catégories de la convivialité, du pluralisme et de l'informel.

Si cette analyse est quelque peu pertinente, on peut dire, pour aller rapidemment, que la crise que traverse l'Eglise catholique ne se résoudra qu'au terme d'une longue mutation de son organisation interne et d'un dépérissement consécutif du principe hiérarchique qui lui sert d'épine dorsale. C'est bien d'une poussée instituante du « peuple de Dieu » qu'il s'agit, d'une sorte de tissage, par-dessous, d'une Eglise qui éprouve et expérimente une nouvelle manière d'exister en convivialité multiple et progressive.

Face à cette poussée instituante, il apparaît que le principe hiérarchique a atteint, à Vatican II, le maximum de ce qu'il peut donner, et qu'il ne lui reste plus qu'une carte à jouer, celle de la restauration, pour ne pas dire de la réaction. A moins que les responsables actuels de l'Eglise ne comprennent que la poussée instituante de convivialité qui les inquiète est une chance unique à saisir pour donner au beau thème du « peuple de Dieu » un contenu authentique.