

ANNÉE UNIVERSITAIRE 2019-2020

MASTER DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Autorité, relations et conversion du pouvoir en Église.

Mémoire présenté par Marie-Anne FLORIN

Sous la direction de Laure Blanchon.

Autorité, relations et conversion du pouvoir en Église

Introduction.

Dans la *Lettre au Peuple de Dieu* datée du 20 août 2018, le pape François critique une « manière déviante de concevoir l'autorité dans l'Église¹ », dénoncée sous le nom de « cléricalisme ». Il pointe plusieurs abus, cause de la « souffrance vécue par de nombreux mineurs » : « abus sexuels, abus de pouvoir et de conscience ». Mais, fait rare, cette lettre est adressée à tout le Peuple de Dieu, invité à s'engager de façon responsable. François envisage la lutte contre ces abus conjointement avec une « transformation ecclésiale et sociale » à laquelle il invite « chaque baptisé² ». La lutte contre cette culture de l'abus, nécessaire pour prendre soin de chaque membre de son corps, doit selon lui impliquer la « participation active de toutes les composantes du Peuple de Dieu ». De quelle nature sont les relations de pouvoir au sein de l'Église pour que de tels actes aient été rendus possible ? Les relations en son sein sont-elles à ce point marquées par le péché, qu'il ne serait plus possible d'exercer l'autorité sans risquer l'abus de pouvoir ? L'implication de tout le peuple de Dieu peut-elle changer les choses ?

Cette lettre a suscité une forte émotion dans le corps ecclésial et a marqué le début d'une prise de conscience d'actes scandaleux perpétrés au sein même de l'Église. Des révélations l'ont suivie et l'année 2019 a mis en lumière de nombreux lieux d'Église marqués par les abus de pouvoir et de conscience, non seulement contre les mineurs, mais également contre les femmes religieuses, ou même contre des personnes majeures confrontées à des dérives sectaires. Partant de ce douloureux constat et de cette interpellation, dans le contexte de crise que nous connaissons, nous voulons interroger ces notions d'autorité et de pouvoir telles qu'elles s'exercent, pourraient ou devraient s'exercer au sein de l'Église. Il faudra pour cela s'interroger sur la source de l'autorité ecclésiale ainsi que sur la manière de l'exercer.

Réfléchir à l'autorité au sein d'une institution conduit à interroger les processus de gouvernance ecclésiale. Cela invite aussi à examiner les relations entre les personnes, afin de comprendre comment elles agissent et réagissent entre elles, et comment ces relations contribuent à façonner l'ensemble du corps social. Comment convertir le pouvoir pour qu'il permette la croissance du corps et non la souffrance des victimes d'abus en tous genres ? Quelle compréhension théologique de l'autorité peut-elle inverser les logiques humaines de volonté de puissance ?

Cette crise n'atteint pas seulement les relations internes à l'Église ; elle met également en question l'autorité même de l'institution ecclésiale sur le plan moral, juridique et social dans sa

1 Pape François, *Lettre au Peuple de Dieu*, août 2018, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va, p.3.

2 Pape François, *Lettre au Peuple de Dieu*, août 2018, p.3.

capacité à incarner un modèle ou un idéal de valeurs au sein de la société de son temps. Ainsi la réflexion sur l'autorité et la conversion du pouvoir en Église ne peut se situer au seul niveau des relations internes à l'institution ; mais elle doit également s'interroger sur la capacité de l'Église à « faire autorité » encore aujourd'hui dans un contexte politique, culturel et social marqué par le recul de la notion même d'autorité. Comment l'Église peut-elle incarner un modèle de valeurs et de comportements suffisamment crédibles et légitimes aux yeux de nos contemporains ? Si les relations en son propre sein restent marquées par le péché, sur quelle source s'appuyer pour fonder son autorité ? Beaucoup s'accordent à reconnaître que l'Église, comme nombre d'institutions traditionnelles serait frappée par la crise de l'autorité. Cette crise serait en fait une crise du modèle de transmission social traditionnel auquel l'Église était adossée, critique dont l'Église ne serait qu'un élément, et qui atteint également l'autorité à l'école, dans la famille, au niveau de l'État. Mais penser l'autorité en Église n'implique-t-il pas de lui trouver sa propre source de légitimité et de crédibilité ? N'est-ce pas erroné de vouloir situer l'autorité de l'Église dans la seule tradition comprise comme conservation et transmission à l'identique d'un patrimoine passé ? L'Église ne porte-t-elle pas en elle-même la source de son autorité, à travers le rappel permanent d'un mémorial portant son actualisation, non comme événement passé mais réellement présent, chaque jour : la mort et la résurrection du Christ ? Il s'agit donc de comprendre ce que porte et signifie la notion même d'autorité pour discerner au sein du fonctionnement même de l'institution ce qui doit mourir, de ce qui peut croître et faire grandir.

Insérée au sein du monde des hommes et des femmes de son temps, l'Église prend la forme visible d'une institution religieuse disposant de son ordre moral et juridique propre, fonctionnant selon des règles par lesquelles elle établit des relations avec les normes, valeurs, lois et règles de toute société au sein de laquelle elle existe. Par son fonctionnement propre et son interaction avec les sociétés humaines, sa mission n'est pas uniquement spirituelle car l'Église joue un rôle pleinement social, voir même politique dans sa capacité à structurer des sociétés, à susciter des relations sociales ou à nourrir le questionnement sur leur fondement (le socle du vivre ensemble), les types de relations en son sein (égalité, hiérarchie) ou sur leurs valeurs communes (le bien commun). Pour cette raison l'analyse et la réflexion sur l'exercice de l'autorité et du pouvoir au sein de l'Église ne peuvent se restreindre au seul champ d'étude de la théologie, mais doivent pouvoir s'adjoindre l'outil des sciences humaines et sociales. Les notions d'autorité et de pouvoir posent en effet la question du lien social, des relations inter-humaines et de la reconnaissance de l'asymétrie fondatrice de tous rapports sociaux. Cette asymétrie ne doit-elle être pensée que sous la forme de rapports de force et d'abus de pouvoir que dénonce le pape François ? Nous voyons bien que le pape invite à la fois à la lucidité et à l'audace : ouvrir les

yeux sur les relations de pouvoir et manières déviantes de concevoir l'autorité qui viennent pervertir le corps ecclésial ; mais également penser sa transformation, son avenir, sa croissance. L'Église est faite d'hommes et de femmes, et sans idéalisme il s'agit d'analyser et de comprendre comment les relations en son sein peuvent être ajustées, marquées par les qualités et défauts de notre humanité. Mais c'est en s'appuyant sur ces hommes et ces femmes, le peuple de Dieu avec tous les baptisés, que le pape François suggère des pistes pour résoudre la crise.

Nous pensons que l'Église comme institution faite d'hommes et de femmes doit s'aider des catégories d'analyse des sciences humaines, et notamment de la philosophie politique pour réfléchir aux relations de pouvoir établies en son propre sein et à sa manière d'exercer une autorité crédible. Nous voulons utiliser les catégories d'analyse de la philosophie politique pour comprendre la crise de crédibilité de l'autorité ecclésiale, et discerner une source de l'autorité crédible en Église : comment faire émerger à nouveau une autorité ajustée à la mission de l'Église ? Pour autant il faudra rechercher un mode de légitimation de l'autorité qui soit propre à l'Église, dans une dimension spécifiquement théologique et non simplement empruntée au modèle culturel ou social ambiant. Si la crise que traverse l'Église actuellement manifeste la faillite d'une certaine conception déviante de l'autorité, du moins d'une représentation inadaptée des relations humaines, il s'agit d'explorer une autre manière d'envisager cette notion sans glisser dans les défauts d'autres modèles sociaux. En cela, dans l'analyse philosophique des sciences humaines nous cherchons moins des modèles « prêts à l'emploi » que des questions stimulantes pour envisager la conversion des relations ecclésiales.

Notre démarche partira d'une analyse de la notion d'autorité et de sa relation avec le pouvoir telle que développée par une philosophe – Myriam Revault d'Allonnes dans son œuvre *Le pouvoir des commencements* – et un théologien – Gaston Fessard dans *Autorité et bien commun*. Leurs développements et leurs hypothèses sur la notion d'autorité, nourries de la tradition de la réflexion philosophique et théologique, permettent de faire émerger des questions cruciales qui viennent nourrir la réflexion théologique et ecclésiologique. Quelle est cette relation qui unifie les êtres en faisant croître le lien de la reconnaissance mutuelle ? Comment penser l'articulation d'une autorité charismatique de fait avec l'exercice d'un pouvoir juste ? De quelle altérité l'autorité est-elle le signe pour pouvoir ainsi manifester une précedence capable d'engendrer le lien social sans le réduire à des rapports de force ? En quoi l'autorité est-elle force qui fait grandir, puissance des commencements, appuyée sur l'avenir d'une société, et non sur la seule répétition d'un passé immobilisé dans une tradition figée ? Dans son analyse du temps et de la notion de tradition, Revault d'Allonnes pense la fécondité du concept de crise³. Cela

³ « Les crises sont précisément ces moments où les hommes rencontrent des problèmes qu'ils ne sont plus à même de résoudre et où ils réinvestissent – et donc réinventent – des positions et des lieux laissés vides par des réponses qui ne fonctionnent plus. » M. Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements, essai sur*

conduit à se demander de quelle créativité nous sommes capables pour sortir de la crise que rencontre l'Église actuellement quant à l'autorité et aux relations de pouvoir en son sein.

Comme pistes de travail, le pape François situe la réflexion à un double niveau : d'une part dans une attention aux relations interpersonnelles, avec un surcroît d'autorité accordé aux faibles et aux petits ; d'autre part en appelant l'ensemble du peuple de Dieu à « une participation active [...] pour obtenir une saine et effective transformation⁴ ». Nous voyons là que la critique d'une certaine manière d'exercer l'autorité conduisant à l'abus de pouvoir n'en invite pas moins à penser d'autres sources d'autorité situées dans le renversement de certaines relations de pouvoir : les faibles et non les puissants ; le peuple de Dieu, et non les petites élites qui favorisent le cléricalisme. Ce peuple de Dieu forme la base de la pyramide inversée sur laquelle s'élabore l'ecclésiologie synodale du pape François, à partir d'une nouvelle réception du concile Vatican II.

Ces renversements peuvent surprendre car ils vont à l'encontre des représentations mentales que nous nous faisons parfois des rapports de pouvoir et des manières d'exercer l'autorité en Église, représentations issues en partie d'une ecclésiologie grégorienne ou tridentine, marquée par un autre contexte social, culturel et ecclésial, d'autres postures et d'autres relations. Mais ne faut-il pas s'exercer à d'autres représentations de l'autorité, une manière d'annoncer l'Évangile qui serait plus ajustée à la situation dans laquelle nous place notre 21^e siècle vis-à-vis de nos contemporains ? L'enjeu n'est pas seulement une affaire de mode, d'époque ou de culture ; il y va en réalité de notre fidélité à l'Évangile.

En effet ces renversements évoquent également la figure familière de Jésus-Christ et son enseignement en paroles et en actes au sein des Évangiles : cet homme qui ne renonçait pas à l'exercice de l'autorité, invitait pourtant ses disciples à une conversion de l'exercice du pouvoir, allant jusqu'à enseigner une posture d'autorité paradoxale, celle du serviteur, le crucifié, victime du pouvoir des hommes. Cette autorité incarnée par un homme capable de donner sa vie ne conduit cependant pas à l'anéantissement ou la disparition mais bien plutôt à l'ouverture vers l'avenir et la vie ; car la résurrection manifeste l'autorité du Christ présente de façon nouvelle chez celles et ceux qui l'ont rencontré, et qui sont témoins de cette vie nouvelle, appelés et envoyés comme disciples à être signes en Église de son corps ressuscité. Nous nous attacherons donc dans un second temps à comprendre la manière qu'a Jésus d'exercer l'autorité, son enseignement sur le pouvoir comme sa manière de le mettre en pratique quand il entre en relation avec les personnes qu'il rencontre. Nous choisissons de parcourir l'*Évangile de Marc*, lieu où l'autorité de Jésus est particulièrement mise en lumière, tout en critiquant un certain

L'autorité, Paris, Seuil, coll Points, 2006, p.89.

4 Pape François, *Lettre au Peuple de Dieu*, août 2018, p.3.

exercice du pouvoir, invitant à transformer les relations d'autorité. Ce parcours biblique permettra également de vérifier la pertinence et la fécondité des concepts d'autorité et de pouvoir dégagés par l'analyse philosophique en première partie, pour penser l'autorité comme relation ajustée, légitime, mais également décentrée par rapport à elle-même et capable d'engendrer vie et croissance chez ceux sur qui elle s'exerce. Une autorité signe de vie et non pouvoir de mort.

Enfin, forts de ces analyses bibliques, philosophiques et théologiques, nous chercherons à comprendre dans quelle mesure l'ecclésiologie du pape François, en proposant une nouvelle réception du concile Vatican II, invite à penser une conversion du pouvoir pour sortir de la crise des abus, et envisager une nouvelle manière d'exercer l'autorité en Église. Nous nous attacherons notamment à la réforme du synode des évêques et à sa fécondité quant à la manière d'envisager la gouvernance de l'Église, et d'asseoir son autorité d'une manière crédible. La transformation synodale de l'Église à laquelle invite le pape François ne serait pas une imitation de modèles démocratiques parfois fatigués, mais un recentrement sur le modèle d'autorité et d'exercice du pouvoir enseigné par le Christ lui-même, une invitation à la conversion, à l'écoute de tout le peuple de Dieu, pour donner à la voix de l'Église une nouvelle autorité. Il s'agit de comprendre la valeur théologique et ecclésiologique de la synodalité comme exercice de conversion de toute l'Église, ajusté à l'autorité réelle du Christ présent à son Église par son esprit en chaque baptisé.

I – Comprendre et penser l'autorité avec Gaston Fessard et Myriam Revault d'Allonnes.

Dans une première partie, nous allons nous mettre à l'écoute des analyses philosophiques et théologiques de Gaston Fessard et Myriam Revault d'Allonnes portant sur la notion d'autorité et sa relation avec le pouvoir. Le détour par le travail des sciences humaines permet de mettre en perspective cette notion qui pose la question du vivre ensemble, du lien social et des relations inter-humaines. Fessard et Revault d'Allonnes nous aideront à comprendre la crise de crédibilité de l'autorité propre à notre époque, mais aussi à discerner les sources de légitimité et de fécondité de la relation d'autorité. Comment peut s'exercer en Église une autorité juste et reconnue, qui ne se restreint pas à la dimension du pouvoir mais ouvre l'horizon du bien commun ? Comment convertir nos relations d'autorité et de pouvoir ? La transcendance et la prééminence que manifeste l'autorité n'ouvre-t-elle pas vers une dimension proprement théologique ? Quel est le fondement de cette puissance capable d'ouvrir à la croissance et à la vie ?

Situons brièvement la réflexion de ces deux auteurs sur l'autorité et le pouvoir. Gaston Fessard – qui écrit ce texte en 1942 sous l'occupation allemande – commence son introduction

non sans une certaine ironie, brûlante de son actualité, en situant l'autorité à l'origine des relations humaines confrontées à l'asymétrie et à la hiérarchie⁵. Avec étonnement nous voyons que le problème de l'autorité se pose d'abord pour ceux qui y sont soumis, en termes de reconnaissance et de défaut de réciprocité, en situation d'abus de pouvoir potentiel. Elle oblige à s'interroger sur l'origine du pouvoir. Partant de ce constat, Fessard montre cependant que tout pouvoir a besoin de dépasser sa domination pour fixer ses propres limites⁶. Définir l'essence de l'autorité sera en déterminer le principe et la fin, autrement dit ce qui constitue et mesure sa légitimité, qu'il situe dans la notion de Bien commun, clef de voûte de l'édifice social. Avec Fessard nous chercherons à cerner comment l'autorité devient paradoxalement vouloir de sa propre fin, médiatrice du Bien commun, qui ouvre à la transcendance du mystère qui unit les êtres, en se décentrant de la seule possession du pouvoir.

L'Église apparaît précisément comme un édifice social, habitée par des hommes qui commandent et des hommes qui obéissent, traversée par ces questions de légitimité, de sens et de fondement du pouvoir : au service de quel Bien Commun l'autorité de l'Église s'exerce-t-elle ? Les analyses de Fessard permettent d'aller plus loin que la simple description des relations hiérarchiques en Église pour comprendre comment de ces relations peut émerger une dynamique de croissance et de bien mutuel.

Cinquante ans après Gaston Fessard, Myriam Revault d'Allonnes fait l'hypothèse que « l'autorité a fondamentalement à voir avec le temps⁷ » : cette notion en crise dans le monde actuel n'est pourtant pas devenue obsolète, mais se dissocie à la fois du pouvoir et de la tradition. Il s'agit de cerner cette dimension temporelle de l'autorité, « la générativité qui en fait une dimension incontournable du lien social⁸ ». Telle est la « force liante de l'autorité », « éprouvée dans la durée publique, dimension fondamentale du vivre-ensemble des hommes : principe même de la production et de la permanence du lien social⁹ ». L'autorité est d'après elle un concept méta-politique qui assure la permanence du monde commun, et rend possible l'ouverture au futur¹⁰. L'enjeu est de cesser de penser l'autorité « à la manière d'une chose que l'on a en sa possession », mais plutôt comme une force dynamique et instituant dont nous ne serions que « pour un temps les dépositaires ». Non plus détenir l'autorité mais être capable d'autoriser en inscrivant son action dans un processus de devenir. Ce déplacement du nom au verbe marque à la

5 « Depuis qu'il y a des hommes qui commandent et des hommes qui obéissent, l'autorité est un problème – sinon pour les premiers, du moins pour les seconds », in G. Fessard, *Autorité et bien commun*, Paris, 1944 ; réédition Ad solem, Paris, 2015, p.41.

6 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p. 43.

7 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.13.

8 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.13.

9 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p. 14.

10 « Car l'autorité ce n'est pas seulement l'autorité du passé et de la tradition, c'est aussi l'autorité du futur. C'est en effet le projet qui nous autorise à agir, et l'autorité ne s'exerce que lorsqu'elle inscrit l'action dans un devenir. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.15.

fois le dessaisissement et le dynamisme à l'œuvre dans cette puissance à l'origine du lien social, et conduit à envisager les processus de croissance, de reconnaissance et de légitimité qui sont à l'œuvre dans les relations sociales. Revault d'Allonnes permettra de penser la crédibilité d'une institution dans sa capacité à surmonter une crise en accompagnant le processus de réflexion et de discernement de solutions nouvelles sans être prisonnière du passé. L'autorité ne serait donc pas une puissance conservatrice des relations sociales mais plutôt une force créatrice capable de donner un sens au vivre-ensemble.

Nous allons croiser les analyses de Fessard et Revault d'Allonnes, pour interroger la notion d'autorité sous trois angles : d'abord (1) comme une force en quête de légitimité, pour l'envisager comme décentrement paradoxal vis-à-vis du pouvoir ; puis (2) comme une relation médiatrice de reconnaissance réciproque et de lien social, qui appelle dans son exercice une altérité transcendante, qui lui donne sens et légitimité ; enfin (3) comme puissance de croissance, non seulement génératrice de lien social mais également de la vie et de l'avenir de toute communauté. Ces trois approches croisées permettront finalement de questionner l'exercice de cette notion au sein de l'Église comme institution mais aussi de se demander comment refonder l'exercice de l'autorité ecclésiale dans une source proprement théologique.

1 – Une force en quête de légitimité, tendue vers sa disparition.

L'autorité n'est pas le pouvoir, certes, mais il faut reconnaître que l'autorité commence souvent avec le pouvoir et se pratique fréquemment comme un pouvoir jusqu'au moment où – chez ceux qui obéissent d'après Fessard – se pose la question de la légitimité du pouvoir, et par là, de la justification de l'autorité. Revault d'Allonnes et Fessard s'attachent à penser ce mouvement de recherche de légitimité qui conduit une force, un pouvoir de fait, à se transformer en un pouvoir de droit détenteur de l'autorité. Nous reconnaissons que l'autorité d'une personne ne tient ni à ses titres, ni à sa fonction, ni à sa puissance physique ou morale, mais réside dans cette alchimie subtile entre son détenteur et ceux qui lui reconnaissent une autorité. Mais en quoi consiste ce « phénomène insaisissable » selon Revault d'Allonnes qui offre un surcroît de légitimité sans violence ni justification, mais s'impose paradoxalement d'elle-même ?

Dans la première partie de son essai, Revault d'Allonnes s'attache à cerner la notion d'autorité et à la disjoindre de toute confusion avec le pouvoir. Elle critique la confusion du langage ordinaire qui assimile l'autorité au pouvoir en la donnant comme propriété ou attribut d'un pouvoir légitime, ou bien comme modalité du pouvoir instituant le rapport entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et venant autoriser et légitimer le caractère hiérarchique du pouvoir¹¹. S'impose le retour à la distinction romaine fondatrice entre *auctoritas* et *potestas*. En

¹¹ « Faut-il pour autant s'arrêter à cette conception impérative du pouvoir et à cette fonction instrumentale de

effet l'*auctoritas* romaine manifeste cette « augmentation nécessaire pour la validité d'un acte émanant d'une personne ou d'un groupe qui ne peuvent à eux seuls valider pleinement l'acte qu'ils effectuent¹² », ce qui donne de la valeur aux actes juridiques mais qui ne se confond pas avec l'exercice du pouvoir. L'*auctoritas*, mode d'action dévolu au Sénat romain n'est jamais un pouvoir de commandement, elle n'ordonne pas mais se déploie dans la durée, avant pour proposer et conseiller, ou après pour ratifier ou valider une décision. Revault d'Allonnes explique comment les institutions romaines ont su se transformer peu à peu par ce mouvement d'appropriation ou de réappropriation du passé, caractéristique de la pensée politique et juridique romaine, et permettant d'enraciner le changement dans le *continuum* temporel, avec le souci de la durée publique. La notion d'*auctoritas* joue à cet égard un rôle fondateur¹³. La dimension temporelle de l'autorité produit un surcroît de légitimité. Elle joue selon elle le rôle de « principe générateur » de l'expérience romaine, qui s'est perpétuée au-delà de Rome dans le christianisme. Quand l'Église¹⁴ reprend cet attribut du Sénat romain, l'autorité se voit alors investie d'une dimension sacrale qui renvoie à une extériorité ou une altérité qui autorise¹⁵. Ce qui fait autorité n'est donc pas la possession du pouvoir ; l'autorité se situe plutôt par-delà la puissance et la force, dans une altérité qui ouvre les sociétés humaines vers un ailleurs, temporel ou mémoriel, capable de jouer un rôle fondateur. La durée romaine et l'évocation mythique de la fondation pouvaient jouer chez les Romains le rôle que jouera ensuite l'événement de la mort et résurrection du Christ dans le christianisme : rappel et actualisation d'un événement passé qui donne sens au présent, et fonde la communauté.

L'analyse historique et philosophique de Revault d'Allonnes montre l'importance de découpler la notion d'autorité de celle du pouvoir, afin de la penser comme un régime d'altérité qui s'inscrit dans le temps, invitant le pouvoir à ne pas se centrer sur lui-même mais à s'ouvrir à un tiers extérieur qui conseille, tempore et limite le pouvoir. Là où s'arrête le pouvoir, là commence l'autorité qui exclut à la fois le recours à la violence mais également l'argumentation rationnelle. Dans cette double exclusion du recours à la force et à la persuasion, Revault d'Allonnes reprend ici les analyses d'Hannah Arendt dans « *Qu'est-ce que l'autorité ?* » : le recours à la force signe en effet un échec de l'autorité, obligée de contraindre pour se faire obéir, de devenir autoritaire ; mais le recours à l'argumentation, même rationnelle signe aussi un échec de l'autorité quand elle a besoin de se justifier face à un pair, et ne peut s'imposer naturellement

l'autorité ? », Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.25.

12 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.25.

13 « L'autorité devrait sa prééminence et son effectivité à l'inscription temporelle qu'elle réalise. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.32.

14 Au 5^e siècle la distinction entre *auctoritas* et *potestas* est reprise par le pape Gélase pour distinguer l'autorité sacrée des pontifes – autorité spirituelle – et le pouvoir des rois – pouvoir temporel.

15 « Un certain régime de l'altérité et de l'extériorité, issu désormais du divin : la mort et la résurrection du Christ en sont la pierre angulaire » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.36.

d'elle-même¹⁶. Arendt définit la relation d'autorité par la « hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance une place fixée¹⁷ ». Cette définition permet selon Revault d'Allonnes de sortir d'une conception instrumentale de l'autorité, instrument de légitimation de la domination du pouvoir. Son analyse met en lumière dans toute relation d'autorité une *dissymétrie non hiérarchique* fondée par la reconnaissance d'un bien commun¹⁸. Nous verrons l'importance de l'ajustement des relations pour la reconnaissance de la justesse et de la légitimité de l'autorité.

Poser la question de l'autorité avant celle du pouvoir c'est envisager le vivre ensemble dans sa dimension temporelle par-delà les rapports de force, de domination et de pouvoir ; c'est se demander ce qui fonde le lien social dans la durée, permettant aux individus de s'inscrire dans l'institution tout en la ré-inventant pour ne pas rester prisonniers d'un état historique donné. La réflexion d'Hannah Arendt sur les fondements du consentement à vivre ensemble interroge *in fine* l'essence du politique et sa permanence dans le temps. En effet toute communauté humaine confrontée à la pratique d'un vivre-ensemble se voit contrainte de se poser ces questions politiques de fondement du pouvoir et de légitimité de l'autorité, mais aussi celle de son inscription dans la durée¹⁹. L'autorité joue donc un rôle fondamental dans sa dimension temporelle, par sa capacité à transmettre un monde commun, à permettre la « générativité du politique²⁰ ». Les Romains voyaient dans le passé, dans leur fondation la source de l'autorité capable d'engendrer et d'augmenter, d'autoriser la force d'action présente des vivants. Cette référence au passé n'était ni figée ni conservatrice mais autorisait la transmission. L'enjeu est donc bien de savoir de quelle antériorité chronologique ou symbolique se réclame l'autorité pour permettre à la fois de justifier les relations sociales présentes mais également d'autoriser leur engendrement futur, l'inscription de l'institution dans la durée.

Après avoir vu avec Revault d'Allonnes, que l'essence de l'autorité n'est paradoxalement pas le pouvoir, nous verrons comment Gaston Fessard montre que la question de la légitimité du pouvoir conduit à penser le principe de l'autorité dans le vouloir de sa propre fin, disparition paradoxale de toute volonté de puissance. Fessard commence par mener une enquête sur les significations du mot autorité, et il constate comme Revault d'Allonnes que l'autorité se définit souvent par le pouvoir, à travers ses trois principaux sens²¹. Il constate que l'autorité englobe

16 « L'essence de l'autorité ne consiste pas à faire obéir les gens ni même à savoir faire obéir les gens », Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.41.

17 Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité ?*, in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1972, p.123.

18 « Dans la relation d'autorité, les deux termes ont quelque chose en commun : ils reconnaissent mutuellement la justesse et la légitimité de cette dissymétrie où chacun des deux a d'avance sa place fixée. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.41.

19 « La force liante de l'autorité est donc intimement liée à ce souci de la durabilité à travers l'institution » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.59.

20 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.62.

21 « Pouvoir juridique qui appartient au prince dans l'État ou plus généralement au chef dans une société

toute dimension hiérarchique entre les êtres mais également les modes de leur liaison en vue de leur unité, autrement dit les formes du lien social : il s'agit de se demander comment l'autorité en instaurant des relations hiérarchiques entre les êtres rend possible leur lien social, leur rassemblement autour d'une fin commune. D'emblée l'autorité semble viser la croissance, le développement et le maintien du corps social. Il voit sous ces divers sens « un dynamisme qui produit, fait croître et parfait le lien qui unit les êtres » ce qui le conduit à une première définition de l'autorité : « la puissance génératrice du lien social ». Il y a donc bien un enjeu de vie ou de mort dans l'autorité : la croissance et la vie de la société, ou bien sa disparition²². La question de l'autorité se pose quand une communauté réfléchit sur les conditions de possibilité de son vivre ensemble présent, et futur, et donc de son inscription temporelle comme société ou institution. De plus Fessard souligne dès l'abord combien la réflexion sur l'autorité conduit à un décentrement nécessaire du pouvoir²³. La fin visée par l'autorité se situe dans le corps social et non dans le chef lui-même²⁴. Le pouvoir ne peut donc pas se prendre lui-même pour fin. Nous allons voir la fécondité de cette intuition pour la définition du principe et de la fin de l'autorité.

S'interrogeant sur le principe de l'autorité, Fessard part d'un constat lucide et dénué de tout idéalisme : le commencement des sociétés s'accompagne de l'émergence d'une force première, pouvoir de fait du plus fort, du plus charismatique ou du plus convaincant²⁵. Pourtant Fessard semble déjà lire combien la réalité historique est capable de dépasser les contradictions de départ, car il voit que tout pouvoir même le plus fort ne pourra se maintenir, comme le rappelle Rousseau, s'il ne cherche à conquérir sa légitimité : « transformer la force en droit et l'obéissance en devoir²⁶ ». Certes la force est première et Fessard souligne combien cette force engendre des relations hiérarchiques : « la force qui par sa vertu propre, indépendamment de tout droit et de toute raison subjugué autrui ». Le verbe « subjuguer » marque l'irruption de cette puissance et ses effets en termes de hiérarchie, d'asservissement mais aussi de création de lien social, même sous la forme de la relation maître – esclave qui reste la forme primitive du lien social. Fessard reprend alors les analyses de Max Weber : tel est le chef charismatique dont l'autorité est exercée sans force physique ni appel à la raison, mais comme don qui va permettre l'émergence d'une institution dans un milieu social, permettant la « double métamorphose du

constituée en droit [...] ; le pouvoir de fait dont jouit celui qui sait s'imposer à autrui, en raison de qualités personnelles et en dehors de toute consécration juridique [...] ; enfin la valeur qui dans son ordre propre quel qu'il soit s'impose purement comme valeur » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.47.

22 Puisque l'autorité est en son fond croissance, son rôle essentiel est d'assurer le développement de l'être social auquel il sert de lien » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.49.

23 « Ce pouvoir, même quand il appartient en propre à un prince ou à un chef, ne peut entre leurs mains servir à n'importe quelle fin. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.49.

24 « Viser la croissance du corps social sous peine de se nier. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.49.

25 « À la base de toute autorité il y a toujours un pouvoir de fait, force créatrice ou puissance dominatrice, qui tend de lui-même à se transformer en pouvoir juridique. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.50.

26 Rousseau, *Contrat Social*, livre I, chap 3, Paris GF, 1992, p.32.

milieu social par la force de l'individualité puissante, puis celle du pouvoir de fait en pouvoir de droit par la réaction du milieu²⁷».

Cette créativité sociale imposée par le chef charismatique impose une régulation et une transformation du pouvoir de fait en pouvoir de droit. Fessard, lecteur de Max Weber, analyse l'interaction dynamique entre cet homme et les membres de cette société ; il précise que cette dynamique ne s'accomplit que si « l'influence » du chef-né « correspond aux besoins profonds du milieu social qu'elle transforme ». Il décrit l'émergence d'un « nouveau mode d'existence » en montrant comment celui-ci s'installe dans la durée par plusieurs transformations dans le temps. D'abord Fessard décrit comment le chef-né a ce don d'installer comme une interaction réciproque entre lui et un milieu social, de façon à pouvoir le faire passer de l'immobilité à la mise en action²⁸, cette première transformation débouchant sur une forme d'appropriation du milieu par le chef dont l'action est comparée à celle de la puissance créatrice divine dans la *Genèse* : « l'homme d'action [...] le modèle à son image ». Puis il décrit une seconde transformation conditionnée par sa durée et provoquée par « l'influence » qu'exerce cet homme sur le milieu : il décrit la capacité de celui-ci à « pénétrer assez profondément les êtres qu'elle atteint », signe d'une capacité à embrasser la totalité du champ social, à y discerner les aspirations ou « besoins profonds » tout en agissant sur chaque être en particulier. L'intimité, marquée par la répétition du champ lexical de la profondeur, atteint un degré supplémentaire et permet de cerner la puissance d'engendrement de cette autorité²⁹. Non seulement ce chef-né a permis de provoquer un commencement nouveau, mais ensuite il donne la vie. Nous voyons émerger là deux caractéristiques fondamentales de l'autorité. Enfin, Fessard décrit la réaction en retour du milieu qui a subi l'autorité du chef-né insistant sur l'émergence spontanée de ces éléments dans le temps, comme réponse naturelle à une impulsion donnée : en effet ce « nouveau mode d'existence » s'installe dans la durée et connaît des évolutions décrites comme nécessaires et tendant vers l'abstraction, depuis la morale concrète des mœurs et des coutumes jusqu'à l'abstraction universelle des lois³⁰. Fessard décrit ensuite le processus d'émergence d'une institution à partir de « l'esprit » de ces lois, et l'installation dans la durée d'un mode d'existence social devenu juridique et installé en droit, capable de survivre à l'intuition initiale et à la force originelle du chef-né. Il insiste sur l'action commune des individus qui émerge de cette force individuelle, montrant que cette société se donne « l'idée d'une œuvre commune », s'appuie sur

27 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.51.

28 « Vainc l'inertie d'un milieu inerte ou hésitant [...], le met en mouvement. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p. 51.

29 « Elle engendre un nouveau mode d'existence » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p. 51.

30 « Sa structure propre se réfléchira spontanément en coutumes, en règles de vie, qui elles-mêmes, tendant toujours à s'universaliser, prendront peu à peu une valeur juridique. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.51.

les « aspirations convergentes » des individus pour leur permettre de « communier » : l'unité du corps social émerge de l'action de cet homme et s'engendre dans le temps sous la forme de l'institution. Ainsi Fessard décrit l'émergence dans le temps du corps social transformé par l'autorité du chef charismatique, insistant sur la puissance de commencement et d'engendrement de l'autorité de cet homme, ainsi que sur sa capacité à donner une unité au corps social, comme force de croissance, tout en montrant comment se produit spontanément l'effacement du fondateur au profit de la permanence dans le temps de l'institution qui manifeste une existence en droit et une légitimité dans le temps.

Ces analyses montrent que l'autorité surgit originellement comme une force et un pouvoir mais cette force est en quête nécessaire de légitimité pour se maintenir dans la durée, ce qui l'oblige à se transformer pour incorporer le consentement du corps social et lui donner son unité³¹. L'autorité apparaît comme ce principe de croissance qui n'est pas centré uniquement sur lui-même mais trouve sa propre fin en dehors de lui-même puisqu'il est amené à se transformer et à s'ajuster aux exigences du milieu social pour perdurer. Si l'autorité commence avec le pouvoir, la fin de l'autorité n'est pas le pouvoir, mais la croissance du milieu social, ce qui la conduit à un décentrement dans son principe même. Ces analyses vont conduire Fessard à définir l'autorité comme « vouloir de sa propre fin », à partir du modèle d'autorité que représente celle de la « valeur qui s'impose d'elle-même », troisième sens retenu et qui s'incarne dans l'autorité du savant. En effet, après avoir montré le « lien intrinsèque et réciproque » des deux premiers sens de l'autorité – pouvoir de fait et pouvoir de droit – il s'agit de s'interroger sur l'autorité de la valeur qui semble avoir le pouvoir de se maintenir et de s'imposer d'elle-même³². Il montre que cette théorie conduit en réalité à une disparition de l'autorité, qui indique une hypothèse intéressante : « la fin de l'autorité ne serait-elle pas de disparaître en s'accomplissant ? »³³ Pour montrer que l'autorité de la valeur est tendue vers sa propre disparition, Fessard analyse l'autorité du maître à l'égard du disciple, relation dont la fin visée est l'égalité pour que le disciple se hisse à la hauteur du maître, la reconnaissance mutuelle et l'échange réciproque conduisant finalement à l'inversion possible des rôles ; ainsi la différence qui est à l'origine de la relation d'autorité finit par se supprimer³⁴. Vouloir sa propre fin ne signifie donc pas un anéantissement de celle-ci mais un accomplissement de son essence qui est la croissance des

31 « Ainsi à l'origine du lien social que l'autorité a pour mission de faire croître, toujours l'apparition du droit est précédée par le déploiement d'une force, charismatique chez le chef né, créatrice et éducatrice chez le père, ou simplement dominatrice chez le maître. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.56.

32 « L'autorité de la vérité ne représenterait-elle pas la perfection même de l'autorité ? » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.57.

33 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.59.

34 « Au terme, dans la commune jouissance, le rapport initial n'existe plus que comme étape préalable dont la seule fonction est d'engendrer une reconnaissance mutuelle qui porte le professeur et l'élève à resserrer encore leurs liens et à pénétrer toujours plus la vérité, grâce à un échange réciproque où chacun se plaît à intervertir puis à reprendre les rôles passés. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.61.

êtres tel que le montre l'exemple de l'autorité du père dans la famille³⁵. L'accomplissement de la relation d'autorité crée une dynamique de reconnaissance mutuelle qui exclut tout accaparement de pouvoir mais favorise plutôt la croissance des êtres et leurs liens de confiance réciproque autour d'un bien mutuel, l'échange de la vérité.

Le caractère désintéressé de l'autorité se manifeste dans ce décentrement par rapport au pouvoir, vouloir de sa propre fin, mais aussi pouvoir de transmettre et d'ouvrir un devenir dans la durée. Cette force en quête de légitimité produit des transformations au cœur des relations humaines et leur donne un sens au-delà des simples rapports hiérarchiques de pouvoir et d'asservissement. L'exercice de l'autorité consiste donc en ce décentrement, ce dessaisissement du pouvoir qui conduit à se donner une fin désintéressée, tournée vers la croissance et le devenir des êtres sur qui elle s'exerce.

2 – Une relation médiatrice de reconnaissance réciproque et de lien social.

Nous allons voir dans un second temps comment l'autorité s'accomplit dans son essence comme relation médiatrice de reconnaissance réciproque et de lien social, tout en révélant une part de sa mystérieuse force d'engendrement des sociétés.

Partant de la dissociation entre autorité et pouvoir, Revault d'Allonnes s'interroge sur ce mystère de l'autorité, « le caractère énigmatique » et « son côté insaisissable et intangible ». Elle en retient trois éléments : « prééminence, effectivité et indétermination.³⁶ » Le paradoxe est souligné dans le contraste entre l'absence de puissance constatée et son action réelle ; de plus l'histoire montre que l'autorité produit des effets qui ne sont pas proportionnés à sa valeur juridique. En effet, l'autorité ne produit ses effets ni par la force des armes du pouvoir, ni par la persuasion de la parole ou du droit, mais elle engendre une énigmatique dissymétrie entre les êtres qui, par la médiation de la reconnaissance, vient fonder le lien social. Cette capacité à mettre les hommes en relation montre que l'autorité est d'abord une question de reconnaissance mutuelle, qui advient avant tout signe extérieur. Mais comment s'effectue cette *reconnaissance* qui vient mystérieusement lier les êtres et les faire agir ? Ne vient-elle pas se confondre avec le principe même de légitimité de l'autorité ? Il faut chercher d'où naît cet assentiment qui fonde le lien social. En effet celui qui reconnaît une autorité reconnaît par là-même sa légitimité, en décidant de lui accorder son crédit. Revault d'Allonnes souligne qu'aucun de ces éléments – reconnaissance, légitimité, précédence – ne va de soi ; tous renvoient à la question de la confiance, du crédit que l'on décide d'accorder, et en fin de compte du « préjugé (prévention)

35 « Le pouvoir du père sur le fils a-t-il un autre but que de faire de ce fils un autre lui-même ? » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.62.

36 « Telles sont les composantes paradoxales de l'*auctoritas* : l'effectivité d'une puissance nulle et qui malgré l'indétermination de sa base légale, est un principe opératoire agissant. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.66.

favorable à son égard³⁷ », éléments qui ne sont pas « neutres » et ne relèvent pas de la seule raison.

Sur quelle confiance repose l'autorité ? Quelle est la source de cette « augmentation » génératrice d'adhésion ? Pour répondre à cette question, elle propose un détour par la linguistique et une analyse de l'origine sémantique du mot, avec l'aide du *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Dans son article sur « le *ensor* et l'*auctoritas* », Benveniste cherche à « savoir comment il se fait que la notion d'autorité a pris naissance dans une racine qui signifie simplement “augmenter, accroître”³⁸ ». Son attention se porte sur la racine indo-iranienne *aug* – qui désigne la force, puis sur le verbe *augeo* traduit souvent par augmenter, « non le fait d'accroître ce qui existe, mais l'acte de produire hors de son propre sein ; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes³⁹ ». A ce sens il relie le nom d'agent *auctor* et l'abstrait *auctoritas* comme acte de production, pouvoir d'initiative. Pour Revault d'Allonnes, la source transcendante de l'autorité se situe dans le sens primordial d'*augeo* et la signification d'un acte créateur et mystérieux qui fait surgir, une parole prononcée qui détermine un changement dans le monde et crée quelque chose, un pouvoir qui donne existence à une loi. L'*auctoritas* est « ce don réservé à l'homme de faire surgir quelque chose et de produire à l'existence⁴⁰ ». De ces analyses elle en tire la définition de l'autorité comme *pouvoir des commencements*, obligeant à repenser sa relation avec la tradition et à envisager sa « force liante » comme « force instituante » : « la force liante de l'autorité ne tient pas seulement à la confirmation de l'institué mais à sa force instituante⁴¹. »

Son analyse de l'autorité des modernes la conduit à constater que si l'autorité du passé liée au primat de la tradition s'en est effacé, l'autorité demeure néanmoins dans le monde moderne comme principe de production et de permanence du lien social, mais sous une autre forme⁴². L'institution semble la preuve que l'autorité n'a pas disparu du monde moderne, puisque les hommes continuent à agir au sein de structures qui institutionnalisent le lien social, inscrivant et régulant dans la durée les relations d'autorité et l'exercice du pouvoir. Traiter la question de l'autorité avec celle de l'institution conduit à s'interroger sur la « croyance qui la soutient » pour comprendre sur quel fondement repose la légitimité surprenante de l'autorité, qui reste souvent indéterminée du point de vue du droit, mais en même temps « excède le rapport

37 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.69.

38 Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T 2, Paris, Minuit, 1969, p.148.

39 Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T 2, Paris, Minuit, 1969, p.149.

40 Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p.150-151, cité par Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.72.

41 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.73.

42 « Ce qui ne signifie pas que l'autorité comporte un noyau substantiel homogène et intangible, ni que la question de sa force liante se soit épuisée. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.90.

commandement / obéissance⁴³ ». La question de l'autorité, dans son processus de légitimation implique la croyance pour comprendre comment du processus de reconnaissance, de la rencontre entre les prétentions des dominants et les modes de consentement des dominés, peut émerger le lien social⁴⁴. La croyance est donc bien le moteur de la reconnaissance qui fonde le lien social en instituant la relation d'autorité ; elle pourrait même expliquer les effets de l'autorité, sa capacité à faire agir sans user de moyens de pression, force ou persuasion. La croyance serait alors l'élément qui relie entre eux ceux qui commandent et ceux qui obéissent sous la forme de la reconnaissance légitime, et qui viendrait transformer cette puissance faible de l'autorité en effectivité réelle. Revault d'Allonnes cherche à approfondir le sens de ce supplément de la croyance⁴⁵ et relie cette énigme de la fondation à cette source de l'augmentation, signifiant ainsi la présence d'une altérité capable de justifier la précedence de l'autorité. Ce point de rencontre renvoie au mystère de l'autorité, son « antécédence », montrant que cette relation d'autorité n'implique pas seulement une relation à deux termes, mais bien l'intervention d'une altérité qui fonde et entraîne la relation de reconnaissance et ses effets dans le temps⁴⁶. C'est donc l'inscription dans le temps qui justifie le besoin de cette précedence pour penser l'autorité.

Nous avons montré que la relation d'autorité est à l'origine du lien social en ce qu'elle se fonde sur la reconnaissance, impliquant une part de consentement qui dépasse l'ordre de la soumission pour ouvrir l'espace d'un possible vivre ensemble. La notion d'autorité comprend non seulement la relation de reconnaissance mais également, à travers la croyance, cette force d'engendrement de la société qui rend possible le lien social et son institutionnalisation dans le temps. Nous allons voir avec Fessard que l'autorité est non seulement médiatrice des relations sociales et de leur inscription temporelle, mais ouvre également à la transcendance de la reconnaissance d'un bien commun. Fessard veut mettre en lumière la dynamique interne présente dans les relations humaines et qui conduit à l'émergence du lien social ; il s'intéresse au rapport – potentiellement conflictuel dans toute société – entre l'individuel et l'universel en utilisant l'analyse dialectique pour surmonter leur opposition et faire apparaître le sens. En effet le lien social a pour finalité de fédérer les intérêts individuels autour de règles universelles, mais il s'agit de savoir comment se concrétise cette adhésion de chaque individu aux règles universelles (de droit par exemple), ce qui conduit à se demander dans un mouvement inverse comment la

43 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.157.

44 « Poser la question de l'autorité revient toujours à s'interroger sur la façon dont se nouent la requête de légitimité qui émane du système, et la réponse qu'on lui renvoie en termes de croyance. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.159.

45 « cette énigme de la fondation fuyante à laquelle nous sommes toujours renvoyés quand nous cherchons à retrouver la source de l'autorité. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.191.

46 « S'il faut le supplément de la croyance pour assurer la durabilité, la permanence dans le temps, c'est encore une fois le signe que toute autorité fait appel à une extériorité, à une altérité différente de celle qui s'exerce dans le rapport commandement / obéissance, lequel ne requiert pas l'investissement de la dimension transgénérationnelle. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.191.

règle universelle peut venir répondre à l'aspiration individuelle.

Après avoir mis en lumière le caractère désintéressé de l'autorité il montre qu'il se manifeste également dans « la gratuité de l'individuel vers l'universel », mouvement qu'il voit à l'œuvre « dans le pouvoir du chef-né dont l'ascendant personnel – charismatique – tend à fonder une communauté et à engendrer un droit toujours plus large⁴⁷ ». En effet le don de la personnalité du chef charismatique possède une dimension individuelle mais qui va s'élargir à l'universel par le mouvement d'interaction dynamique avec le milieu, conduisant à transformer ce don personnel en un principe universel, et qui vient répondre au besoin universel de toute une société. La dynamique de cette force individuelle exercée sur un milieu engendre un universel qui se réalise dans le lien social, à condition que l'universel opère un retour vers l'individuel, pour rejoindre l'aspiration individuelle de tous les membres d'une société. Nous avons vu à propos du chef charismatique combien son action, en s'universalisant, s'individualisait également en chaque membre du corps social qui consent à agir en relation avec tous. Cette dialectique fessardienne entre l'individuel et l'universel montre comment l'autorité engendre le lien social, non par soumission réciproque mais par intégration de ses composantes⁴⁸.

Fessard veut montrer cette capacité qu'a l'autorité de créer du lien entre les êtres, tout en s'effaçant elle-même et en revenant à soi ; il propose cette définition un peu énigmatique de l'essence de l'autorité comme « pur mouvement de l'esprit qui, à travers l'être et les êtres, va de soi vers soi⁴⁹ ». Il introduit la notion de *bien commun* pour penser cette relation entre l'individuel et l'universel et, pour montrer comment l'autorité devient « médiatrice du bien commun », analyse une autre relation, celle du médecin et du malade. Dans cette relation, le médecin par sa science exerce un pouvoir de fait – en proposant le remède – mais aussi un pouvoir de droit – par l'ordonnance qui guide la volonté du malade. Le lien entre le malade et le médecin est établi par la santé, qui ne se réduit pas à l'universel abstrait de la science médicale. Fessard dit qu'elle est à la fois « bien communiqué par le médecin au malade » et « bien communiquant à celui-ci la satisfaction de son désir de bien être⁵⁰ ». Mais la guérison du point de vue du médecin est à la fois « bien communiqué par le malade au médecin » et un « bien lui communiquant aussi une satisfaction analogue à celle du malade⁵¹ ». Il met en évidence l'existence d'une satisfaction qui va relier les deux individus dans « l'universel désir de mieux-être qui leur est commun » tout en comblant « en chacun la particularité de leurs désirs⁵² ». Il utilise le terme de « bien commun »

47 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.64.

48 « Le lien social n'apparaît plus comme une tension entre deux pôles extérieurs l'un à l'autre, individuel et universel, mais comme une genèse de leur rapport, immanente à chacun des moments de son développement. », G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.67.

49 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.67.

50 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.68.

51 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.69.

52 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.69.

pour désigner la santé, montrant que celui-ci est une réalité dynamique qui relie les deux individus entre eux, sous la forme de la réciprocité, dans sa capacité à « être communiqué par chacun à l'autre » et à « communiquer quelque chose de chacun à l'autre ». Le lien entre les individus s'effectue donc par la médiation d'un bien commun capable d'engendrer réciprocité et mutualité des relations, qualités éminemment sociales⁵³. Fessard explique cette capacité du bien commun à se faire « concret » en satisfaisant les désirs particuliers de chacun, tout en soulignant, avec l'expression « transcende leurs individualités » combien ils sont élevés et dépassés dans leur particularité égocentrée, et trouvent sens au sein même de la relation à l'autre.

Dans ce double mouvement dialectique de l'individuel et de l'universel, apparaît la communication mutuelle du vrai et du bien, quand le médecin et le malade se prennent réciproquement comme moyen et fin⁵⁴. Cet exemple montre que la relation d'autorité exercée entre le médecin et le malade engendre des relations sociales fécondes en permettant de réunir des individus éloignés, non par la force ou la pression, mais par l'action réciproque de leurs désirs et de leurs volontés, et la capacité à se procurer mutuellement un bien commun. Mais cette analyse montre également que la relation d'autorité n'engendre la reconnaissance mutuelle et le lien social que lorsqu'elle est orientée par une autre fin qu'elle-même, le bien et le vrai qui se communiquent réciproquement et viennent transcender les individus. Car l'autorité du médecin ne cherche pas à prendre le pouvoir sur le malade mais vise plutôt sa finalité, la communication du vrai de la science médicale et du bien de la guérison⁵⁵.

Cette interaction met à jour la « vie intime de l'Universel concret » dans la capacité du vrai et du bien à s'exprimer à la fois dans leur universalité et leur unité, tout en se déployant dans les particularités et la multiplicité des êtres. Fessard prend alors l'image du rythme cardiaque pour expliquer comment ces liens sont source de vie, en permettant l'instauration de la réciprocité et de l'unité au sein du corps social, au même titre que le souffle et le battement du cœur coopèrent à la vie en chaque individu⁵⁶. Cette métaphore naturaliste permet d'insister sur la comparaison avec les phénomènes d'interaction organique qui sont à la source des processus de croissance : c'est en effet spontanément et sans pression sur les volontés que s'effectue ce

53 « Universel non plus seulement abstrait mais devenu concret en se faisant bien commun, telle est donc cette santé recouvrée où s'accomplit l'autorité du médecin vis-à-vis du malade. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.69.

54 « La médiation intervenue est à double sens : horizontale pour ainsi dire entre les êtres liés par le bien commun, verticale entre eux et la source de ce bien commun, l'universel concret qui est aussi la fin de l'autorité. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.70.

55 « Et s'ils réfléchissaient sur cette guérison, en tant qu'elle est devenue leur bien commun et leur lien social, ils devraient aussi reconnaître que leur interaction a été, dans tout le cours du développement, soutenue par celle du vrai et du bien. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.72.

56 « En chaque homme en effet, intelligence et volonté battent au même rythme et la moindre pulsation de l'un se répercute en tous. Si bien qu'en s'insérant au sein de leur communication mutuelle, la vie de cet Universel concret tisse entre eux des liens plus solides que ceux de la chair et en même temps plus fluides que ceux du sang. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.73.

mouvement, signe de la force de croissance et de vie présente en l'autorité quand elle est fidèle à son essence, vouloir de sa propre fin, et attention au bien commun.

Cette explication permet à Fessard d'employer deux termes pour nommer l'exercice de l'autorité : « le double caractère du sacré et de la gratuité⁵⁷ ». Ces termes lui permettent d'expliquer pourquoi l'autorité implique naturellement une dimension hiérarchique, mais également comment cette relation est transcendée par une altérité absolue, et un décentrement manifesté par la gratuité, fidèle à ce que nous avons perçu en première partie. De plus il rattache ces deux dimensions à leur origine commune située en « la fécondité de l'Amour absolu ». En effet ces deux dimensions de sacré et de gratuité permettent de lier les êtres entre eux, par l'échange réciproque du vrai et du bien, et de permettre l'accroissement du lien entre les êtres : telle est la source de la force de croissance présente en l'autorité.

Ainsi l'autorité engendre progressivement le lien social⁵⁸ : au début « en apparence » l'autorité se contente de « mettre en relation réciproque » sur le mode de la hiérarchie et sous la forme d'un simple « échange de biens propres ». Puis les choses apparaissent non plus sur le mode de l'apparence mais « en réalité » : la simple « réciprocité » devient « la vie intime de l'Universel concret qui dans l'unité palpitante du vrai et du bien ourdit les nœuds de l'amour. » Nous voyons à l'œuvre une dynamique de relations motivée par une altérité sacrée. Enfin Fessard indique la dimension exponentielle de la relation d'autorité, dans sa fécondité paradoxale, capable d'engendrer beaucoup avec peu : il prévient que l'effet produit par le tout excède « infiniment » la somme de ses parties ! Telle est la marque de la fécondité de l'amour absolu révélé par la relation d'autorité qui conduit à comprendre en vérité « qu'à travers les biens communiqués sous l'égide de l'autorité, l'homme aperçoit l'action du Bien qui se communique lui-même faisant croître l'être des êtres. » Fessard en vient dès lors à donner un nom à cette autorité qui est source de croissance et de fécondité, en citant la phrase de saint Paul, à propos des querelles d'autorités au sein de la communauté de Corinthe : « Ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais Dieu qui fait croître. » (1Co 3, 7)

L'autorité n'est donc pas le pouvoir mais l'effacement du pouvoir et le décentrement de sa propre fin ; elle détient cependant cette capacité mystérieuse d'agir sans pouvoir et de mettre en relation et interaction réciproque les êtres de façon durable, de leur inspirer confiance et reconnaissance réciproque. Elle s'exerce comme médiatrice du lien social mais cette médiation suppose l'intervention d'une altérité transcendante. Nous avons vu que la philosophe Revault d'Allonnes situe cette altérité dans le temps de la durée publique, source d'engendrement des sociétés dans le temps ; nous découvrons avec le théologien Fessard que cette altérité qui donne

⁵⁷ G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.73.

⁵⁸ Nous analysons un extrait de G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.74.

sens et consistance au lien social est celle du vrai et du bien prenant le visage de l'Amour absolu, et source de cette fécondité. Nous allons montrer que la signification de l'autorité s'accomplit dans sa capacité à être source de croissance et de vie pour les êtres et pour les sociétés, et pourquoi il faut ouvrir le sens de l'autorité à sa dimension proprement transcendante pour sortir des conceptions déviantes qui sont sources de mort pour nos institutions, et notamment pour l'Église.

3 – Une puissance qui « fait grandir », ouvre à la vie et au futur.

Dans cette dernière partie nous allons analyser le rapport de l'autorité au temps et la manière dont cette force liante s'exerce et s'inscrit dans la durée. Nous verrons combien l'autorité est la force instituante créatrice de lien social et d'une institution dans la durée ; mais aussi combien cette force de croissance se mesure aussi à sa capacité à initier des commencements, à « autoriser » le futur, posant la question de la transmission et de l'inscription de l'institution dans la durée. Nous verrons enfin combien le juste exercice de l'autorité se reconnaît à la fécondité qui en résulte, permettant la croissance et la vie.

Dans sa deuxième partie consacrée à l'autorité des modernes, Revault d'Allonnes repart du constat largement admis avec d'autres que « l'autorité du passé liée au primat de la tradition s'est effacée du monde moderne⁵⁹ ». Mais elle doute de cette disparition de l'autorité comme « principe de la production et de la permanence du lien social⁶⁰ ». Si l'autorité a changé de forme et de visage elle n'en demeure pas moins au principe de ce qui fait tenir le « vivre ensemble⁶¹ ». Si la source de l'autorité ne tire plus sa transcendance du régime de la tradition, alors où situer la force transcendante de sa force liante ? Si l'autorité fonde la crédibilité et la légitimité d'une institution, demandons-nous comment cette institution se maintient dans le temps, et comment elle s'autorise à durer. Quelle est la source de l'autorité ecclésiale lui permettant de s'inscrire dans la durée et d'autoriser son avenir ? L'autorité de l'Église comprise comme institution ne s'est-elle pas souvent adossée à celle du passé, de la tradition – conduisant à sa remise en question comme tout système ne portant en lui que sa propre reproduction. L'autorité de la tradition ecclésiale ne provient-elle pas de sa fidélité au Christ, dont l'autorité n'est pas simple héritage du passé mais se vit et se reçoit au présent ? Nous devons comprendre en quoi consiste cette notion de tradition, sa dimension proprement théologique et sa capacité à faire autorité afin de permettre d'engendrer non seulement la conservation mais surtout le devenir et l'avenir d'une institution : si la tradition ne fait plus autorité, sous quelle forme peut-elle cependant autoriser

⁵⁹ Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.77.

⁶⁰ Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.77.

⁶¹ « De quoi s'autorise un pouvoir – et plus généralement une institution – qui puisse entraîner la reconnaissance de sa légitimité ? » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.78.

l'Église à re-inventer en son sein une autorité capable de l'ouvrir vers l'avenir⁶² ?

Les analyses philosophiques de Revault d'Allonnes sur la générativité de l'autorité vont-elles répondre à ces questions ecclésiologiques ? Son analyse de l'autorité des modernes nous ouvre des pistes pour regarder où l'autorité continue d'exercer sa force liante de croissance au sein même de la modernité, mais selon d'autres modalités⁶³. Il s'agit de comprendre comment l'autorité passe de la tradition à celle de la transmission, en autorisant à continuer. Le concept d'autorité s'inscrit dans une dynamique temporelle de transmission, une structure de générativité qui soutient la durée publique, et touche ainsi au vivre ensemble. En effet elle explique que notre modernité dans sa critique de la tradition et du passé ne peut pas évacuer cette question du socle du lien social dans son devenir historique⁶⁴. De là l'émergence d'un « autre mode d'institutionnalisation du social, une nouvelle mise en sens du monde⁶⁵ ».

Dans sa partie consacrée à « l'autorité du futur », Revault d'Allonnes inscrit son analyse de l'autorité dans la perspective existentielle de l'historicité de l'homme montrant comment l'expérience moderne impose une nouvelle manière d'être au temps⁶⁶. En effet elle a posé dès l'introduction son hypothèse selon laquelle le temps est la matrice de l'autorité, force se déployant dans le temps et permettant la permanence des sociétés ce qui conduit souvent à la confondre avec le passé et la tradition. Le temps n'a pas d'autorité en lui-même mais seulement comme pris dans le mouvement humain de temporalité⁶⁷. Mais l'avenir n'est pas simple accomplissement ou effectuation au sens hégélien, car il ouvre également le champ de la contingence c'est-à-dire la *nouveauté* et *l'imprévu*⁶⁸. L'enjeu de l'autorité réside dans cette capacité à maintenir une institution tout en permettant l'advenue en son sein de cet *imprévu*, de cette nouveauté créatrice qui soit à la fois garante de continuité mais aussi de renouvellement. Elle pose la notion de *durée publique* comme lieu où l'autorité peut s'augmenter de potentialités inachevées en se tournant à la fois vers le passé vivant et en même temps vers l'avenir imprévisible ; le *pouvoir des commencements* est à la fois un point de départ mais également un

62 « Les crises sont précisément ces moments où les hommes rencontrent des problèmes qu'ils ne sont plus à même de résoudre et où ils réinvestissent – et donc réinventent – des positions et des lieux laissés vides par des réponses qui ne fonctionnent plus. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.89

63 « La disparition d'une forme d'autorité étayée sur la transcendance et / ou le passé de la tradition ne fait pas disparaître la relation d'autorité en tant que telle : la question de l'autorité est plutôt basculée vers *l'avenir*, vers une autre extériorité. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.108.

64 « Le partage temporel d'un monde commun, autrement dit de sa capacité à assurer le vivre-ensemble. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.155.

65 Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.156.

66 « Le passé n'éclairant plus l'avenir, c'est à l'avenir d'éclairer le présent. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.137.

67 « Le passé n'a d'autorité qu'en tant qu'il est historique (mon passé) ; l'avenir n'exerce d'autorité que parce qu'il est projet et le présent est le temps de l'action qui réalise à la fois le souvenir du passé et le projet d'avenir. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.150.

68 « Si pour nous Modernes l'autorité a encore un sens, c'est parce que ceux qui l'exercent autorisent ceux qui viendront après eux à entreprendre quelque chose de neuf, c'est-à-dire d'imprévu. » Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.151.

point d'arrivée et de retour ; la générativité de l'autorité la situe dans la durée, entre ceux qui nous précèdent et ceux qui nous succèdent. Le problème de l'autorité est ainsi situé dans la capacité d'initiative : comment l'autorité de l'institution, par sa force liante qui la maintient dans l'ordre temporel, peut-elle s'ouvrir à l'initiative de ceux qui viennent après pour « commencer à nouveau » ? Cela oblige l'institution à s'interroger sur sa propre capacité à laisser advenir quelque chose de neuf ou d'imprévu de son sein même, à autoriser ceux qui adviennent ou arrivent à commencer à s'inscrire dans cette durée publique de l'institution.

Enfin, Revault d'Allonnes termine son analyse en liant l'autorité à l'institution par la notion de durée publique. L'institution en effet vient incarner et manifester l'autorité de la durée publique, en permettant la médiation entre le passé et le futur. Comprise comme « un nouveau genre d'être » selon les analyses phénoménologiques de Merleau-Ponty, l'institution s'inscrit dans une durée vivante : en son sein s'opère en effet une « réactualisation permanente d'un sens ». Elle se définit selon une « continuité indéfiniment reprise y compris dans les ruptures » qui « n'est pas seulement retour sur le passé mais ouverture aux possibles et donc à l'avenir⁶⁹ ». L'institution apparaît donc comme ce qui réalise l'inscription temporelle de l'autorité, incarnant à la fois la force instituante comprise comme commencement, et l'état de chose établi par cette dynamique. L'institution joue le rôle de « médiation vivante » comme condition d'appartenance à un même monde, médiation entre les hommes qui y reconnaissent une forme d'autorité capable d'engendrer des relations sociales, mais également comme pont entre les générations par la capacité des générations présentes à y reprendre les ressources des générations passées pour commencer au futur. Cette définition philosophique de l'Institution ne s'applique-t-elle pas dans une certaine mesure à l'Église elle-même, incarnation de la durée publique liée à la foi chrétienne depuis des générations, corps social se réclamant d'un immémorial qui n'est jamais un simple événement passé mais ouvre sans cesse à une altérité, invitant chaque génération à une réappropriation féconde de cette durée ?

En effet, la critique des relations d'autorité mal ajustées au sein de l'Église n'implique pas nécessairement la remise en question de la notion même d'institution, même si elle pose la question de la crédibilité même de l'autorité qu'elle incarne. Revault d'Allonnes situe la source de l'autorité dans la transcendance de la durée publique incarnée par l'institution elle-même, dans sa capacité à transmettre un monde commun. Cette crise de l'autorité est également une crise de la générativité, autrement dit de la capacité de l'institution à laisser advenir en son sein un avenir. Elle montre combien la « trans-temporalité » de l'institution est une « générativité » : l'institution n'est pas linéaire mais se réalise sur le mode du tissage, de la texture, de la reprise temporelle. Le propre de l'institution selon Merleau Ponty est « un passé qui crée une question,

⁶⁹ M. Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.246.

la met en réserve, fait situation infiniment ouverte⁷⁰ ». La crise de l'autorité est le signe de la nécessité de reprendre cette question, dans la perspective de lui donner une réponse nouvelle. La réflexion sur les modalités d'exercice des relations d'autorité et de pouvoir en son sein implique aussi le devenir de l'Église elle-même, dans sa capacité à se référer à la source de son autorité.

Revault d'Allonnes montre ainsi combien l'autorité doit sa prééminence et son effectivité à l'inscription temporelle qu'elle réalise, qui lui donne un surcroît de légitimité en la basculant vers l'avenir pour réorienter la chaîne des autorisations. L'autorité comprise en sa générativité n'est pas quelque chose que l'on aurait en sa possession mais une force dynamique capable d'ouvrir à l'avenir en créant du neuf à partir de l'ancien. Elle enrachine l'autorité dans « la transcendance née de la durée publique », ce qui conduit à se demander où situer cette durée publique qui reprend tout en la transformant les concepts de tradition et de transmission. Cette analyse montre combien la pérennité du monde – et notamment de l'ordre social institué – n'est pas son immuabilité figée dans une tradition mais plutôt sa capacité à être transmis, repris et commencé à nouveau par d'autres. Ces réflexions interrogent la notion même de tradition et de transmission au sein de l'institution ecclésiale dans leur capacité à instituer une transcendance d'où procède l'autorité. La tradition de l'Église n'est pas seulement un contenu dogmatique conservé scrupuleusement pour être transmis fidèlement de génération en génération, sur le mode de la reproduction. Son contenu théologique – la révélation des Écritures et de la tradition apostolique – ne prend sens que par sa relecture sans cesse renouvelée de générations en générations à la lumière de la foi en Christ, présence vivante et actuelle qui donne sens à ce contenu. Ceux qui sont chargés de recevoir, transmettre et d'annoncer l'Évangile sont donc chargés de s'inscrire dans cette durée ecclésiale qui se réfère à une tradition reçue – réserve inépuisable de sens à déchiffrer dans les Écritures et dans la grande Tradition de l'histoire des dogmes et de l'Église – mais également à prendre conscience de l'expérience présente qu'ils vivent avec le Christ afin de discerner au présent et d'inventer de nouvelles manières présentes d'annoncer aux générations futures. Nous verrons dans la suite de notre travail comment l'Église peut situer la source de son autorité dans la parole de ceux qui discernent au présent, comment s'inscrire dans un futur qui laisse advenir et qui autorise d'autres générations à continuer. L'écoute de la parole des jeunes eux-mêmes lors du synode consacré aux jeunes eux-mêmes n'exprime-t-elle pas cette capacité à autoriser le futur ?

Nous allons voir comment Fessard en liant l'autorité et le bien commun met en lumière la source de cette précédence qui est à la fois origine et principe de croissance des liens entre les êtres. Il explique en effet la « double option constitutive de l'autorité » : l'autorité est à la fois médiatrice entre les hommes au sens horizontal, par le passage du pouvoir de fait au pouvoir de

⁷⁰ Merleau-Ponty, *L'institution*, p.57 ; cité par M. Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, p.254.

droit ; et en même temps médiatrice « au sens vertical entre la communauté petite ou grande dont elle a le soin, et l'essence secrète de ce Bien commun qui est apparu comme Universel et concret comme Amour⁷¹ ». Il explique en effet que la bienfaisance du droit ne peut être véritable que par la médiation verticale qui l'oriente vers cette source qu'est l'Amour. Telle est la double option que l'autorité propose à tout pouvoir existant⁷². Cet appel est nécessaire pour éviter le repli du pouvoir sur la force et la tyrannie. Mais il implique un second appel vers l'Universel concret⁷³. Il analyse la liaison dialectique de ces trois éléments constitutifs de l'autorité que sont le fait, le droit et la valeur, montrant que l'interaction horizontale entre le fait et le droit suppose également une interaction verticale de ces deux éléments avec la valeur qui seule permet la croissance des êtres. Tel est le principe transcendant qui peut fonder la précedence et la fécondité de l'autorité : Fessard le situe dans la valeur du bien commun telle qu'elle devient « lien concret entre les êtres » et qu'il associe à l'Amour défini comme « Valeur des valeurs⁷⁴ ». L'autorité comme vouloir de sa propre fin n'est autre que cet appel qui vient « sommer à chaque instant le pouvoir afin qu'il se mette en rapport avec l'essence même du Bien commun, avec l'Amour où sa croissance s'achève⁷⁵ ». L'analyse des catégories du Bien Commun dans la deuxième partie de son œuvre lui permet en effet de montrer comment l'autorité s'exerce dans un dessaisissement paradoxal de son pouvoir, au service du Bien Commun qui est en son fond Amour. Fessard va illustrer ce paradoxe en citant l'exemple du Christ qui en Mc 10, 42-45 révèle à ses disciples l'essence de l'autorité en l'enracinant dans sa fin, le service de tous⁷⁶.

Se pose cependant le problème de la définition du Bien commun, qui ne peut se confondre ni avec l'intérêt de tous, ni avec l'intérêt particulier, ni même avec un idéal universel tel que celui des droits de l'homme. Fessard montre l'interaction dialectique nécessaire entre les catégories du bien commun, bien de la communauté et communauté du bien. Son but est de montrer le dépassement nécessaire de ces deux polarités vers leur interaction réciproque qui fonde le « bien de la communion », lieu où s'enracine l'essence même de l'autorité. Fessard exprime le rapport de correspondance entre les catégories du bien commun et l'analyse de l'autorité : bien de la communauté et communauté du bien correspondent au fait et au droit dans l'autorité, deux moments essentiels mais non suffisants en eux-mêmes. Par le bien de la

71 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.77.

72 « En tant qu'il repose sur le fait elle exige qu'il ne se replie pas égoïstement sur sa propre domination, mais s'ouvre à l'universalité du droit. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.78.

73 « En tant qu'il est pouvoir de droit elle le somme de se dépasser lui même pour viser au-delà de l'horizon temporel le règne de l'Universel concret, source de tous les biens communs qu'il peut atteindre. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.78.

74 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.79.

75 G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.79.

76 « Par contraste avec la volonté de puissance à sens unique, le Christ affirme la nécessité, pour produire le Bien commun, de l'action réciproque où le supérieur se fait moyen par rapport à son inférieur et le prend pour fin. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.82.

communauté s'exprime le souci de l'intérêt général, compris comme « somme des intérêts privés et publics, matériels et moraux qu'intègre une société donnée⁷⁷ », bien objectif et concret permettant l'existence et la sécurité d'une société. Ce bien de la communauté reste cependant clos sur sa communauté par rapport à laquelle il est général mais reste particulier eu égard aux autres communautés. Ce bien de la communauté doit donc également s'universaliser en « communauté du bien », satisfaisant le désir de l'universel présent en tout homme et donnant la possibilité à cette communauté de participer à un bien reconnu sous forme de droits. Toutefois pour lui donner une dimension concrète et ne pas rester un idéal abstrait et irréel, la Communauté du bien doit se donner comme contenu le Bien de la communauté. Ainsi s'exprime la dialectique du particulier et de l'universel présente en toute communauté comprise comme le rapport de plusieurs individus particuliers, opposés les uns aux autres mais amenés à coopérer selon des rapports de subordination et de coordination que Fessard situe depuis la relation de l'esclave au maître, reposant sur la peur et la contrainte, jusqu'à celle de l'époux à l'épouse où le consentement devient total, reposant sur l'Amour. L'autorité, par les catégories du bien commun tisse entre les êtres des relations mettant en jeu le consentement des individus, leurs intérêts et leur capacité de reconnaissance réciproque qui sont au fondement de toute société. La recherche du bien commun conduit à ce double dépassement de l'individu particulier vers le général et l'universel des droits, et de retour de cet idéal universel vers l'individuel concret d'une communauté donnée : ce mouvement dialectique illustre la subtilité des relations que crée l'autorité quand elle s'exerce comme vouloir de sa propre fin, au service non d'un Bien commun ni d'une Communauté du bien, mais de la fécondité de leur relation réciproque dans ce que Fessard appelle le Bien de la communion⁷⁸. L'appel transcendant qui était celui de la valeur dans la relation de dépassement du pouvoir de fait en pouvoir de droit, est ici celui de l'Amour, universel concret qui met en relation de communion et de croissance mutuelle les êtres. L'autorité trouve donc bien en son fond cette valeur qui la transcende, et qui est à la source des interactions fécondes permettant la croissance du corps social.

Cette dynamique de relation entre les catégories du bien commun, exprimée par la double dialectique de l'universel et du particulier, montre que l'autorité n'est pas une force hiérarchique unilatérale mais un processus qui exprime la dynamique des relations sociales en tant qu'elles sont au service de la croissance et de la vie de ses membres, par leur mise en relation réciproque au service du tout, et de leur intégration dans la communion⁷⁹. La relation de l'époux à l'épouse

⁷⁷ G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.85

⁷⁸ « La communion ne naît que d'une action où il y a communication mutuelle et volontaire d'un bien concret et déterminé assurément mais en vue d'un lien qui transcende et la particularité du bien et l'individualité de ceux qu'elle unit. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.104.

⁷⁹ « En visant à ce sommet toute autorité réalise déjà son essence qui est d'être vouloir sa propre fin, et tout membre d'une communauté atteint aussi déjà la plénitude de son existence sociale qui est de se donner à tous et

vient éclairer l'interaction de ces catégories du bien commun⁸⁰. La reconnaissance qui s'exprime dans l'union amoureuse dépasse la reconnaissance de fait du maître ou celle de droit de l'État pour atteindre la reconnaissance de l'amour qui est vrai « reconnaissance » au sens de l'action de grâce. La donation mutuelle et réciproque des époux produit non seulement un bien commun pour chacun mais engendre avec l'enfant une communauté qui tend vers l'égalité et la fécondité. Fessard voit dans la famille un modèle de communion universelle apte à dépasser la relation maître / esclave, et à penser l'interaction féconde du politique et de l'économique, le maître se faisant père et l'esclave fils et tous deux par l'obéissance de fait parvenant à leur collaboration comme frères par le principe de l'amour. L'autorité comprend donc bien en son fond ce principe de croissance des êtres, mais celui-ci se révèle comme dynamique d'interaction sociale mutuelle et réciproque qui fait croître la communauté. Elle tend ainsi vers son accomplissement en se réalisant dans la fécondité du bien de la communion.

Ces deux auteurs ont permis de penser et d'analyser les relations de pouvoir et leur dynamique de reconnaissance mutuelle, en quête d'un exercice légitime de l'autorité. Il s'agit également de dépasser toute essentialisation de la notion d'autorité pour discerner son advenue dans une situation paradoxale de décentrement du pouvoir, et d'ouverture vers une dynamique créatrice du lien social, puissance d'engendrer et de faire advenir du nouveau. L'autorité s'exerce donc à la manière d'une puissance médiatrice de relations sociales, au service de la communion entre les êtres. Dans cet exercice même, l'autorité se réclame toujours d'une altérité, précedence ou transcendance qui la décentre du pouvoir et l'ouvre à la dimension du bien commun. Cette modalité de l'autorité n'est pas sans rappeler la figure du Christ.

Jésus-Christ est-il un modèle d'autorité comprise comme source de croissance et de vie, médiatrice de relations nouvelles et décentrée de la possession du pouvoir ? Fessard cite l'enseignement du Christ sur l'autorité dès qu'il s'agit d'expliquer le paradoxe de l'autorité, vouloir de sa propre fin, au service du bien de la communion. Revault d'Allonnes situe l'autorité de l'Église dans l'altérité de la mort et de la résurrection du Christ, ce qui vient avant mais aussi ce qui est toujours présent et devant nous. La personne du Christ semble donc incontournable pour réfléchir sur ce qui fait autorité en Église, tant par la référence à l'événement pascal fondateur de l'Église que par l'analyse des attitudes et de l'enseignement de Jésus lui-même, homme dont on s'accorde à reconnaître une autorité singulière.

de recevoir l'être de tous. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.105.

80 « Le Bien de la communauté y est en effet identifié avec l'homme qui aussitôt comme époux l'universalise en Communauté du bien avec la femme, son épouse, de telle sorte que celle-ci rendant à l'époux le bien qu'elle a reçu, le Bien de leur communion s'incarne dans l'enfant, fruit de leur amour. » G. Fessard, *Autorité et bien commun*, p.108.

II – Autorité, pouvoir et relations avec Jésus dans l’Evangile de Marc.

De quelle autorité Jésus était-il investi pour agir et parler comme il le faisait dans les récits rapportés par les Evangiles ? Comment comprendre cette puissance qui semble émaner de sa personne, alors même qu’il invitait plutôt ses disciples à inverser le pouvoir dans le service ? Dans l’Evangile de Marc apparaît en effet un étonnement répété sur Jésus dont les actes et les paroles surprennent par leur « autorité » ; les foules s’étonnent et reconnaissent cette autorité, ses disciples ne comprennent pas toujours le sens de ces actes de puissance, ses adversaires la contestent en en cherchant l’origine ; pourtant cette autorité ne cherche pas à se justifier ; dans son être et son enseignement Jésus exclut toute volonté de puissance, il s’en remet souvent à un autre que lui, celui qui l’a envoyé. Quand il parle de lui ou invite à reconnaître qui il est, c’est aussitôt pour annoncer la passion et la croix, invitant au décentrement, à la dépossession de soi.

Nous choisissons d’explorer les relations d’autorité et de pouvoir dans l’Evangile de Marc, telles que Jésus en parle ou telles qu’il les met en pratique auprès des hommes et des femmes qu’il croise. Nous fondons notre réflexion principalement sur l’analyse narrative du texte, dont se réclame Camille Focant dans son commentaire, et qui permet une compréhension dynamique des relations humaines tissées par les actes et les paroles de Jésus au fil du texte, et de la révélation de son identité de Fils de Dieu. Suivre le fil conducteur du pouvoir et de l’autorité dans l’enseignement en parole et en acte de Jésus permet de comprendre comment Jésus vient renverser la compréhension du pouvoir pour nous faire entrer dans l’exigence du Royaume, lieu d’une autorité nouvelle, celle du Fils de Dieu. Observons comment se nouent les relations, ainsi que les réactions, au fil du récit et des rencontres, chez ceux qui croisent cet homme et sont amenés à découvrir peu à peu qui il est. Comme l’autorité et le pouvoir ne s’exercent qu’avec d’autres, nous serons attentifs à toutes les relations interpersonnelles nouées dans le récit évangélique, pour discerner comment, à travers elles, s’effectue la proclamation de la venue du règne de Dieu.

Nous étudierons d’abord comment l’Evangile de Marc met en lumière l’autorité de Jésus comme une puissance qui s’impose selon un style à la fois prophétique et charismatique, suscitant réactions, étonnements, et contestations quant à son origine. Nous verrons ensuite comment cette autorité s’exerce de façon paradoxale, par contraste avec le pouvoir des chefs de ce monde et selon un décentrement qui invite à une conversion et un renversement du pouvoir. Enfin nous verrons comment l’autorité de Jésus devient médiatrice de relations nouvelles qui ouvrent à la dynamique de la venue du règne de Dieu, en permettant la vie, la croissance et la liberté des personnes selon des relations de réciprocité qui deviennent fécondes.

1 – La mise en lumière de Jésus, homme d'autorité.

L'Evangile de Marc dès le prologue met en lumière l'autorité à la fois prophétique et charismatique qui se dégage de la personne de Jésus et qui va rapidement susciter l'étonnement des foules, puis l'incompréhension et la contestation des « autorités » juives. N'y a-t-il pas là le signe d'un conflit entre des manières opposées de concevoir et d'exercer l'autorité ? Investi de la puissance de l'Esprit, ayant lié l'homme fort au désert, Jésus manifeste une puissance performative sur les démons qui va participer de sa proclamation de la venue du royaume de Dieu ; son autorité se manifeste également à travers sa liberté qui enseigne une autre manière de comprendre la loi juive et va bientôt provoquer la controverse.

A – « Plus fort », sous le patronage du prophète et investi de la puissance de l'Esprit.

En Mc 1, 1-3, le commencement de l'Evangile se réfère au livre du prophète Esaïe. Focant⁸¹ souligne que le patronage d'Esaïe indique la perspective de la citation : l'annonce du messenger envoyé par Dieu pour préparer le chemin de Jésus ouvre vers un nouvel exode, un acte de salut de Dieu. La venue de Jésus-Christ Fils de Dieu est annoncée par un autre, prophète ou messenger qui, lui-même, parle au nom d'un autre. D'emblée l'identité de Jésus se révèle dans une chaîne de discours, ce qui semble prémunir de toute appropriation personnelle de ce titre de « Fils de Dieu » : annoncé par d'autres, ce sera à d'autres de le reconnaître comme tel au fil de l'Evangile. L'identité de Jésus est donc mise sous la garantie du prophète, l'homme qui parle au nom de Dieu et dont l'autorité est thématiquée dans l'Ancien Testament : en Dt 18, 18-22, le prophète reçoit son autorité d'un autre, Dieu qui met dans sa bouche ses paroles, car le prophète ne parle pas en son nom mais au nom de Dieu, ce qui signifie d'emblée une autorité dépourvue d'auto-référentialité. De plus le critère de reconnaissance du prophète est indiqué par l'effectivité de sa parole : sa parole ne reste pas sans effet, ce qu'elle annonce s'accomplit. Tels sont les caractères du prophète, qui vont venir cautionner les paroles de Jean le Baptiste. Mais les foules vont assez rapidement se demander si Jésus n'est pas lui aussi un prophète. En effet elles sauront bien remarquer son autorité particulière, l'effectivité de ses paroles et sa capacité à se recevoir d'un autre.

La proclamation de Jean le Baptiste, décrite en Mc 1, 4-8 vient réaliser la promesse prophétique d'Esaïe cité en Mc 1, 2-3. D'emblée le lecteur accorde du crédit aux paroles de Jean le Baptiste qui en 1, 7 annonce un « plus grand » et « plus fort » ; un certain rapport de pouvoir semble présent dès le début et ce pouvoir est lié au baptême dans l'Esprit saint (1, 8). Or paradoxalement celui qui était annoncé comme plus fort arrive et se montre passif : il se fait baptiser par Jean (1, 9) puis sera « poussé » au désert par l'Esprit. Cependant le lecteur fait crédit

⁸¹ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.58.

à la prophétie de Jean qui l'a reconnu « plus fort », et la suite du récit va l'amener à comprendre cette supériorité au-delà des apparences. La relation de Jésus avec l'Esprit Saint est ainsi mise en lumière dès sa première apparition et va servir de fil conducteur pour comprendre cette « force » qui l'habite.

Quel est le sens de ce baptême dans l'Esprit saint ? Focant⁸² rappelle que le prophète Joël fait de la venue de l'Esprit un signe de salut eschatologique (Jl 3, 1-2). Ici le baptême de Jésus par Jean dans l'eau devient « en quelque sorte un baptême dans l'Esprit saint⁸³ » car il sera suivi d'une théophanie qui révèle au lecteur la véritable identité de Jésus, fournissant au lecteur une clef de lecture de l'autorité de Jésus, qui lui permettra de comprendre ensuite ce qui étonnera les foules et les disciples de Jésus. Les cieux se déchirent en 1, 10 avec le même verbe (*schizomai*) que le voile du temple qui se déchirera en 15, 38 ; ces déchirures sont suivies dans les deux cas de l'affirmation de la filiation divine de Jésus ici par une voix céleste, puis en 15, 39 par un centurion romain. La descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe marque une investiture messianique dans la lignée d'Es 61, 1. Ce n'est pas à la manière des hommes que Jésus est plus grand et plus fort mais dans sa docilité à l'Esprit saint qui le pousse au désert où, investi de l'Esprit, il y établit une relation particulière avec des êtres surnaturels : tenté par Satan ; servi par les anges. Focant⁸⁴ analyse la compagnie de Jésus avec les bêtes sauvages au désert comme un autre signe de puissance, signe de l'inauguration des temps eschatologiques annoncés par Esaïe (Es 11, 6-9). Il voit dans le récit des versets 12-13 la révélation du secret de l'autorité de Jésus : en effet au désert Jésus a rencontré Satan, leur prince et il a vaincu et « ligoté l'homme fort », comme il l'expliquera en 3, 27. Il peut donc ensuite commander avec autorité aux esprits impurs. Focant⁸⁵ remarque que le seul autre emploi de l'adjectif « *ischuros* » (fort) se trouve en 3, 22-27 où en expulsant les démons Jésus se montre plus fort que Satan. Son autorité a donc les traits de la force et de la puissance sur les esprits, mais reçue de l'Esprit, elle exprime le caractère d'un homme qui se reçoit de Dieu, comme Fils de Dieu.

Investi de la puissance qu'il a reçue de l'Esprit saint, sous le patronage de l'autorité prophétique de Jean le Baptiste et d'Esaïe, Jésus va commencer son ministère en proclamant la venue du Royaume tout en manifestant son pouvoir sur les esprits impurs. Il donne des ordres aux esprits impurs qui le reconnaissent, exerçant son pouvoir comme contre-pouvoir de guérison et de libération. Son autorité étonne par sa puissance performative.

B – Une autorité performative, et des actes de puissance.

En Mc 1, 14-15, la proclamation de la venue du Règne de Dieu manifeste l'autorité de

⁸² Focant, *L'évangile selon Marc*, p.69.

⁸³ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.69.

⁸⁴ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.70-71.

⁸⁵ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.63.

Jésus dans l'annonce d'une transformation qui est déjà en train de se réaliser : en effet elle annonce à la fois la réalisation d'une promesse dans une dimension eschatologique et une invitation à discerner ce changement au présent. Cette proclamation revêt une autorité performative, car ce qu'elle dit se réalise, advient sous nos yeux, critère de crédibilité prophétique. Cette venue du royaume se réalise concrètement par de multiples actes de puissance de Jésus, notamment des guérisons qui signifient cette proximité du règne de Dieu en même temps qu'elles invitent à la conversion. Pour que la parole se réalise il faut en effet croire en celui qui la proclame.

En Mc 1, 21-28, nous avons le récit d'un « enseignement nouveau, plein d'autorité ». D'emblée nous voyons l'effet produit sur les auditeurs (1, 22) ; cet étonnement est référé à « l'autorité » de Jésus, opposée à celle des « scribes ». Cette parole diffère de celle des autorités juives traditionnelles que sont les scribes. Focant note que les scribes chez Marc incarnent le contre-modèle de l'autorité de Jésus car « dans une synagogue, ceux-ci sont à leur place comme collectivité d'enseignants attitrés, interprètes institutionnellement autorisés de la Loi en référence à la tradition des anciens⁸⁶ » comme cela sera rappelé en 7, 5. D'après Focant, le terme *exousia* traduit par autorité au v. 22 renvoie non pas au ton ou à l'assurance de celui qui parle mais à la légitimité de son enseignement⁸⁷. Or le mode d'exercice de l'autorité de Jésus s'oppose dans son essence même à cette forme d'autorité institutionnelle, et va donner lieu à des contestations : il proclame et sa parole agit sur l'auditoire sans justification nécessaire, elle est reconnue légitime de fait et non de droit par la transformation qu'elle opère sur le milieu dans lequel elle s'exerce. En ce sens elle peut être qualifiée de charismatique au sens de Max Weber⁸⁸, non sans lien avec le charisme compris comme don de l'Esprit saint car c'est bien ainsi que Jésus a été investi de cette puissance. Ce n'est pas le contenu de l'enseignement de Jésus qui étonne mais une « nouveauté qualitative⁸⁹ » manifestée par la capacité à se faire obéir des esprits. Interpellé par un esprit impur, qui semble le reconnaître et contester cette autorité, Jésus répond par deux actes de parole « Tais-toi » et « sors de cet homme » (1, 25) qui vont manifester leur redoutable efficacité en se réalisant sous les yeux de l'assistance : l'expulsion de l'esprit s'accompagne d'un cri qui réduit l'esprit au silence, signe de sa mort selon Focant⁹⁰. Le récit décrit la forte émotion produite par cette parole performative : « frappés, saisis, ils se demandaient » (1, 27). Une transformation est à l'œuvre chez les spectateurs eux-mêmes qui décrivent assez justement cette puissance capable d'agir par la parole, et d'instaurer d'un rapport de soumission entre Jésus et les esprits

⁸⁶ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.87.

⁸⁷ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.90.

⁸⁸ Cf : partie 1, p.10-11.

⁸⁹ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.89.

⁹⁰ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.89.

impurs. La simple coordination des verbes commander et obéir (1, 27) signale l'effectivité singulière de cette parole, indice d'une autorité capable d'agir sans contraindre par la violence ni convaincre par des arguments rationnels, mais en impressionnant par sa puissance, et qui instaure une hiérarchie mettant en valeur la singularité de cet homme (1, 28).

Dans la suite du récit, Jésus continue à manifester cette autorité comprise comme puissance charismatique sur les esprits et les éléments par une série d'actes de puissance où se manifeste par des miracles la venue du royaume de Dieu : guérisons multiples dont la belle mère de Simon, purification d'un lépreux, guérison et pardon d'un paralysé, guérison d'un homme à la main paralysée, la tempête apaisée, la guérison d'un démoniaque au pays des géraséniens, la guérison de l'hémorroïsse, puis la fille de Jaïros rappelée à la vie. Arrêtons-nous simplement sur le récit de la tempête apaisée en Mc 4, 35-41 qui vient manifester à nouveau l'autorité performative de la parole de Jésus, cette fois sur les éléments déchaînés, la mer et le vent. Focant⁹¹ note que la réponse de Jésus à la sollicitation des disciples ressemble à un exorcisme (4, 39) car le vent et la mer sont rabroués et muselés comme l'esprit impur en 1, 25. Le récit insiste sur l'effet produit par ces paroles en opposant le « grand tourbillon de vent » (v. 37) au « grand calme » (v. 39) qui suit immédiatement les paroles de Jésus, ainsi que sur l'effet produit en retour sur les disciples « saisis d'une grande crainte » (4, 41). Une tempête apaisée ainsi d'un seul coup est la marque d'une puissance divine comme le note Focant en citant le Psaume 107, 29. Jésus de sa propre autorité semble exercer le même type de pouvoir que le créateur lui-même sur les éléments déchaînés, d'où la question des disciples sur l'origine de cette autorité sur la mer et le vent (v. 41). Cette question fait écho aux questions de la foule (1, 27) ; mais la formulation de la question rend la réponse implicite car dans la Bible seul Dieu peut commander aux éléments donc c'est là l'indice que Jésus est Fils de Dieu. L'autorité charismatique de Jésus, sous la forme de cette puissance performative manifeste la venue du règne de Dieu tout en permettant de s'interroger sur l'identité de Jésus. Ses paroles empruntent le style prophétique mais c'est Dieu qui agit ainsi en lui.

C – l'autorité du Fils de l'homme.

Nous allons voir maintenant comment cette puissance de guérison n'est pas auto-référentielle car à travers son autorité, Jésus exprime la puissance de Dieu qui agit en lui, invitant à le reconnaître comme Fils de Dieu. La péricope relatant la guérison du paralysé de Carpharnaüm est révélatrice de ce décentrement que Jésus opère quant à sa propre puissance, mais aussi des contestations que soulève son autorité. Dans cette péricope, Jésus prend la parole en 2, 5 non en réponse à une demande mais en observant ceux qui viennent à lui : « Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Mon fils tes péchés sont pardonnés. » Dans les actions de ces

91 Focant, *L'évangile selon Marc*, p.191.

hommes il voit leur foi et tel est le moteur de son intervention ; en parlant de lui à la troisième personne par la périphrase « le Fils de l'homme », il va montrer qu'il n'agit pas au nom de lui-même mais au nom de Dieu, ce qui provoque immédiatement la controverse : qui est cet homme pour agir avec une telle autorité ? Se prend-il pour Dieu ou est-il Dieu ? Jésus se voit contester son autorité sur le pardon des péchés, ce qui met en jeu la valeur de sa parole dans son effectivité : comment voir que les péchés de cet homme sont pardonnés si l'on ne croit pas que Jésus puisse le faire ? Focant⁹² explique que l'autorité de cette parole de pardon est « difficile à démontrer » car cette parole performative « n'est efficace que si elle est dite par une personne qui en a la compétence et qui agit dans des circonstances reconnues socialement », ce qui n'est pas le cas aux yeux des scribes. Jésus met ainsi à l'épreuve sa propre parole de pardon des péchés, montrant « qu'il est plus difficile de prononcer à la légère une parole de guérison, dans la mesure où son effet se voit et où la vérification est immédiate. » En remettant le paralytique debout par une parole, se manifeste la force performative de cette parole qui « rend crédible le fait qu'il puisse pardonner⁹³ ». Cependant pour accomplir cette action qui remet debout, relève et rend la liberté, Jésus se réclame non de lui-même directement mais du Fils de l'homme, ce qui donne une dimension christologique à la controverse : pourquoi Jésus se désigne-t-il par ce terme ? Présent dans la littérature apocalyptique (Dn 7, 13) sous la forme d'un juge eschatologique qui partage l'autorité de Dieu, le Fils de l'homme apparaît ici sous la forme d'une autorité qui pardonne les péchés et qui guérit⁹⁴.

Le climat de controverse qui encadre cette guérison indique que si l'autorité de Jésus vient bouleverser et transformer les foules, la reconnaissance de l'autorité du Fils de Dieu est aussi contestée. Isabelle Parlier dans son analyse de la péricope montre qu'elle manifeste l'opposition des personnages entre la foi et l'incrédulité révélée par la controverse, opposition qu'elle lit dans le mouvement des personnages eux-mêmes, les uns capables de se déplacer et de se mettre en mouvement, les autres figés dans la maison, « l'immobilisme et le refus de toute transformation ». Or même le miracle ne parvient pas à abattre l'hostilité et l'incrédulité des scribes qui vont passer de l'hostilité silencieuse à l'hostilité ouverte en accusant Jésus de blasphème devant le sanhédrin (14, 64) et ce pour les mêmes raisons : « le refus de reconnaître en Jésus celui qui a autorité pour pardonner les péchés et pour guérir, le refus d'accepter le Royaume déjà là en la personne de Jésus.⁹⁵ »

Jésus lui-même semble prêt à mettre à l'épreuve la performativité de sa parole et son

⁹² Focant, *L'évangile selon Marc*, p.110.

⁹³ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.110.

⁹⁴ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.110.

⁹⁵ I. Parlier, « L'autorité qui révèle la foi et l'incrédulité : Marc 2/1-12 », *Études Théologiques et Religieuses* 67, 1992, p. 243-247.

effectivité prophétique. Mais en même temps il déplace son pouvoir d'agir vers une extériorité en le situant dans « l'autorité du Fils de l'homme ». Enfin le résultat de cette action ne renvoie pas à la personne de Jésus lui-même mais va ouvrir vers un double décentrement quant à sa propre personne : d'une part le paralytique quitte les lieux, rendu à sa liberté physique et spirituelle ; d'autre part la foule quoiqu'impressionnée par ce qu'elle a vu, se tourne vers Dieu reconnu comme l'auteur indirect de ce miracle (2, 12). L'autorité de Jésus produit l'irruption d'une nouveauté absolue qui est à la fois reçue comme telle et référée à Dieu. Cette action de grâce montre à la fois la reconnaissance de l'autorité de Jésus et son décentrement vis-à-vis de la puissance de Dieu qui agit par lui.

Nous allons voir que l'autorité de Jésus est contestée et questionnée comme dans cette péricope ; Jésus lui-même est dans une position paradoxale vis-à-vis de sa propre autorité, refusant toute justification et renvoyant à un autre que lui, ce qui interroge sur l'origine de cette autorité.

D – D'où lui vient cette autorité ?

Le récit de l'évangéliste Marc montre que l'autorité exercée par Jésus ne laisse pas son entourage indifférent : les foules sont bouleversées, s'interrogent, les scribes contestent. L'exercice de cette parole performative questionne sur son origine et sa légitimité. Jésus refuse de se justifier de lui-même. Après avoir assisté à de nombreuses guérisons et voyant la foule accourir à lui ses proches commencent à douter de lui (3, 21). Cette accusation de folie est amplifiée par les scribes qui l'accusent de possession démoniaque ou de sorcellerie (3, 22). Une telle puissance pose le problème du discernement des esprits. Jésus, en utilisant le langage de la parabole, va renvoyer la question à ses adversaires pour les inviter à se situer vis-à-vis de la source véritable de son autorité. Les versets 23 à 27 évoquent le vocabulaire politique des rapports de force : royaume divisé contre lui-même, menaces de divisions, ligoter l'homme fort pour piller ses biens. Jésus est très lucide sur les rapports de force à l'œuvre dans toute société humaine, sur les risques inhérents à la force et au pouvoir qui revient au plus fort – tel que Jean-Baptiste l'a désigné lui-même en 1, 7. Focant voit en l'homme fort ligoté une métaphore de Satan, vaincu par Jésus au désert, par un plus fort que lui investi de la puissance de l'Esprit⁹⁶. Ces exorcismes sont le signe de l'avènement du règne de Dieu, signe du plus fort qui met fin au royaume de Satan. Ainsi Jésus ramène sa puissance sur les esprits mauvais à celle qu'il a reçu de l'Esprit saint, affirmant par sa parole d'autorité que les critiques des scribes sont une faute de confusion des esprits, un blasphème contre l'Esprit saint. Cette parole s'ouvre par un « Amen »

inaugural qui semble être « un écho d'une manière de parler propre à Jésus⁹⁷ ». Jésus renverse

⁹⁶ « Par ses exorcismes, Jésus lie Satan et du même coup délivre les possédés des liens où ils étaient enchaînés. Il les rend ainsi à l'Esprit de Dieu. » Focant, *L'évangile selon Marc*, p.149-150.

⁹⁷ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.154.

donc l'accusation de blasphème tout en situant la vraie source de son autorité dans une extériorité, celle de l'Esprit saint. Cette manière de parler se retrouve en Mc 8, 11-13 lorsque les pharisiens qui s'interrogent sur l'origine de son autorité lui demandent un « signe qui vienne du ciel ». Jésus introduit sa réponse de façon solennelle pour proclamer le refus : « Amen, je vous le déclare il ne sera pas donné de signe à cette génération » (8, 12). Focant analyse cette forme passive comme un passif divin : Dieu n'interviendra pas pour justifier l'autorité de Jésus qui n'est ni magique ni spectaculaire.

Dans l'économie dramatique du récit conduisant à son arrestation puis à sa mort, son autorité est mise en question directement par des personnes qui composent le sanhédrin « les grands prêtres, les scribes et les anciens » en Mc 11, 27 lui posant la double question de sa compétence et de l'origine de cette autorité (11, 28). La question appelle à se référer à un système de justification politique ou religieux de l'autorité comprise comme pouvoir juridique légitime. Ces trois groupes de personnes sont celles qui vont rejeter Jésus lors de sa passion, et le lecteur le sait déjà car il a entendu Jésus l'annoncer en 8, 31. Jésus leur répond en leur opposant une question qui va les obliger à se situer quant au baptême de Jean, et quant à leur foi en la révélation de Dieu. Or le raisonnement de ces hommes, dévoilé par le narrateur, les montre en face de contradictions qui tiennent à la fragilité de leur propre autorité religieuse. Ces hommes ont peur de la foule car leur autorité ne tient qu'à la reconnaissance de l'opinion publique : ils ne veulent pas désavouer la foule qui voit en Jean un prophète, ni se désavouer eux-mêmes de n'avoir pas cru en Jean, pris au piège de leur propre système de justification de leur autorité. « Le lecteur pour qui l'autorité de Jésus, comme le baptême de Jean, vient de Dieu comprend combien est grande la différence avec l'autorité des sanhédrins.⁹⁸ » Focant analyse l'enjeu profond de cette controverse opposant l'autorité venant des hommes, recherchant la gloire à propos des choses des hommes, à l'autorité venant du ciel et de Dieu qui seule pourra « autoriser » Jésus à aller au bout de sa proclamation du règne de Dieu, jusqu'à affronter la souffrance et la mort⁹⁹. En effet, comme le souligne Odile Flichy, « Jésus refuse donc de leur rendre des comptes : “Moi non plus je ne vous dis pas en vertu de quelle autorité je fais cela” », mais poursuit l'entretien en leur racontant la parabole des vignerons homicides qui constitue, de fait, une réponse indirecte à leur question : il est le fils héritier du maître de la vigne que les vignerons mettent à mort pour s'approprier l'héritage¹⁰⁰. » Son autorité reçue de Dieu est ce qui permet de révéler la présence du règne de Dieu pour ceux qui le reconnaissent comme Fils de

⁹⁸ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.432.

⁹⁹ Focant, *L'évangile selon Marc*, p.432.

¹⁰⁰ O. Flichy, *L'autorité de Jésus dans l'évangile de Marc*, Colloque Centre Sèvres 6-7 novembre 2015, *Dialogue et autorité dans l'Église et dans la société*, texte donné par l'auteur, p. 8.

Dieu¹⁰¹.

Ainsi l'autorité de Jésus apparaît d'abord comme une puissance performative qui s'exprime dans un style charismatique ou prophétique, produisant des transformations allant de l'étonnement à la guérison jusqu'à la libération, mais également de la foi au refus. Les foules sont séduites par cet homme thaumaturge mais savent rendre gloire à Dieu de la puissance constatée dans cet homme ; les autorités traditionnelles se méfient de cet homme qui menace leur propre autorité. Or l'autorité de Jésus ne peut se justifier selon les schémas humains de légitimation, car elle renvoie sans cesse à un autre que lui-même au nom de qui il proclame l'avènement du Règne de Dieu, allant jusqu'à la contestation par les autorités juives donc jusqu'à la mort. En effet le plus fort doit se faire paradoxalement le plus faible car cette autorité nouvelle invite à une conversion du pouvoir.

2 – Une autorité sans pouvoir et sans emprise.

Dans l'Evangile de Marc surgissent des renversements : le plus fort se fait faible ; les premiers sont les derniers. La critique du pouvoir et de la domination violente du pouvoir politique sont au cœur de cet Evangile ; mais l'autorité du Fils de l'homme est celle de la croix. D'emblée dans ses relations avec ceux qu'il guérit, Jésus se montre en retrait quant à son propre pouvoir ; puis il enseigne à ses disciples comment exercer une autorité différente des abus de pouvoir commis par les chefs des nations ; enfin il incarne l'autorité du don de soi jusqu'à la mort.

A – Foi et prière : la dépossession et le décentrement de l'autorité.

L'autorité ne se possède pas, elle se reçoit et se transmet : Jésus l'enseigne à ses disciples et au lecteur par son attitude paradoxale. Il refuse de se laisser enfermer dans son rôle de leader charismatique ; il prête plutôt attention à la foi qui naît chez ceux qui le croisent. La performativité de son autorité trouve son origine dans une activité singulière : la prière. En Mc 1, 35 nous assistons en un seul verset à un épisode très significatif de la personne de Jésus ; après avoir effectué de nombreuses guérisons la veille, il prend le temps de se tenir à l'écart de la vie ordinaire des hommes « au matin, à la nuit noire dans un lieu désert » ; son activité tient en un mot : « il priait ». Cet homme investi de l'Esprit de Dieu, qui se révèle Fils de Dieu, lui même s'en remet à son Père par la prière. Cette activité sera interrompue par l'arrivée des disciples qui l'invitent à revenir à sa mission quotidienne auprès des hommes. Cette attitude montre que Jésus ne se comporte pas en propriétaire de la puissance qui l'habite ; il se reçoit du Père pour être envoyé aux hommes. Cette activité de la prière, mentionnée par tous les évangélistes, se retrouve

¹⁰¹ « L'autorité par laquelle il agit est celle de la pierre rejetée qui devient pierre d'angle, une action dans laquelle l'œuvre merveilleuse de Dieu peut être reconnue par les yeux capables de voir. » Focant, *L'évangile selon Marc*, p.437.

en Mc 6, 46 où Jésus congédie la foule et ses disciples pour aller prier dans la montagne. Cet isolement solitaire marque un retrait et un décentrement quant à sa propre autorité. Jésus ne se replie pas sur son propre pouvoir, mais s'ouvre à un Autre pour exercer sa mission. A plusieurs reprises dans l'Evangile la prière sera mentionnée comme source de puissance¹⁰². Enfin à Gethsémani, la prière devient le mode de renoncement à la toute puissance par lequel Jésus se remet dans les mains du Père (14, 36). Le décentrement de soi par la prière est donné en modèle aux disciples pour se soustraire à toute emprise et conserver une liberté intérieure : « Veillez et priez afin de ne pas tomber au pouvoir de la tentation. » (14, 38).

Jésus réfère également sa propre puissance sur les esprits mauvais à la foi et la prière de ceux qui s'adressent à lui, situant en l'autre la source de son autorité. Ainsi en Mc 5, 22-23¹⁰³ il lit la foi de Jaïre dont les gestes traduisent une soumission respectueuse à l'autorité de Jésus, comme une prière envers lui et les paroles expriment sa foi en l'action de Jésus par la relation de conséquence qu'il formule entre le geste escompté de Jésus et le salut espéré de son enfant. Cette foi se trouve cependant mise à l'épreuve de la réalité des faits quand on vient lui annoncer la mort de sa fille en 5, 35. Jésus, conscient de la foi de Jaïre, l'invite à s'appuyer sur elle (5, 36). En arrivant chez lui, la guérison de l'enfant ne peut être opérée qu'en présence de ceux qui sont capables de croire en cette puissance, le père et la mère. Focant note que le geste simple de Jésus envers l'enfant ne manifeste aucune puissance extraordinaire mais simplement la puissance performative de sa parole à laquelle Jaïre croit.

De même, au cœur de cette péripécie, le récit de la guérison de la femme hémorroïsse met également en valeur la foi de cette femme en nous faisant accéder à ses pensées intérieures (5, 28). Jésus va renvoyer cette femme à sa capacité de croire en lui (5, 34). La mention de la foi précède la guérison dans la parole de Jésus qui renvoie la responsabilité de son salut à la personne elle-même. De plus l'évangéliste signifie la relation que Jésus entretient avec sa propre puissance : « Jésus s'aperçut qu'une force était sortie de lui. » (5, 30). La forme passive montre le décentrement vis-à-vis de cette puissance de guérison, qu'il ne possède pas mais qui peut guérir d'elle-même ceux qui croient en lui. La puissance de guérison n'est pas centrée sur la personne de Jésus, mais bien sur la foi de la personne.

Cette importance de la foi et de la prière apparaît également dans le récit de la guérison de l'enfant possédé par un esprit muet en 9, 14-29. La demande effectuée par le père à Jésus est assortie d'un constat d'échec des disciples marqué par l'impuissance (9, 18). Jésus répond en pointant non ce manque de force mais leur manque de foi. C'est lorsque le père de l'enfant

¹⁰² Mc 9, 29 pour expliquer l'échec des disciples dans la guérison de l'enfant possédé ; Mc 11, 24 « Tout ce que vous avez demandé en priant, croyez que vous l'avez reçu et cela vous sera accordé. »

¹⁰³ « Voyant Jésus il tombe à ses pieds et le supplie avec insistance en disant : « ma fille est près de mourir ; viens lui imposer les mains pour qu'elle soit sauvée et qu'elle vive. » 5, 23.

proclame sa foi (9, 24), que le récit montre alors la puissance performative des paroles de Jésus, capables de faire sortir l'esprit sourd et muet du corps de l'enfant. La présence de Jésus est donc bien nécessaire pour réveiller la foi du père et l'inviter à croire au salut de son enfant. Cette péricope établit une relation entre la toute puissance et la foi : « tout est possible à celui qui croit » (9, 23), déplaçant la source de la puissance hors de la personne même de Jésus. Confronté à la question du pouvoir ou de la compétence pour guérir, Jésus invite paradoxalement à la prière comprise comme décentrement vers un autre, montrant que la plus grande force se trouve du côté de celui qui est capable de croire¹⁰⁴. L'autorité de Jésus s'inscrit non dans la possession d'un pouvoir personnel mais dans le renvoi à une altérité, celle de son Père dont il reçoit l'Esprit de puissance, celle des hommes et femmes qu'il croise et dont la foi révèle sa puissance de guérison. Les disciples sont eux-mêmes renvoyés à leur propre conversion comme collaborateurs de Jésus : l'autorité reçue au nom de Jésus ne repose pas sur leur propre personne mais bien sur leur capacité à susciter ou réveiller la foi en la puissance de salut de Dieu révélée dans la vie de ceux qu'ils rencontrent.

B – La critique des logiques de pouvoir et de domination.

Au cœur de la proclamation de Jésus, le récit évangélique nous confronte également aux réalités violentes et aux vicissitudes du pouvoir politique et vient critiquer ces formes de domination injustes exercées par les chefs des nations. Face à Hérode ou face à Pilate, Jésus incarne une autorité qui s'inscrit à l'envers des logiques de domination politique et appelle à une conversion de l'exercice du pouvoir.

En Mc 6, 14 le roi Hérode s'interroge sur Jésus : est-il un prophète ? Le prophète Jean ou Elie ? La question de son identité est posée, et à travers elle celle de la légitimité de sa puissance. Or l'évangéliste ne répond pas à cette question, mais propose une inclusion narrative, par le récit de la mort de Jean le Baptiste. Nous sommes plongés au cœur des rapports de pouvoir où nous voyons un pouvoir faible conduit par ses propres contradictions à mettre à mort un prophète juste. La violence et l'injustice font irruption, récit de la mort injuste de l'innocent comme une préfiguration de la passion qui sera bientôt annoncée et associée à l'autorité du Fils de l'homme. En Mc 6, 17-29 nous entrons dans la complexité d'une intrigue qui mêle relations amoureuses, jeux de pouvoir et manipulations en tous genres. Hérode, le roi, paraît paradoxalement faible car prisonnier de ses relations : critiqué par son prisonnier à cause d'une relation amoureuse illégitime, il se laisse impressionner par cet homme qu'il reconnaît lui-même « juste et saint ».

¹⁰⁴ « Dans la prière comme dans le croire, la question du pouvoir est subvertie. Le pouvoir ne réside ni hors de soi ni dans quelque capacité de soi. Dans l'impuissance, dans l'affrontement à la limite c'est du plus profond de soi, l'appel à l'Autre qui devient puissance », Delorme, « Signification d'un récit et comparaison synoptique (Mc 9, 14-29 et parallèles) » in C. Focant (ed), *The synoptic Gospels*, Leuven University Press, 1993, Leuven, 531-547, p.546.

Les jeux de pouvoir et de manipulation enferment les personnages : Hérode séduit et prisonnier de sa promesse ; la jeune fille, objet de séduction et moyen de manipulation, soumise à sa mère ; Hérodiade cherchant, en demandant la tête de Jean, à échapper à la parole de vérité sur sa relation abusive avec Hérode... L'abus de pouvoir est ici mêlé à l'abus sexuel et à l'abus de conscience ; la toute puissance des désirs s'exprime : convoitise, puissance, emprise ; tous empêchent que soient dite la vérité et faite la justice¹⁰⁵. Le pouvoir politique apparaît comme l'antithèse absolue de l'autorité exercée par Jésus : un pouvoir faible, aveuglé par les contradictions de sa toute puissance, qui oppresse, tue et enferme la liberté de ceux mêmes qui en sont détenteurs. La passion du précurseur préfigure celle de Jésus, et souligne le parallélisme entre Hérode et Pilate (chap 15) pour inviter à réfléchir au rôle des autorités politiques¹⁰⁶. Cette description du pouvoir politique qui est faite ici aide à comprendre pourquoi Jésus veut marquer une différence importante avec le pouvoir exercé par les chefs des nations (10, 42).

Observons comment se comporte le pouvoir politique dans sa relation aux autorités religieuses lors de l'arrestation et du procès de Jésus. Au chapitre 15 Jésus est conduit devant Pilate par ceux qui ont mené le complot contre lui (14, 1), l'ont fait arrêter (14, 43) et cherchent à le faire condamner : « les grands prêtres, les scribes et les anciens » qui rassemblent les trois catégories de membres formant « le Sanhédrin tout entier ». En effet ces hommes qui incarnent l'autorité religieuse traditionnelle pour les juifs n'ont pas le pouvoir de mettre cet homme à mort, la Judée étant une province romaine sous la juridiction politique du gouverneur romain Ponce Pilate. D'une part des autorités religieuses cherchent à obtenir une faveur de l'autorité politique – la condamnation d'un homme qu'elles jugent dangereux pour leur propre autorité – et d'autre part un gouverneur romain, autorité politique, cherche à discerner qui est cet homme, quelle menace il représente vraiment pour son autorité politique et s'il doit se laisser convaincre – en acceptant peut être d'être manipulé – par les autorités religieuses à propos de sa culpabilité. Intervient également la foule, manipulée par les autorités religieuses, mais également manipulatrice dans l'exigence de son dû, une faveur obtenue habituellement auprès de l'autorité politique, qui se trouve ainsi doublement enchaînée.

Focant note que par la question « Es-tu le roi des Juifs ? » l'interrogatoire prend tout de suite une tournure politique car Pilate a besoin de comprendre où situer l'autorité de Jésus afin de comprendre si elle menace réellement son propre pouvoir politique ; la réponse de Jésus le

105 « Le roi s'est lui-même emprisonné dans ses contradictions et n'offre plus qu'une dérision du pouvoir royal contraint de s'exécuter en exécutant le prophète emprisonné, mais libre porteur de la parole. » Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 238.

106 « Il n'est sans doute pas anodin que, dans les deux seuls textes de Marc où le titre de roi est attribué à quelqu'un et où en même temps les autorités politiques (Hérode et Pilate) jouent un rôle important, ces dernières fassent en chaque occasion œuvre de mort. Cette répétition n'est pas le fruit du hasard. Les deux textes illustrent plutôt à chaque fois comment le pouvoir tue. » Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 240.

conduit à s'interroger sur ce qu'il appelle lui-même « roi », à tâcher de comprendre à quel pouvoir il est confronté, non pas celui d'un roi mais celui d'un homme dont l'autorité est très différente des hommes de pouvoir, de leurs logiques d'influence et de manipulation. En effet, l'interrogatoire par Pilate révèle l'autorité même de Jésus dans un contraste saisissant : face aux accusations portées par « les grands prêtres » et relayées par Pilate (15, 4), il ne cherche pas à se justifier ; contestant le titre de « roi des juifs » que Pilate veut lui imposer, il le renvoie à lui-même et parvient par une unique parole (15, 2) et le silence à rendre Pilate « étonné ». Cet étonnement dans l'Evangile est la marque de ceux qui rencontrent Jésus depuis le début de son ministère et acceptent de se laisser eux-mêmes interroger par sa présence et ses paroles ; ce verbe décrit le processus intérieur conduisant à renoncer à ses idées reçues, accepter de commencer à se convertir à une autre vérité. De fait, depuis le début, ceux qui ne s'étonnent pas – les scribes, les anciens et les grands prêtres – sont ceux qui contestent l'autorité de Jésus, refusant d'entrer dans la logique de transformation à laquelle elle conduit. Pilate au contraire ne semble pas loin de cette transformation ; il est décrit dans une situation similaire vis-à-vis de Jésus que celle d'Hérode avec Jean : il écoute et se laisse interpeller par cette parole de vérité ; mais il n'est pas libre car Pilate est prisonnier des autorités religieuses et de ses promesses à la foule elle-même manipulée par les grands prêtres (15, 6.8) : soumis à la volonté de la foule, prisonnier d'une promesse fondée sur l'illusion de toute puissance car Pilate, comme Hérode, prétend avoir le pouvoir de tout accorder, aveuglément, tuer ou libérer un prisonnier en fonction non de sa culpabilité réelle mais du simple désir arbitraire. Mais Pilate n'est pas dupe de la situation et des motifs réels de cette arrestation (15, 10). La foule semble aveuglée : soumise aux manipulations des grands prêtres, incapable de répondre aux questions de Pilate sur les chefs d'accusation, se bornant à répéter le même ordre « Crucifie le » à deux reprises.

Que retenir de ce passage sur l'autorité et le pouvoir ? L'autorité de Jésus parvient par le silence et la pauvreté de parole à agir sur les personnes mêmes qui le rencontrent, allant jusqu'à étonner Pilate lui-même, en le renvoyant à sa propre conscience et sa liberté. Au contraire l'autorité des scribes, anciens et grand prêtres ne semble que la perversion d'une autorité qui ne s'exerce que par l'influence, la manipulation et la peur de perdre sa puissance. Le pouvoir politique se montre lui aussi faible dans sa soi-disant toute puissance, manipulé et aveuglé par des intérêts humains qui l'empêchent de s'exercer en vérité. Pilate n'a pas l'autorité qui lui permettrait d'être fidèle à lui-même et à ce qu'il estime juste ; il n'est qu'un pouvoir soumis à d'autres logiques de pouvoir. Cette description d'un pouvoir politique cynique et violent, dans le récit même de l'Evangile, vient éclairer les enseignements de Jésus concernant le pouvoir et sa méfiance vis-à-vis des chefs des nations en Mc 10, 42. Le pouvoir politique est décrit dans

l'Evangile de Marc comme étant un pouvoir faible car manipulé dont la logique reste l'abus de pouvoir, la volonté de puissance arbitraire qui soumet et met à mort.

C – Le renversement par la croix : l'autorité associée à l'annonce de la Passion.

L'enseignement de Jésus sur le pouvoir dans l'Evangile de Marc s'exprime en lien avec une posture particulière de renversement et une logique d'inversion qui est associée à la passion, comme si Jésus contestait l'exercice ordinaire du pouvoir par les hommes pour inviter ses disciples à entrer dans une autre dimension, celle du Royaume, et la reconnaissance de son identité : « le Fils de l'homme venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude. » (10, 45). Les textes dans lesquels Jésus enseigne à ses disciples comment exercer le pouvoir entre eux, s'inscrivent toujours sur le fond des annonces de la Passion et de la résurrection. En effet à chaque annonce, le narrateur précise que les disciples ne comprennent pas ses paroles. Le sens de cette destinée du Fils de l'homme leur échappe, et ils sont sans cesse ramenés aux logiques humaines de convoitise et de domination qui ont cours entre eux. Les enseignements sur le pouvoir, la suillance et la condition du disciple éclairent réciproquement la compréhension de la mission de Jésus et permettent d'entrer dans le mystère de sa passion et de sa résurrection, en opposant l'autorité du Fils de l'homme aux logiques humaines de pouvoir et de rivalités qui émergent du sein même du groupe des disciples.

Au chapitre 8, 31-33 Jésus révèle sa destinée en parlant librement de lui à la troisième personne : « il commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que trois jours après il ressuscite. » (8, 31). Nous avons là une description anticipée des événements qui se dérouleront dans la suite du récit ; mais paradoxalement, alors qu'il révèle ouvertement à ses disciples son identité, il n'est pas compris. L'autorité de sa parole se retrouve contestée par Pierre tant il est difficile de comprendre que l'identité de Jésus est associée à celle du crucifié. Cette parole apparaît scandaleuse et témoigne de la conversion nécessaire pour accéder à la compréhension de l'identité de Jésus : Jésus n'est pas un simple prophète et sa mission de proclamation du royaume le conduit à entrer ouvertement en opposition avec les autorités religieuses, jusqu'à la mort. Son autorité n'est donc pas seulement en vue de la gloire qui vient des hommes, mais d'abord pour manifester la gloire de Dieu, et ses disciples ont du mal à le comprendre. Tel est le charisme de la croix qui est contesté par les disciples, qui sont en recherche d'une gloire et d'une puissance humaine. Jésus parle pourtant bien ouvertement ici en 8, 32a comme le note Cuvillier, et c'est cette franchise qui provoque le scandale. Celui-ci effectue un lien entre cette parole en vérité et les autres passages où Jésus enseigne ouvertement

la parole à ses disciples (2, 2 ; 4, 33)¹⁰⁷.

Jésus répond en deux temps : en 8, 33 il conteste avec virulence la réaction de Pierre en opposant la logique de Dieu à celle des hommes ; en 8, 34-38 il tente d'entrer dans une pédagogie de la croix, de mettre en valeur le don total de soi, compris comme négation de soi, associé à la suivance¹⁰⁸. Cette suivance implique une communauté de destin avec le crucifié. Le sens du don de sa vie est expliqué sur le mode de l'inversion : « qui veut sauver sa vie la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera. » (8, 35). La valeur du don de la vie humaine est associée au salut, mais seulement dans la logique de « la venue du règne de Dieu avec puissance » (9, 1). Jésus oppose ici la puissance de la venue du règne de Dieu au pouvoir que chacun croit posséder sur sa vie, invitant à reconnaître l'autorité de celui qui sait se détacher de ce prétendu pouvoir, renoncer à soi et à sa vie pour s'ouvrir à une nouvelle puissance, celle du Fils de l'homme capable de passer par la mort pour ressusciter.

En Mc 9, 30-32 Jésus annonce sa passion et sa résurrection pour la seconde fois mais rencontre la même incompréhension chez ses disciples qui vont ensuite se quereller pour savoir qui est le plus grand. La prééminence est ramenée au service de tous : « Si quelqu'un veut être le premier qu'il soit le dernier et le serviteur de tous. » (9, 35). Jésus lui-même livre ici une clef de compréhension de son autorité qui ne s'exerce qu'en vue du service de l'autre : guérir, relever, envoyer. L'autorité est alors centrée sur le bien procuré à l'autre, dans la relation installée avec lui. Pour inviter à ce décentrement, Jésus prend l'exemple de l'enfant, dont le statut social n'était guère considéré à son époque (9, 37). L'accueil de l'enfant exige en effet une posture d'abaissement et de décentrement de soi, afin de se mettre à son service ; or Jésus signifie sa présence, et même celle de son Père, Dieu, dans tous ceux et celles que nous sommes capables de servir et d'accueillir. Le service n'est pas simple rabaissement mais mise en relation qui révèle la présence de Dieu aux hommes, et notamment ici aux disciples, en servant des personnes insignifiantes dans la société. En effet le service implique une attention à l'autre et un renoncement à soi qui permet d'entrer dans la compréhension du mystère du royaume de Dieu, là où la valeur de la vie se mesure à la capacité à la donner pour autrui. Cet enseignement sur le renversement du pouvoir compris comme renoncement à soi ouvre à la compréhension du mystère de la croix.

La troisième annonce de la passion en 10, 32-34 entre dans le détail des souffrances qui vont être infligées au « Fils de l'homme », présenté comme passif et victime de la violence des

¹⁰⁷ « Le projet théologique de Marc consiste à révéler le Christ dans son authentique mission qui n'est ni la guérison miraculeuse, ni l'exorcisme mais qui est de manifester sa Seigneurie à la croix. » E. Cuvillier, « *Il proclamait ouvertement la parole* » *Note sur la traduction de Marc 8, 32a*, ETR 63, 1988/3, p. 427-428. Cité par Focant p 322.

¹⁰⁸ « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive. » 8, 34.

hommes. Mais les disciples ne comprennent toujours pas de quelle gloire il s'agit et Jacques et Jean formulent alors une demande décalée : « Accorde-nous de siéger dans ta gloire l'un à ta droite et l'autre à ta gauche. » (10, 37). Ici la recherche de puissance est manifeste, mais elle s'appuie également sur une compréhension erronée de la puissance de Jésus : Jésus en effet n'est pas cet homme de pouvoir capable de tout promettre et de tout exaucer comme Hérode et Pilate. Son enseignement consiste à renvoyer à son impuissance : « il ne m'appartient pas de l'accorder » (10, 40), expliquant le sens profond de cette gloire attendue : « boire la coupe que je vais boire, être baptisé du baptême dont je vais être baptisé. » (10, 38). En effet cette gloire passe par la Passion, baptême de sang du martyr et coupe du sang versé pour la multitude. L'autorité du Fils de l'homme va alors être expliquée en rapport avec ce don de soi et cette renonciation à soi. Face aux rivalités qui se font jour entre les disciples, Jésus enseigne à renverser la compréhension de la gloire et de la puissance, à exercer un pouvoir qui ne soit pas domination, comme celle des chefs des nations et grands de ce monde, mais par opposition avec cet exercice autoritaire du pouvoir, un service de tous : « Si quelqu'un veut être grand parmi vous qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. » (10, 43-44). Le premier ou le plus grand doit pouvoir se rabaisser et se décentrer pour revenir à la condition humble de serviteur ou d'esclave, ce qui a une signification sociale forte et non simplement métaphorique pour les disciples ; mais cela signifie également que l'autorité la plus grande est celle du serviteur ou de l'esclave, non seulement par sa condition dégradée mais également par sa capacité à se mettre en relation avec tous, au service de tous. Jésus termine son enseignement sur le pouvoir en mettant en relation le sens de cette attitude de service avec la destinée du Fils de l'homme : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude. » (10, 45). L'enseignement sur le service n'est pas seulement une critique du pouvoir de domination mais également le lieu pour entrer dans la compréhension de l'autorité du Fils de l'homme dont la gloire tient dans le don de soi pour tous. En effet la vie du Fils de l'homme n'a pas de valeur en elle-même mais dans la relation féconde avec les autres : le don est signe de vie, car il est offert à tous. Tel est le mystère du royaume de Dieu dans lequel Jésus invite ses disciples à entrer à travers la reconnaissance de son identité de Fils de Dieu, appelé comme Fils de l'homme à traverser la mort et la résurrection.

Nous avons vu que l'autorité du Fils de l'homme tenait en cette puissance de pardon des péchés qui rend l'homme à sa liberté ; nous comprenons que l'exercice de cette puissance ne va pas sans un décentrement vis-à-vis de soi pour entrer dans la compréhension du don de soi, en relation aux autres, jusqu'à comprendre la croix comme le renversement des logiques de pouvoir humaines et l'entrée dans le mystère de l'autorité reçue de Dieu. En effet entre l'autorité

performative qui guérit et impressionne les foules et celle du crucifié, il y a la même liberté, le même décentrement et la même ouverture à la vie. Car c'est bien l'autorité qui étonnait les foules et annonçait la venue du règne de Dieu qui est à l'origine du complot qui conduit Jésus à devoir affronter la mort. Devant le sanhédrin et le grand prêtre l'interrogeant sur son identité (14, 61) Jésus revendiquera précisément cette identité associée à la puissance singulière du Fils de l'Homme (14, 62). Cette affirmation sera la cause suffisante de sa condamnation à mort devant le sanhédrin, qui révèle le sens de la puissance annoncée. Le Fils de l'homme est bien celui qui est prêt à donner sa vie pour manifester la venue du royaume de Dieu avec puissance, dans le décentrement et la mort à soi. Telle est l'autorité de Jésus Fils de Dieu qui se révèle dans sa mort à la croix ; le récit narre en trois versets la puissance révélée au moment de la mort de Jésus : d'abord le cri, associé à l'effet de rupture produit sur le voile du sanctuaire, et à la conversion du centurion (15, 37-39). La faiblesse de l'homme crucifié et abandonné de tous révèle le mystère de la puissance de Dieu, capable de transformer et convertir ceux qui croient en lui¹⁰⁹. Mais le don de soi qu'implique la Passion ne s'effectue qu'en lien avec la résurrection, lieu de la révélation d'une puissance de vie.

3 – Une puissance médiatrice de relations nouvelles qui ouvrent à la vie.

L'autorité de Jésus n'est pas seulement cette force qui étonne ; c'est aussi une puissance qui redonne la vie, et qui instaure des relations nouvelles entre les personnes. En se faisant proche de ceux qu'il rencontre, en dialoguant, en touchant, en écoutant, en guérissant, Jésus exerce une autorité sans emprise ni pouvoir, qui rend chacun à sa liberté tout en l'invitant à entrer dans un processus de conversion et d'ouverture à la venue du règne de Dieu. Cette autorité exercée de manière décentrée instaure des relations de réciprocité, source de fécondité pour les personnes, restaurées dans leur identité et leur dignité. Nous cherchons à discerner comment l'autorité de Jésus est une puissance qui se révèle source de vie et de croissance, capable d'autoriser et d'envoyer d'autres que lui poursuivre l'œuvre entamée, et annoncer la victoire de la vie sur la mort.

A – Une autorité exercée en dialogue et en proximité.

L'autorité de Jésus est mise en lumière par sa puissance performative et thaumaturgique capable de guérir et de sauver ; il est cependant remarquable qu'elle s'exerce toujours dans une relation de grande proximité physique avec les malades que Jésus n'a pas peur de toucher. Le narrateur est précis dans ses descriptions et ne se prive pas de témoigner de cette proximité qui

¹⁰⁹ « La confession de foi du centurion romain constitue le sommet de la reconnaissance de l'identité véritable de Jésus par les personnages du récit. Chez Marc, la vérité sur Jésus se dit au pied de la Croix, dans l'inversion absolue des signes de puissance, dans la capacité à voir ce qui peut seulement être cru. » O. Flichy, *L'autorité de Jésus dans l'évangile de Marc*, p. 9.

pouvait sûrement paraître choquante. Ainsi quand Jésus entre dans la maison de Simon et d'André, il s'approche de sa belle mère qui est décrite comme malade, et ne craint pas de la toucher (1, 31). Ce geste de relever en prenant par la main se retrouve auprès de la fille de Jaïre (5, 41). Sa parole performative est associée à cette proximité physique avec les malades. De même en 1, 41 quand s'approche un lépreux, Jésus « pris de pitié, étendit la main et le toucha ». Le narrateur mentionne l'émotion de cet homme en relation avec les autres, ainsi que son geste de proximité qui était considéré comme faisant contracter l'impureté par les juifs et risqué en raison de la contagion de cette maladie de peau. En 7, 33, le récit décrit l'ensemble des gestes de Jésus pour guérir un sourd muet, non sans avoir pris soin de préciser que Jésus l'a pris « loin de la foule, à l'écart ». Cette proximité n'est donc pas vue comme un motif d'éloge mais plutôt comme un risque supplémentaire d'être critiqué. En effet Jésus va effectuer sur cet homme sourd muet des gestes que l'on peut qualifier d'intimes : « Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et lui toucha la langue. » (7, 33). Sa puissance de guérison et son autorité sur les esprits impurs ne s'exerce donc pas à distance mais implique toute sa personne dans sa dimension incarnée, qui vient rencontrer l'humanité blessée des malades jusqu'au plus intime de leur chair. En 5, 29, la force qui sort de lui vient guérir la femme hémorroïsse en arrêtant sa perte de sang au plus intime de son corps, et le narrateur prend soin de le préciser, ce qui signifie l'importance de ce détail. Cette autorité qui vient guérir se fait proche et s'incarne sans tabou en venant toucher et guérir toutes les parties du corps, faisant fi des critères de pureté et d'impureté imposés par les lois juives. Jésus transgresse donc les lois religieuses traditionnelles au nom de la réalisation du salut pour ceux qui croient en lui. Mais cette puissance ne vise que le bien recherché par celui ou celle qui le demande : elle s'exerce par le biais d'une relation entre Jésus et les hommes ou les femmes qui s'adressent à lui, malades ou proches des malades. Cette relation, hiérarchique au début quand le malade fait appel à l'autorité Jésus, se transforme en relation de réciprocité et de rencontre mutuelle : il renvoie chacun à sa capacité de croire en lui ; il dialogue et prête attention à la demande formulée, par exemple en 7, 24-30 lors de sa rencontre avec la femme syro-phénicienne.

La rencontre avec cette femme est singulière : le récit précise que celle-ci est « païenne, syro-phénicienne de naissance » mais qu'elle « vint se jeter à ses pieds tout de suite » dans un geste de soumission et de demande « de chasser le démon hors de sa fille. » Le récit montre Jésus et son refus initial. Or cette femme ose lui répondre en poursuivant sur le terrain de la comparaison pour le convaincre d'agir quand même. Jésus accepte le dialogue, l'écoute et va mettre en valeur sa parole comme cause de la délivrance de sa fille (7, 29). Ainsi comme le note Focant il se laisse persuader par cette femme de la non pertinence des distinctions de parenté

religieuse sur lesquels il avait fondé son refus de lui venir en aide ; et il reconnaît la transformation à l'œuvre à cause de la parole de cette femme : le démon est sorti. Nous voyons Jésus entrer dans l'expérience d'une rencontre et d'une écoute mutuelle où s'instaure comme une réciprocité entre les personnes : chacun accepte de se laisser convertir par l'autre, en dépit de l'asymétrie de départ.

La guérison de l'aveugle Bartimée montre comment la puissance de guérison de Jésus interpelle et met en route ceux qu'il croise, en les restaurant dans leur dignité, pour faire d'eux des témoins et même des disciples. En effet le récit de la guérison de cet homme le fait passer de la position immobile (10, 46) à sa mise en mouvement à la fin du récit (10, 52). Ce changement résulte de la rencontre et de la relation instaurée avec Jésus. Il est à l'initiative de cette rencontre, interpellant Jésus qu'il reconnaît dans son identité messianique (10, 47). Jésus l'appelle à son tour et le dialogue peut s'instaurer en toute franchise et liberté entre ces deux hommes : « Que veux-tu que je fasse pour toi ? Rabbouni que je retrouve la vue. » (10, 51). Focant¹¹⁰ analyse la disponibilité de Jésus à cette rencontre, le laissant venir à lui, sans l'installer dans la passivité. Il note que l'emploi du terme Rabbouni est rare dans le Nouveau Testament ; c'est une forme emphatique de rabbi. « Il n'a pas d'autre portée que de manifester une intimité nouvelle faite de respect et d'attachement mutuel entre Bartimée et Jésus¹¹¹. » L'asymétrie présente au départ – car Bartimée demande à Jésus de le sauver – est la marque d'une autorité reconnue à Jésus, mais qui instaure une relation de réciprocité mutuelle, permettant à l'un comme à l'autre de faire l'expérience de la grâce du salut de Dieu, Jésus reconnaissant la foi de cet homme comme cause du salut, Bartimée reconnaissant en lui le Fils de David, médiateur du salut. Ainsi l'autorité exercée par Jésus restaure chacun dans sa dignité de personne humaine et de croyant, autorisant à entrer dans une relation de reconnaissance réciproque, une existence sociale qui redonne vie et met en mouvement.

B – Une autorité qui appelle, institue, envoie.

Dès le début de son ministère en Galilée, le récit montre Jésus qui appelle d'autres hommes à sa suite pour annoncer la venue du règne de Dieu ; il ne reste pas seul investi de cette mission. En 1, 16-20 le récit de l'appel de quatre pêcheurs manifeste l'autorité de cet homme, capable d'appeler à sa suite d'autres hommes par sa seule parole (1, 17). Cet appel implique l'acceptation d'une transformation de soi en vue des autres : ils sont appelés pour appeler d'autres hommes. La réaction immédiate de Simon et André semble signifier l'urgence créée par la proximité du règne de Dieu qui fait irruption dans la vie quotidienne des pêcheurs, et la puissance de l'appel de Jésus qui manifeste une autorité prophétique. Mais cet appel n'est ni

¹¹⁰ Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 406.

¹¹¹ Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 410.

emprise ni possession car c'est un appel pour instituer et envoyer.

Le récit de l'institution des douze (3, 13-18) insiste sur les relations de réciprocité entre Jésus et les disciples : Jésus « appelle ceux qu'ils voulaient » et eux « vinrent à lui » dans un double mouvement qui préserve la liberté de la réponse et l'engagement volontaire de chacun. Le récit décrit alors leur institution qui est liée à une mission : « il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher » (3, 14). Proximité et éloignement, compagnonnage et envoi : nous voyons se dessiner le double mouvement centrifuge et centripète qui va caractériser la relation des disciples avec Jésus : être proche de lui pour être envoyé ; prêcher sur les routes puis revenir auprès de lui. Les douze vont ainsi devenir collaborateurs de l'autorité de Jésus, reçue pour annoncer et pour manifester la venue du règne de Dieu. En 6, 7 Jésus fait venir les Douze pour « les envoyer deux par deux leur donnant autorité sur les esprits impurs ». Les consignes données sont claires et précises, insistant sur le détachement quant aux biens matériels et la présence comme témoignage : l'autorité est déléguée mais selon un mode d'exercice qui est enseigné. Paradoxe de la mission des douze : ils reçoivent une autorité extraordinaire mais sont privés de moyens humains utiles, paradoxe de la puissance dans la faiblesse¹¹². De plus la mission n'est pas individuelle mais par groupe de deux, comme pour empêcher l'appropriation de l'autorité du maître en une seule personne (6, 12-13).

En 6, 30-31 ce mouvement inverse de retour auprès du maître n'est pas un simple contrôle pour rendre des comptes (6, 30) ; car Jésus se soucie de ses disciples et de la fatigue engendrée par la mission ; de même qu'il se met souvent lui-même à l'écart pour prier, il invite ses disciples à faire de même (6, 31). Odile Flichy souligne « cette communion de vie avec leur maître – dont l'évangile de Marc, tout spécialement, révèle les exigences – qui rendra possible leur envoi en mission et leur donnera le pouvoir/l'autorité de proclamer à leur tour, à la lumière de la Résurrection du Christ, la venue du Royaume de Dieu.¹¹³ » Le partage de l'autorité est au service de la proclamation du règne de Dieu et de la reconnaissance de l'identité de Jésus¹¹⁴.

Le récit manifeste le travail de formation et d'initiation des disciples au mystère de la venue du règne de Dieu et la pédagogie que Jésus déploie pour ses disciples : « Par de nombreuses paraboles de ce genre il leur annonçait la parole dans la mesure où ils étaient capables de l'entendre. Il ne leur parlait pas sans parabole mais en particulier il expliquait tout à ses disciples. » (4, 33-34) Jésus se fait attentif aux processus de croissance et de maturation qui sont à l'œuvre chez ses disciples, s'ajustant à eux et à leurs capacités. Son autorité cherche à

¹¹² Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 230.

¹¹³ O. Flichy, *L'autorité de Jésus dans l'évangile de Marc*, colloque Centre Sèvres nov 2015 « Dialogue et autorité dans l'Église et dans la société. », p.6.

¹¹⁴ « Ainsi Jésus ne s'approprie pas l'autorité qu'il a reçue de son Père mais la transmet à ses disciples pour que, par eux, et par tous ceux qui accueilleront leur message, l'heureuse annonce de Jésus, Messie, Fils de Dieu continue d'être proclamée. » O. Flichy, *L'autorité de Jésus dans l'évangile de Marc*, p.6.

faire grandir ses disciples dans la compréhension du mystère du règne de Dieu. Jésus prépare ses disciples à ce qui va lui arriver, la passion, la mort et la résurrection ; il leur annonce la venue du Fils de l'homme et le renversement de la puissance, qui surviendra, comme pour les investir d'une mission à poursuivre après la passion, comme si son autorité cherchait à permettre et autoriser ses disciples à poursuivre l'annonce de la venue du règne de Dieu après sa mort. Il formule des mises en garde liées à l'annonce de la fin des temps au chapitre 13 : la proclamation de l'Evangile (13, 10) est liée à la souffrance et aux persécutions (v. 7-9) mais associée à l'autorité donnée par l'Esprit saint (13, 11). C'est aussi le sens de la parabole du veilleur dans laquelle Jésus exhorte ses disciples à « veiller » comme les serviteurs qui attendent le retour du maître de la maison qui leur a « confié l'autorité » (13, 34) : ainsi Jésus a confié son autorité à ses disciples dans l'attente de son retour, les exhortant à veiller et les mettant en garde contre toute usurpation de cette autorité : en effet l'autorité du Fils de l'homme n'est pas dans ceux qui se réclameront de lui de manière auto-référentielle¹¹⁵. Jésus va amener ses disciples à comprendre que l'autorité reçue de Dieu qui leur a été donnée et transmise ne se reconnaît pas dans la puissance mais se laisse révéler à la croix.

Pourtant le lecteur de l'évangile de Marc sait combien ses disciples auront du mal à croire et à comprendre tout au long du récit que la performativité des paroles de Jésus n'agit pas seulement sur les esprits impurs mais annonce également ce qui va se réaliser : sa mort et sa résurrection. Même après le dernier repas, au moment de partir vers le mont des Oliviers Jésus annonce sa chute et celle de ses disciples (14, 27) ainsi que la résurrection (14, 28). Mais il se heurte au déni de Pierre et de ses disciples (14, 31). Or le lecteur pourra constater lors de la suite des événements (14, 66-72) que les paroles de Jésus ont toujours leur valeur de prophétie auto-réalisatrice.

C – Une autorité qui ouvre à la dynamique de la venue du règne de Dieu.

Comment l'autorité de Jésus va-t-elle réussir à inviter ses disciples à poursuivre l'œuvre de proclamation de la venue du règne de Dieu engagée par Jésus, par-delà l'expérience tragique de l'arrestation et de la mort en croix de Jésus ? La fuite des disciples après la mort de Jésus (14, 50) ne signifie-t-elle pas la fin de tout le projet ? L'autorité d'un homme ne se mesure-t-elle pas à sa capacité à initier un processus capable de lui survivre ? Comment Jésus parvient-il à faire comprendre à ses disciples que la nouveauté inaugurée par la proclamation du règne de Dieu est appelée à se poursuivre, à continuer de commencer par-delà la mort de celui qui en est l'initiateur ?

L'accueil et l'annonce de la nouveauté traversent l'ensemble de l'Evangile de Marc :

¹¹⁵ « Beaucoup viendront en prenant mon nom ; ils diront « c'est moi », et ils égarent bien des gens. » 13, 6 ;
« Alors si quelqu'un vous dit : « Vois, le Messie est ici ! Vois, il est là ! » ne le croyez pas. » 13, 21.

Jésus dans son enseignement a la capacité d'ouvrir à une nouveauté inouïe qui porte une puissance de commencement. Lors du dernier repas avec ses disciples Jésus par ses paroles signifie à la fois une fin et un commencement, qui ouvre ses disciples à une autre temporalité. Dans les gestes du dernier repas, Jésus ouvre ses disciples vers une nouvelle signification des gestes du repas pascal : les aliments du pain et du vin sont explicitement associés à son corps et son sang, précisé comme « le sang de l'Alliance versé pour la multitude », préfiguration de sa mort mais ouverture également à un nouveau commencement. Nous ne sommes plus ici dans la métaphore ni dans la parabole car Jésus parle de son propre sang et de sa mort ; cet événement semble avoir une portée qui dépasse sa seule valeur temporelle, ici et maintenant, comme si l'anticipation de la mort de Jésus, par le don de son corps et de son sang devenait l'annonce d'un temps résolument nouveau. En effet au verset 25, Jésus annonce avec autorité la fin d'un temps et la promesse d'un nouveau : « En vérité je vous le déclare jamais plus je ne boirai du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau dans le Royaume. » (14, 25). L'adverbe de temps « jamais plus » indique qu'une temporalité s'est close, celle de l'existence terrestre de Jésus qui ne boira plus ce vin désigné par la périphrase « fruit de la vigne ». Il annonce pourtant une répétition de cette action sous une autre temporalité : un vin nouveau dans le Royaume. Comment comprendre l'annonce de cette consommation future de vin ? Le Royaume de Dieu est cette réalité annoncée et proclamée par Jésus et ses disciples, manifestée en puissance par les miracles et guérisons réalisées chez ceux qui croient. Jésus, à travers cette métaphore du vin nouveau invite à prolonger la dynamique du royaume par-delà l'annonce de sa mort terrestre. Mais quel est ce vin nouveau ?

Dans l'enseignement en paraboles, Jésus a souvent utilisé la métaphore du vin pour signifier la nouveauté prophétique de la venue du Royaume, et sa puissance de libération par rapport aux traditions juives. Il est question de vin nouveau en Mc 3, 22 dans le cadre des controverses avec les pharisiens à propos du respect par Jésus et ses disciples des traditions juives telles que l'observation du jeûne ou du sabbat. Par ces métaphores Jésus revendique une autorité propre dans sa manière d'être et d'enseigner, une nouveauté créatrice qui ne peut entrer dans les catégories de la tradition : ainsi sa nouvelle manière d'enseigner avec autorité, son attitude auprès des malades, son appel et sa proximité avec des pécheurs qui vient signifier l'expérience du salut offert à tous. Focant¹¹⁶ analyse le sens de cette controverse sur le nouveau et l'ancien en précisant que le terme « ancien » est désigné ici en un sens qualitatif et non temporel, non pas ce dont l'antériorité supposerait une prééminence, mais plutôt ce qui est usé. Le mot « nouveau » (kainos) est utilisé également dans un sens qualitatif, au sens du plus récent, le plus inattendu. Ce même adjectif est utilisé trois fois chez Marc, pour qualifier l'enseignement de

¹¹⁶ Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 122-123.

Jésus en 1, 27 ; pour parler du vin nouveau ou de la pièce neuve en 1, 21-22 ; enfin pour désigner l'alliance nouvelle ou le fruit de la vigne lors de la dernière Cène en 14, 24-25. Ces images symboliques du vin, de la noce ou du vêtement viennent souligner combien ce qui émerge du ministère de Jésus ne peut être enclos dans les voies anciennes du judaïsme, car cette nouveauté risque de faire exploser les cadres de la religion juive traditionnelle. En répondant aux critiques de ceux qui contestent son autorité, Jésus révèle son identité de Fils de Dieu capable de s'inscrire dans une temporalité nouvelle, celle de la venue eschatologique du règne de Dieu : venu pour pardonner les péchés et appeler les pécheurs, il est l'époux eschatologique qui inaugure la nouveauté du Règne de Dieu, maître du sabbat qui le rend à son intuition originelle, le salut de sa vie¹¹⁷. Ainsi l'autorité de Jésus se manifeste comme puissance libératrice qui donne de faire l'expérience du salut par-delà les exigences enfermantes de la loi. Cette autorité ne s'exerce pas comme un pouvoir accordé ou un droit d'agir mais sous la forme d'une puissance de vie qui autorise en prenant la liberté de commencer, d'instaurer une nouvelle relation et d'ouvrir à la nouveauté du règne de Dieu qui vient. Car la puissance contenue dans l'autorité du Fils de l'homme est d'abord une puissance de vie et de recommencement qui, comme nous l'avons vu, redresse, libère et rend à la vie. Cette dimension eschatologique permet d'autoriser à continuer la proclamation du règne de Dieu après la mort et la résurrection.

D – L'autorité d'un message de bonne nouvelle, par-delà la mort et la résurrection.

Jésus a-t-il suffisamment formé ses disciples pour faire advenir une autonomie capable de survivre à la mort du maître pour continuer l'œuvre entreprise ? Ne leur a-t-il pas promis qu'il ressusciterait et les précéderait en Galilée ? Mais l'attitude des disciples à la mort de Jésus tendrait à laisser penser que tout est fini, tout se termine avec l'ensevelissement de Jésus (14, 50). Cependant la finale de l'Evangile raconte un épisode singulier, où des femmes allant au tombeau reçoivent l'annonce d'un messager qui révèle au lecteur l'accomplissement des promesses de Jésus : « Ne vous effrayez pas. Vous cherchez Jésus de Nazareth le crucifié : il est ressuscité, il n'est pas ici ; voyez l'endroit où on l'avait déposé. Mais allez dire à ses disciples et à Pierre : il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez comme il vous l'a dit. » (16, 6-7) Mais la fin du récit interroge sur la suite de l'annonce : les disciples ont fui, les femmes ont peur, elles se taisent (16, 8). Comment comprendre cette finale suspendue ? En effet la plupart des exégètes s'accordent pour considérer que l'Evangile de Marc se termine en 16, 8 ; les versets 9 à 20 sont considérés comme canoniques mais seraient une addition qui remonte au II^e siècle¹¹⁸. Comment l'Evangile de Marc dont le projet théologique est la révélation de « l'Evangile de Jésus-Christ Fils de Dieu » peut se terminer de façon aussi abrupte sur la peur et le silence ?

¹¹⁷ « Dans ces controverses se manifeste l'autorité de l'enseignement nouveau et sa rupture avec la logique religieuse de ses adversaires » in Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 133.

¹¹⁸ Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 609.

Focant¹¹⁹ lit cette finale comme fidèle au style de Marc, invitant à y voir un commencement derrière l'échec apparent. Cette finale abrupte se concentre sur le tombeau, sans récit d'apparition du ressuscité. La scène est centrée sur le message dispensé par le jeune homme vêtu de blanc, encadré narrativement par l'entrée des femmes dans le tombeau, puis leur fuite. Le texte abonde en indications temporelles qui expriment paradoxalement qu'au milieu de ces derniers versets de l'histoire, quelque chose de nouveau débute¹²⁰. En effet son message qui relie la crucifixion et la résurrection possède une grande portée théologique : l'autorité du Christ ressuscité tient en ce qu'il est aussi le crucifié, révélant la puissance de vie dans celui qui s'est fait le plus faible. Cette annonce résonne aux oreilles du lecteur comme la réalisation exacte de la promesse faite par Jésus à ses disciples en 14, 28. Focant explique le trouble des femmes à l'annonce de cette parole¹²¹. En effet, elles cherchaient le corps du maître, et elles se retrouvent chargées d'une mission : annoncer ce message à Pierre et aux disciples. Focant remarque que l'Evangile de Marc avait commencé sur l'annonce d'un message – Esaïe annonçait Jean le Baptiste, chargé lui-même d'annoncer Jésus – et se termine également sur un message qui est annoncé avec consigne de le transmettre à d'autres. Notons que ces deux messages en prologue et en finale inscrivent l'Evangile dans une temporalité ouverte : le récit de l'Evangile de Jésus-Christ Fils de Dieu est inscrit dans la durée longue des prophètes et de Écritures qui l'ont précédé ; il ouvre sur la mission de transmettre dans le futur une bonne nouvelle ; le récit n'est pas clos sur lui-même, la parole est reçue pour être transmise, ouvrant sur le temps du lecteur et de l'Église. Mais sous réserve de ne pas en rester à la peur et au silence !

Focant propose une lecture ironique de la finale abrupte, qu'il estime conforme au style de Marc. Le lecteur serait habitué à ce que l'échec ne soit pas définitif, mais débouche sur un renouvellement de la condition du disciple¹²². En effet le récit lui-même de Marc ne se comprend pas sans supposer le dépassement même du silence des femmes¹²³ : l'absence du corps de Jésus ne débouche pas sur une absence car un message de « bonne nouvelle » a été annoncé ; cette finale suspendue produit selon Focant un effet de surprise qui oblige le lecteur à s'interroger et à relire l'Evangile depuis le début. Cet épilogue déconstruit les évidences sur l'annonce de la

résurrection et la poursuite de l'annonce de l'Evangile : le temps présent contient la promesse de

119 C. Focant « Un silence qui fait parler, Mc 16, 8 », in *Marc, un évangile étonnant*, Presses Universitaires de Louvain, 2006, p. 341-358.

120 « de grand matin », « le premier jour de la semaine », « le soleil étant levé » ; le vêtement blanc du jeune homme annonce la nouveauté de la résurrection.

121 « Venues pour parfumer le corps, les femmes ne trouvent pas dans le tombeau vide ce qu'elles y cherchaient. En revanche elles y trouvent ce qu'elles ne cherchaient pas et qui s'y fait entendre, à savoir la parole de l'évangile qui prend la place du corps absent », in Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 597.

122 Depuis le début de l'Evangile le récit juxtapose souvent une révélation suivie d'une incompréhension mais avec un rebondissement, comme les trois annonces de la Passion suivies de trois rejets mais à chaque fois également d'un nouvel enseignement de Jésus, qui ne se lasse pas d'encourager et d'appeler ses disciples.

123 « Le lecteur ne peut pas interpréter la finale abrupte de Marc dans un sens littéral car une telle compréhension réduirait à néant les promesses du récit antérieur » in Focant, *L'Evangile selon Marc*, p. 599.

l'annonce mais aussi le risque de la peur et de l'échec. Focant conclut que la retenue narrative provoque le lecteur à une anamnèse qui « amène le lecteur à déployer une intelligence renouvelée de l'histoire de Jésus et de l'Évangile » et dont « le sens est de tourner vers l'avenir et de l'ouvrir sur le rôle qu'il peut jouer dans l'histoire du kérygme évangélique à l'époque de sa propre lecture¹²⁴ ».

Dans la perspective de notre analyse de l'autorité, cette finale déplace l'autorité de Jésus de sa personne physique (son corps recherché) vers la bonne nouvelle théologique de sa résurrection : l'autorité de Jésus-Christ Fils de Dieu n'est ni dans sa personne terrestre, ni dans ses apparitions glorieuses mais dans sa capacité à faire parler en son nom par-delà sa disparition terrestre, à prolonger l'annonce de la bonne nouvelle du salut au-delà même des personnes ayant participé à son aventure terrestre en Galilée : le lecteur de l'Évangile est invité à s'interroger sur ce qu'il va faire de ce message de bonne nouvelle là où il vit. Le récit évangélique n'est pas une simple collection de souvenirs d'un homme dont l'autorité étonne ; la révélation de l'identité du Christ est transmise au lecteur par un récit qui se proclame lui-même « commencement » au premier verset. L'autorité du Christ est donc celle qui autorise à commencer l'annonce de la venue du règne de Dieu, bonne nouvelle porteuse de vie et de résurrection.

III – Renouveler la compréhension théologique de l'autorité en Église.

Que peuvent nous apprendre ces investigations philosophiques, théologiques et bibliques pour répondre à la crise de l'autorité que nous avons pointée en introduction et renouveler notre compréhension théologique de l'autorité en Église ? Avec Fessard nous avons vu que l'autorité se manifeste comme une puissance qui s'exerce et transforme le milieu social de manière mystérieuse sans utiliser les armes du pouvoir, comme par effacement et négation de sa propre puissance, vouloir de sa propre fin. Revault d'Allonnes a également montré que l'autorité n'est pas le pouvoir mais inscrit sa légitimité dans une altérité qui la transcende et vient l'autoriser. Or le récit de Marc montre comment Jésus dès le début de son ministère est investi d'une puissance de fait – puissance reçue de l'Esprit saint – qu'il n'exerce pas comme un pouvoir mais de manière décentrée, au service de la proclamation en acte de la venue du règne de Dieu, acceptant de s'en remettre à un autre par la prière, de devenir passif, docile à cette force de l'Esprit. Le récit fait constater les transformations multiples qu'opère cette puissance reçue de l'Esprit sur les personnes que croise Jésus, sans violence ni persuasion : guérisons, exorcismes, appel de disciples, étonnement, confession de foi et action de grâce. Son autorité transforme les personnes qui deviennent croyants ou disciples, tout en étant rendus à leur propre liberté. Jésus manifeste en outre une très grande liberté quant à l'exercice de son autorité, ne se réclamant d'aucune autre

¹²⁴ Focant, *L'Évangile selon Marc*, p. 600.

légitimité que celle reçue de son Père, relayée par la foi de ceux qu'il croise : son autorité est sans concession avec les pouvoirs en place, allant jusqu'au conflit qui va le conduire à consentir à sa propre fin, son arrestation et sa mort.

L'analyse philosophique et théologique a aussi montré que l'autorité possède cette capacité subtile de mettre les êtres en relation, fondant une énigmatique dissymétrie, relation de subordination qui engendre la reconnaissance réciproque fondatrice du lien social : telle est la « force liante de l'autorité » qui selon Revault d'Allonnes a son fondement dans la croyance, et rend l'autorité « médiatrice du lien social » selon le double caractère de la gratuité et du sacré selon Fessard. L'autorité qu'exerce Jésus est créatrice de relations nouvelles, car au travers de ces rencontres avec les malades, les pécheurs, les femmes, la relation ouvre à une altérité qui met la personne elle-même en chemin : Jésus refuse de se laisser enfermer dans son rôle de leader charismatique, il invite chacun et chacune à vivre la transformation auquel Dieu l'appelle, laissant et rendant à chacun la liberté, l'initiative de croire ; révélant la puissance de Dieu à l'œuvre dans le quotidien de la vie des hommes et des femmes qu'il croise, il témoigne de la gratuité du salut – par-delà les exigences enfermantes de la loi juive – et sa sacralité, signe de la venue du règne de Dieu. Initiateur de nouvelles relations sociales chez ceux qu'il croise, appelle, et envoie partager sa mission, il enseigne et forme ses disciples à cet exercice nouveau de l'autorité qui exclut le pouvoir et la domination, tâchant de les préparer à poursuivre cette mission après sa propre mort annoncée, montrant également que cette puissance de révélation du salut ne va pas sans négation de soi, pour se faire le plus faible au service de la vie de tous. L'enseignement de Jésus sur le service illustre la fécondité des relations de reconnaissance mutuelle telles que décrites par Fessard : quand chacun accepte de se prendre réciproquement comme moyen et comme fin, la relation devient source de croissance mutuelle des personnes et ouverture à la gratuité de l'amour absolu.

Dans les analyses de Revault d'Allonnes ou de Fessard, le mystère de l'autorité révèle une précédence, signe d'une transcendance, celle de la durée ou de l'amour : l'autorité est investie de quelque chose qui en même temps la dépasse et la projette au-delà d'elle-même pour inscrire les relations sociales dans la durée. L'autorité est clairement apparue comme principe de croissance et de fécondité de la société et du corps social – nous savons combien une conception déviante de l'autorité peut conduire à la mort du corps social. Mais l'autorité est également ce qui autorise l'engendrement du futur, laissant à d'autres le soin de continuer l'œuvre entamée, dans la continuité d'une durée, non pour répéter incessamment un passé révolu qui ne ferait plus sens, mais pour s'inscrire dans une durée créatrice qui renouvelle à chaque génération les relations fondatrices de son corps social par l'autorité dont elles procèdent et qui les autorise à

continuer. L'*auctor* n'est-il pas celui dont la parole est créatrice, instituant des transformations sur son milieu, initiant une institution capable de lui survivre et de faire perdurer dans le temps l'intuition initiale de son fondateur, tout en continuant à la rendre féconde à chaque génération ? N'est-ce pas ce que nous voyons à l'œuvre chez Jésus, Verbe incarné dont Marc décrit la puissance performative de sa parole, capable d'opérer des transformations inouïes, de guérir, libérer et pardonner ; mais également de révéler son identité en annonçant ce qui adviendra, sa mort et sa résurrection ? Nous avons vu que la puissance d'annonce de la venue du règne de Dieu se fait entendre par-delà même la mort terrestre de Jésus, dans la révélation de cette bonne nouvelle par le messager de la résurrection, chargeant les femmes et le lecteur lui-même d'aller l'annoncer. Marc inscrit son récit dans une durée qui le précède dans le temps et ouvre vers le futur : l'Évangile de Jésus-Christ Fils de Dieu n'est pas un simple événement du passé. Comment allons-nous continuer à proclamer la venue du règne de Dieu dans notre aujourd'hui ? Comment poursuivre l'œuvre engagée par Jésus-Christ Fils de Dieu et permettre à ceux qui l'ont entendu d'être témoin de l'autorité de la parole de salut annoncée par Jésus, par sa vie, sa mort et sa résurrection ?

Ces questions mènent vers l'Église, institution qui se comprend elle-même à partir de la mission qu'elle a reçue de l'autorité de Jésus-Christ Fils de Dieu, présent à elle dans l'actualité de sa résurrection, et qui se pense elle-même à partir de cette mission évangélisatrice. Le concile Vatican II dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* cite l'Évangile de Marc pour rapporter le mystère de l'Église à sa fondation, le commencement de la prédication de la venue du règne de Dieu, manifestée par toute la personne de Jésus, jusqu'à sa mort¹²⁵. L'Église a reçu la mission de poursuivre la prédication du règne de Dieu¹²⁶. Le décret *Ad Gentes* vient confirmer et renforcer cette intuition en proposant une nouvelle définition de l'Église dans sa finalité missionnaire¹²⁷. Telle est la nature de l'Église définie par sa vocation : envoyée par Jésus-Christ Fils de Dieu pour continuer à annoncer la venue du règne de Dieu, par le témoignage de la mort et la résurrection du Christ. Investie de l'autorité de son fondateur l'institution ecclésiale cherche à continuer d'annoncer la bonne nouvelle mais, comme les disciples confondent l'autorité avec le pouvoir, sa compréhension de l'autorité a besoin d'être purifiée des désirs

125 « En effet, le Seigneur Jésus posa le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis les siècles : « que les temps sont accomplis et que le Royaume de Dieu est là » (Mc 1, 15 ; Mt 4, 17) » « Avant tout cependant, le Royaume se manifeste dans la personne même du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, « venu pour servir et donner sa vie en rançon d'une multitude » (Mc 10, 45). » *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium*, 5. Désormais abrégée LG.

126 « Aussi l'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, 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. » LG 5.

127 « Envoyée par Dieu aux nations pour être “le sacrement universel du salut”, l'Église, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant au commandement de son fondateur (cf. Mc 16, 16), est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hommes. » *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad Gentes* 1. Désormais abrégé AG.

humains de pouvoir.

Dans l'Evangile de Marc l'autorité de Jésus s'exerce toujours en vue de cette mission de proclamation en parole et en acte de la venue du règne en Dieu en puissance. Son enseignement, condamne toutes formes de pouvoir ou de domination autoréférentielle, l'autorité du Fils de l'homme ne s'exerçant qu'en relation avec la puissance de salut qui lui a été confiée, et le scandale de la mort en croix. L'annonce de la résurrection s'effectue au nom de l'autorité de la parole de Jésus mais sans sa présence, ni de son corps mort ni d'apparition du ressuscité : seules subsistent ses paroles annoncées qui se sont réalisées, comme une invitation à poursuivre cette performativité du salut, par cette mission confiée à tous, des femmes aux disciples.

Comment dès lors penser un exercice de l'autorité en Église qui soit à la fois fidèle à l'autorité de Jésus-Christ Fils de Dieu, et permette l'effectivité de la proclamation du salut à tous ? L'autorité du Fils de Dieu, fondatrice de cette institution qu'est l'Église, selon l'institution des Douze que décrit l'Evangile de Marc, est aussi celle qui confie aux femmes, aux disciples, au lecteur, cette responsabilité de transmettre ce message après sa mort, comme témoin de la résurrection. Comment peut-elle autoriser à poursuivre cette proclamation engagée en s'assurant que les moyens employés ne vont pas provoquer la peur et le silence ?

Le pape François explique que la crise qui secoue l'Église trouve son origine dans des relations mal ajustées en son sein, abus de pouvoir, conception déviante de l'autorité qui aboutissent à une scission du corps ecclésial. Chercher à guérir de cette crise des abus de pouvoir semble indispensable pour retrouver sa crédibilité et pour demeurer fidèle à la mission qui lui a été confiée. Fessard pointe la relation fondamentale entre tout exercice de l'autorité et son décentrement vers un bien commun, décentrement qui la fonde dans son principe comme « vouloir de sa propre fin ». Renouveler la compréhension théologique de l'autorité en Église conduit à rechercher comment articuler l'exercice ecclésial de l'autorité avec sa finalité, l'annonce de l'Evangile ; mais aussi à se demander avec Revault d'Allonnes comment l'institution peut inscrire l'autorité qui la fonde dans la durée en continuant à mettre ce « vin nouveau » dans des « outres neuves », et d'instaurer des relations capables de signifier la venue du règne de Dieu, dans ses transformations, en paroles et en acte.

Puissance de vie et de salut, orientée vers le vouloir de sa propre fin, critique du pouvoir et décentrement d'elle-même, force de croissance capable d'orienter les relations vers la reconnaissance mutuelle et la réciprocité, dynamique féconde qui ouvre à la transcendance d'un bien commun, inscription dans une durée dont l'impulsion nous précède mais nous autorise à continuer pour vivre au présent cette précédenance. Notre parcours philosophique et théologique a permis de rencontrer ces dimensions et de mieux comprendre ce qu'est vraiment l'autorité. Nous

avons aussi pu faire le lien entre ces dimensions philosophiques et la reconnaissance de l'autorité de Jésus-Christ Fils de Dieu annoncé dans l'Évangile de Marc. Nous voyons se dessiner une nouvelle conception théologique de l'autorité capable non seulement de la sortir de sa confusion avec l'abus de pouvoir, mais également d'ouvrir l'institution ecclésiale vers une transformation qui lui permette d'être entièrement fidèle à sa mission et à son être même de « communauté de salut en marche » vers l'annonce de la venue du règne de Dieu. Cette visée conduit à chercher comment le pape François ouvre une nouvelle étape dans la réception du concile Vatican II en appelant le peuple de Dieu à devenir un acteur pleinement responsable de l'annonce de l'Évangile à tous par la transformation synodale de l'Église. Nous verrons comment la synodalité permet de faire émerger une nouvelle manière d'envisager théologiquement l'autorité en Église, au service de sa transformation missionnaire, suggérant un décentrement du pouvoir vers une altérité et une dynamique de communion. Cette écoute, qui autorise des relations de reconnaissance mutuelle et réciproque entre les membres du peuple de Dieu, ouvre l'institution à la possibilité d'un devenir, attentif aux sources nouvelles d'inspiration qui surgissent en son sein pour continuer sa mission de proclamation de la venue du règne de Dieu.

Nous verrons avec le pape François comment renouveler la compréhension théologique de l'autorité d'abord avec la transformation missionnaire de l'Église proposée dans *Evangelii Gaudium*, comme nouvelle étape dans la réception du concile Vatican II ; puis sa réflexion sur le décentrement de l'autorité par l'écoute dans son travail de réforme du synode des évêques et enfin sa manière d'envisager la synodalité comme un « marcher ensemble », une manière de lutter contre la scission interne du peuple de Dieu qu'il désigne par « cléricalisme » et de restaurer une autorité ecclésiale source de communion. Il s'agit de situer l'autorité dans une source proprement théologique qui la préserve de toute tentation d'appropriation du pouvoir, dans un souci de cohérence évangélique mais également de renouvellement des relations humaines au sein de l'Église.

1 – *Evangelii Gaudium*, la transformation missionnaire de l'Église

Dans son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* le pape François vient encourager chaque communauté chrétienne à se réformer en vue de la mission, et esquisse les réformes à venir de son pontificat¹²⁸. Dans la continuité du concile Vatican II, et de sa réception par Paul VI dans *Evangelii Nuntiandi*, il souhaite renouveler le sens de la vocation missionnaire de l'Église en invitant à redécouvrir les intuitions fondamentales du concile Vatican II : le peuple de Dieu en

¹²⁸ « Je souligne que ce que je veux exprimer ici a une signification programmatique et des conséquences importantes. J'espère que toutes les communautés feront en sorte de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour avancer sur le chemin d'une conversion pastorale et missionnaire, qui ne peut laisser les choses comme elles sont. » *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, 25. Désormais abrégée EG.

marche, la mission commune d'évangélisation, une Église à l'écoute de la diversité des cultures dans leur interprétation de la parole de Dieu. Telle est donc la direction prise pour un renouvellement de la compréhension théologique de l'autorité en Église : envisager l'autorité de l'Église à partir de sa vocation, l'annonce de l'évangile à tous, considérée comme le bien commun capable de mieux situer les relations ecclésiales au sein du peuple de Dieu. C. Theobald¹²⁹ et L. Forestier¹³⁰ situent l'un et l'autre *Evangelii Gaudium* comme une nouvelle étape dans la réception de Vatican II, occasion d'une appropriation et d'une interprétation féconde du concile pour répondre aux défis posés à notre Église transcontinentale et multi-culturelle du troisième millénaire.

Sans savoir encore qu'il devra traverser la crise des abus en 2018, le pape François appelle dès le début de son pontificat en 2013 à la transformation missionnaire de l'Église. Ce « lien intrinsèque entre mission ou annonce de l'évangile à toute créature et réforme de l'Église »¹³¹ le situe dans la continuité de la réception du concile par Paul VI avec l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*. La filiation est établie non seulement par la proximité du titre, mais aussi par l'orientation de relecture du corpus conciliaire dont les objectifs se résument pour Paul VI, en un seul : « rendre l'Église du 20^e siècle encore plus apte à annoncer l'Évangile à l'humanité du 20^e siècle.¹³² » Paul VI situe la mission comme fil conducteur du concile, proposant un recadrage des données ecclésiologiques de *Lumen Gentium* sous leur angle kérygmatic, à partir du décret *Ad Gentes* considéré comme second « *de ecclesia* »¹³³. Si la conscience missionnaire a tardé à émerger lors du concile, avec la difficulté de passer d'une conception géographique à une conception relationnelle et culturelle de la mission, *Lumen Gentium* situe pourtant d'emblée la vocation de l'Église sous l'angle kérygmatic : « Le Christ est la lumière des peuples ; réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église. » (LG 1) Le caractère missionnaire de l'Église est proclamé en LG 17 qui affirme également la responsabilité de chaque disciple du Christ dans cette mission¹³⁴. LG 8 affirme également le principe de la

129 Christoph Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* – Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, 46, 2015, p. 321-340.

130 Luc Forestier « Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. » *Nouvelle Revue Théologique*, tome 137 no 4, oct-déc 2015, p. 597-614.

131 Christoph Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* – Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II », p.322.

132 Paul VI, *Exhortation apostolique, Evangelii nuntiandi*, 2. Désormais abrégé EN.

133 Cf Y. Congar, « Décret *Ad Gentes*, principes doctrinaux no 2 à 9 » in *L'activité missionnaire de l'Église : décret Ad gentes*, sous la dir. de J. Schütte ; Paris, Cerf, 1967.

134 « Ce solennel commandement du Christ d'annoncer la vérité du salut, l'Église l'a reçu des Apôtres pour en poursuivre l'accomplissement jusqu'aux extrémités de la terre. » ; « À tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de l'expansion de la foi. » LG, 17.

renovation permanente de l'Église faite d'hommes pécheurs¹³⁵. Dix ans après le concile, Paul VI insiste sur l'évangélisation, comme vocation propre de l'Église en citant le décret *Ad Gentes* à plusieurs reprises¹³⁶, notamment pour rappeler que cette tâche est celle de tous¹³⁷, en parlant des « ouvriers de l'évangélisation » (EN, 73) dans la diversité de leurs tâches et de leurs ministères, au sein de la communion ecclésiale. Enfin Paul VI établit un lien très clair entre la mission et la réforme permanente de l'Église, s'appuyant sur le travail de relecture du concile Vatican II par le synode des évêques de 1974¹³⁸. La conversion et la réforme sont vues comme des critères de crédibilité de l'institution ecclésiale dans l'annonce de l'Évangile : une Église qui évangélise doit accepter de se laisser évangéliser elle-même, de se convertir sans cesse au Christ (EN, 15).

Cette dynamique de conversion, d'élan et de renouveau, dans le but d'annoncer l'Évangile est présente dans *Evangelii Gaudium* qui partage également avec Paul VI la conviction que les pauvres sont les destinataires privilégiés de l'Évangile, sujets et acteur de l'évangélisation, ce qui implique un réel décentrement ; mais le pape François réfléchit également aux défis actuels de la mission et de la réforme de notre Église, confrontée aux tentations des agents pastoraux, à l'apparition de nouvelles terres de mission dans les anciennes régions de chrétienté, ainsi qu'au risque de repli sur soi d'institutions ecclésiales tentées par l'auto-préservation. Dans son introduction, il se réfère explicitement à « la doctrine de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* » pour situer le cadre de sa réflexion visant à « encourager et orienter dans toute l'Église une nouvelle étape évangélisatrice, pleine de ferveur et de dynamisme ». (EG 17) Reconnaissant pour acquise l'autorité du concile Vatican II, le pape François autorise l'Église de son temps à continuer l'œuvre de réception entreprise dans la continuité de ses prédécesseurs. Mais en ne discutant pas du concile en lui-même, il invite à franchir un nouveau seuil dans la réception du Concile, dont les intuitions fondamentales sont reprises et réinterprétées pour ouvrir des chantiers et répondre aux défis de l'Église d'aujourd'hui¹³⁹. Il approfondit notamment la dimension de la réforme et du renouvellement des

135 « L'Église, elle, enferme des pécheurs dans son propre sein, elle est donc à la fois sainte et toujours appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement. » LG, 8.

136 « L'Église, “tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hommes” [AG 1], n'a voulu rien d'autre qu'accomplir son office de messagère de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, proclamée à partir de deux consignes fondamentales : “Revêtez l'homme nouveau” et “Laissez-vous réconcilier avec Dieu” ». EN, 2. « Née par conséquent de la mission, l'Église est à son tour envoyée par Jésus. L'Église reste dans le monde lorsque le Seigneur de gloire retourne au Père. Elle reste comme un signe à la fois opaque et lumineux d'une nouvelle présence de Jésus, de son départ et de sa permanence. Elle le prolonge et le continue. Or, c'est avant tout sa mission et sa condition d'évangélisateur qu'elle est appelée à continuer. (AG 5) » EN, 15.

137 « C'est ainsi toute l'Église qui reçoit mission d'évangéliser, et l'œuvre de chacun est importante pour le tout. » EN, 15.

138 « Évangélisatrice, l'Église commence par s'évangéliser elle-même. [...] Cela veut dire, en un mot, qu'elle a toujours besoin d'être évangélisée, si elle veut garder fraîcheur, élan et force pour annoncer l'Évangile. Le Concile Vatican II a rappelé [AG, 5] et le Synode de 1974 a fortement repris ce thème de l'Église qui s'évangélise par une conversion et une rénovation constantes, pour évangéliser le monde avec crédibilité. » EN, 15.

139 « Comprendre à quel point *Evangelii gaudium* constitue un acte de réception de Vatican II par le pape François revient à être attentif à la manière dont celui-ci se réfère au Concile, en le recevant comme boussole et exigence

structures, conditions de crédibilité de la mission, en tenant compte des évolutions sociologiques et culturelles des dernières décennies. Il insiste sur la dimension pneumatologique de l'évangélisation confiée à tout le peuple de Dieu et notamment le disciple missionnaire. Et enfin il valorise les églises particulières dans leurs tâches d'évangéliser les cultures, pour renouveler l'écoute de la parole de Dieu au sein des cultures et des peuples. Tout cela va dans le sens d'une transformation de la compréhension de l'autorité vers une plus grande synodalité, à l'écoute des charismes du peuple de Dieu, et suggère une nouvelle compréhension des relations entre les personnes au sein de l'institution en vue du bien commun de la mission, avec le rêve que tous puissent s'impliquer pour aller à tous.

Cet appel à la réforme se manifeste dès le chapitre 1 autant dans le champ sémantique de la sortie, du dynamisme pentecostal et du mouvement d'envoi ou d'exode, qui sont très présents dans l'exhortation, que dans celui de la nouveauté, l'appel au renouvellement des structures pour les mettre au service de l'annonce de l'Évangile. La conversion ecclésiale est envisagée dans la continuité du renouvellement souhaité par Paul VI dans *Ecclesiam suam*, cité au § 26 et de l'appel à la réforme permanente par fidélité de l'Église à Jésus-Christ tel qu'exprimé par le concile Vatican II dans *Unitatis reintegratio*¹⁴⁰. Les structures ecclésiales sont appelées à vivre une purification guidée par le dynamisme évangélisateur, selon le critère de la vie qui les anime¹⁴¹. La nouveauté du Christ, soulignée par saint Irénée comme source de renouvellement pour l'Église¹⁴², devient le critère qui doit inspirer et motiver toute transformation des structures : la présence du Christ à son Église n'est pas simple répétition d'une proposition qui aurait vieilli car elle est source de créativité : le « vin nouveau » annoncé par Jésus-Christ réclame sans cesse des « outres neuves » (Mc 3, 22), et nous voyons ici que l'autorité de la parole du Christ invite à s'inscrire dans une continuité qui soit nouveauté pour le monde d'aujourd'hui. L'enjeu n'est pas de chercher à tout changer mais de trouver comment aujourd'hui communiquer la bonne nouvelle, ce qui implique de chercher des canaux qui ne peuvent être ceux d'une autre époque ou d'un autre contexte. Jésus-Christ demeure le même mais cette fraîcheur originale de l'Évangile

de réformes pour l'Église, à la suite de Jean-Paul II et de Benoît XVI. » Luc Forestier « Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. » p. 603.

140 « Toute rénovation de l'Église consiste essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation [...] L'Église au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre ». *Unitatis Reintegratio*, 6 in *EG*, 26.

141 « Il y a des structures ecclésiales qui peuvent arriver à favoriser un dynamisme évangélisateur ; également, les bonnes structures sont utiles quand une vie les anime, les soutient et les guide. Sans une vie nouvelle et un authentique esprit évangélique, sans "fidélité de l'Église à sa propre vocation", toute nouvelle structure se corrompt en peu de temps. » *EG*, 26.

142 « Dans sa venue, [le Christ] a porté avec lui toute nouveauté » (*Adversus haereses*, IV, c. 34, n. 1). [...] Jésus-Christ peut aussi rompre les schémas ennuyeux dans lesquels nous prétendons l'enfermer et il nous surprend avec sa constante créativité divine. Chaque fois que nous cherchons à revenir à la source pour récupérer la fraîcheur originale de l'Évangile, surgissent de nouvelles voies, des méthodes créatives, d'autres formes d'expression, des signes plus éloquents, des paroles chargées de sens renouvelé pour le monde d'aujourd'hui. En réalité, toute action évangélisatrice authentique est toujours « nouvelle ». *EG*, 11.

réclame des voies sans cesse rafraîchies et renouvelées pour être reçue¹⁴³. La mise en œuvre de l'annonce est donc liée à la réforme des structures, pour passer de l'administration à la mission. Dans la continuité des analyses de Revault d'Allonnes sur l'institution, nous voyons que l'autorité ecclésiale dépend ici de sa capacité à s'enraciner dans une durée qui la transcende, l'événement Jésus-Christ, et s'actualise au présent pour autoriser ceux qui croient en lui à continuer à l'annoncer dans l'avenir. Le pape François qui enseigne que « le temps est supérieur à l'espace » (EG, 222-225) invite les communautés ecclésiales à s'inscrire dans une durée qui permette de donner du sens au présent : il recommande « chaque fois que nous cherchons à lire les signes des temps dans la réalité actuelle, d'écouter les jeunes et les personnes âgées » (EG, 108). L'écoute des anciens permet d'éviter de répéter les erreurs du passé et, avant même l'annonce du synode consacré aux jeunes en 2018, la parole des jeunes est considérée comme importante pour la mission et l'évangélisation car elle ouvre des chemins nouveaux pour inventer des moyens adaptés d'annoncer l'Évangile à tous demain¹⁴⁴. S'inscrire dans la durée c'est accepter de prendre le temps d'initier des processus qui vont impliquer des personnes nouvelles et faire advenir des changements qui mettront les personnes en chemin¹⁴⁵ : c'est prendre le temps d'une conversion et d'une transformation par les personnes elles-mêmes, renouvelées par l'esprit de Dieu¹⁴⁶. Enfin le pape envisage lui-même « comme évêque de Rome », une « conversion de la papauté [...] vers un exercice de mon ministère qui le rend plus fidèle à la signification que Jésus-Christ entend lui donner et aux nécessités actuelles de l'évangélisation » (EG, 32) suggérant le rôle des « conférences épiscopales » dans la dynamique missionnaire. Cette réforme motivée par la mission va conduire à des transformations dans l'exercice de l'autorité ecclésiale, dans le fonctionnement de l'institution, en vue de remettre au centre l'autorité du message de salut de Jésus-Christ.

En effet, ce renouvellement des structures pour passer « d'une pastorale de simple conservation à une pastorale vraiment missionnaire¹⁴⁷ » s'appuie sur le cœur de l'Évangile et

143 « La pastorale en terme missionnaire exige d'abandonner le confortable critère pastoral du "on a toujours fait ainsi". J'invite chacun à être audacieux et créatif dans ce devoir de repenser les objectifs, les structures, le style et les méthodes évangélisatrices de leurs propres communautés. » EG, 33.

144 « Les jeunes nous appellent à réveiller et à faire grandir l'espérance, parce qu'ils portent en eux les nouvelles tendances de l'humanité et nous ouvrent à l'avenir, de sorte que nous ne restions pas ancrés dans la nostalgie des structures et des habitudes qui ne sont plus porteuses de vie dans le monde actuel. » EG, 108.

145 « Donner la priorité au temps c'est s'occuper d'initier des processus plutôt que de posséder des espaces.(...) Il s'agit de privilégier les actions qui génèrent des dynamismes nouveaux dans la société et impliquent d'autres personnes et groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils fructifient en événements historiques importants. » EG, 223.

146 Ce renouvellement de l'Église par l'Esprit du Christ présent à l'Église est repris en 2019 dans *Christus Vivit* « Elle est jeune quand elle est elle-même, quand elle reçoit la force toujours nouvelle de la Parole de Dieu, de l'Eucharistie, de la présence du Christ et de la force de son Esprit chaque jour. Elle est jeune quand elle est capable de retourner inlassablement à sa source. » *Exhortation apostolique Christus Vivit*, 35. Désormais abrégée CV.

147 *Document d'Aparecida*, 29 juin 2007, n. 548, cité in *Evangelii Gaudium*, 15.

cherche comment annoncer l'Évangile en tenant compte d'une relation historiquement située entre le destinataire et le destinataire du message : « nous devons trouver la façon de communiquer Jésus qui corresponde à la situation dans laquelle nous nous trouvons. » (EG, 121) Cet aspect constitue selon Theobald¹⁴⁸ un des héritages fondamentaux du concile Vatican II, la loi de toute évangélisation¹⁴⁹ : la dimension pastorale du processus kérygmaticque vient réguler la doctrine, invitant à exprimer le message du Christ pour qu'il soit compris et reçu partout, selon une hiérarchie des vérités¹⁵⁰ et un dialogue de l'Église avec les cultures. Voici l'intuition missionnaire héritée du concile Vatican II : permettre l'annonce du salut à tous, inventer d'autres manières de transmettre la bonne nouvelle. La tâche herméneutique est donc fondamentale pour continuer à annoncer l'Évangile aujourd'hui ; mais cela implique que les manières d'annoncer ne soient pas les mêmes partout, pour que l'Évangile soit reçu dans les cultures et les peuples d'une catholicité devenue mondiale, transcontinentale et multiculturelle. C'est la raison pour laquelle la transformation missionnaire de l'Église s'appuie sur sa base croyante, peuple de Dieu capable d'exprimer sa foi et de la communiquer de manière appropriée à d'autres. L'autorité de l'Église s'enracine ici dans sa capacité à recevoir et transmettre la nouveauté du Christ, message de salut, à tous. Ré-envisager l'Église à partir de sa vocation missionnaire permet de mesurer la crédibilité de l'institution dans sa capacité à parvenir à tous, ce qui décentre le pouvoir ecclésial vers la finalité du bien commun ecclésial, conduisant à une transformation des relations entre les personnes : si l'institution veut réussir « le rêve missionnaire d'arriver à tous » (EG, 31), il lui faudra s'appuyer sur tous !

Se comprend ainsi l'enjeu de la figure du « disciple missionnaire » terme issu directement du *Document d' Aparecida*¹⁵¹ mais qui s'appuie sur la théologie du Peuple de Dieu issue de Vatican II, et notamment la confiance renouvelée en le *sensus fidei* (LG, 12). Le pape François décrit au § 24 l'attitude active du disciple missionnaire qui « prend l'initiative, s'implique, accompagne, porte du fruit et fête » : l'attitude évangélisatrice est décrite comme action de proximité et de relations de personne à personne au sein de la vie quotidienne du peuple. Face aux tentations des agents pastoraux, menacés par l'assèchement, le repli sur soi, l'isolement ou l'acédie égoïste, il s'agit de redécouvrir des « relations nouvelles engendrées par

148 Christoph Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* – Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II », p.333-334.

149 « À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures. » *Gaudium et Spes*, 44. Désormais abrégée GS.

150 « Quand on assume un objectif pastoral et un style missionnaire, qui réellement arrivent à tous sans exceptions ni exclusions, l'annonce se concentre sur l'essentiel, sur ce qui est plus beau, plus grand, plus attirant et en même temps plus nécessaire. » EG, 35.

151 5^e conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes, « Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui », mai 2007, trad. Pôle Amérique latine, CEF, celam.org.

Jésus-Christ » (EG, 87-92) : à la fois apprendre à découvrir en l'autre le visage du Christ, mais aussi adopter la grande proximité physique et la tendresse que Jésus-Christ avait avec chacun dans ses rencontres (EG, 87-91). Ces relations nouvelles sont également suggérées comme des défis ecclésiaux au sein même du peuple de Dieu, car le pape François dénonce ici le cléricalisme excessif qui met les laïcs en marge des décisions et décourage leur engagement (EG, 102). Sa réflexion sur la place des femmes lui permet d'analyser le sens du « pouvoir sacerdotal, qui est dans le concept de la fonction, non de la dignité et de la sainteté », dénonçant toute confusion entre le pouvoir et la puissance sacramentelle et rappelant « la grande dignité du baptême qui est accessible à tous » (EG, 104). Il rappelle alors, dans la continuité de l'enseignement du concile Vatican II et de ses prédécesseurs, que les fonctions dans l'Église ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres, la dimension hiérarchique du sacerdoce ministériel étant ordonnée à la sainteté des membres du Christ. L'autorité du sacerdoce ministériel « qui est toujours un service au peuple » dérive « non du pouvoir entendu comme domination mais de la puissance d'administrer le sacrement de l'eucharistie » (EG, 104). L'autorité du sacerdoce ministériel trouverait ainsi sa source dans sa puissance de manifester le Christ présent sacramentellement à son Église, ce qui produit *in fine* le même décentrement que celui que nous avons observé dans toute autorité qui se détache du pouvoir compris comme domination : appelé pour être envoyé afin de manifester à tous la venue du règne de Dieu et être témoin de la foi qui naît chez ceux qui rencontrent le Christ, à la manière de Jésus qui enseigne à ses disciples le renoncement à toute domination. Envisager l'autorité de la fonction sans le pouvoir pose à nouveau la question du rapport entre le pouvoir sacramentaire et le pouvoir juridique. Dissocier l'autorité de l'exercice du pouvoir, qu'il soit juridique ou sacramentaire, c'est lutter contre ce que Forestier appelle la « verticalisation de l'autorité dans l'Eglise¹⁵² », et entrer dans un nouveau processus de réception de Vatican II qui va développer la synodalité comme « cadre interprétatif des ministères ».

A partir du chapitre III, le pape François développe une théologie du Peuple de Dieu, chargé d'annoncer l'Évangile à tous au nom de la grâce reçue par le baptême : il montre que l'évangélisation est la tâche de toute l'Église, et non seulement des évêques ; le mystère trinitaire de celle-ci s'incarne concrètement et historiquement dans un « peuple pèlerin et évangéliste, qui transcende toujours toute expression institutionnelle même nécessaire » (EG, 111). Ce peuple est celui qui a reçu l'Esprit saint, grâce divine qui le rend évangéliste pour annoncer le salut à tous, à partir d'une communauté humaine, un peuple qui ne se réduit pas à l'élite d'un groupe d'apôtres (EG, 113). Le pape François insiste sur l'unité de ce peuple formée de tous ceux que le

¹⁵² L. Forestier, « Ministères et autorité, lutter contre la “verticalisation” », in C. Fino, G. Berceville, G. Drouin, L. Forestier, E. Vinçon, *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, Paris, Cerf, 2020, p. 77-96.

Seigneur appelle, ceux qui se sentent proches ou loin et qui sont rassemblés par la miséricorde gratuite (EG, 112-114). A tous est offerte la grâce de Dieu d'une rencontre personnelle avec le Christ, dans l'Église, par la miséricorde, qui devient une dimension fondamentale de l'évangélisation : comment annoncer l'Évangile à tous si l'Église ne peut être accueillante à tous¹⁵³ ?

L'unité de l'Église s'incarne donc de façon concrète et historique dans celle d'un peuple qui comprend des personnes différentes, par leur état de vie ou leurs cultures¹⁵⁴ ; telle est l'inculturation qui, refusant un modèle culturel unique pour le christianisme, définit la catholicité comme diversité culturelle, grâce à l'Esprit saint, artisan d'une unité non uniforme. La reconnaissance de la valeur des cultures dans lesquelles s'incarne le christianisme s'oppose à la logique d'une autorité romaine unique, centralisée et prônant l'uniformité, mais suggère plutôt une ecclésiologie de la communion des églises locales.

Les § 119 à 121 expliquent pourquoi « nous sommes tous des disciples missionnaires » par une relecture du *sensus fidei* (LG, 12) : la valorisation de la grâce baptismale fait de chaque baptisé un « disciple missionnaire », un « sujet actif de l'évangélisation » et un « protagoniste d'une façon nouvelle » (EG, 120). La mission implique donc à la fois un engagement de chaque baptisé, appelé à l'évangélisation, mais également une confiance en ses capacités d'annonce, reçues par la grâce de l'Esprit et de la rencontre avec l'amour de Dieu en Jésus-Christ. Sujet, actif, protagoniste, il est reconnu comme acteur à part entière et non simple sujet passif. Cela va lui donner un rôle nouveau au sein du peuple de Dieu, dans la communication de cette annonce. Le processus d'écoute de la parole de Dieu ne s'effectue donc pas seul dans une relation binaire avec Dieu, mais bien dans une écoute polyphonique qui tient compte de ce que les autres nous disent de leur foi : évangéliser en acceptant de se laisser évangéliser c'est se situer comme membre d'un peuple, à l'écoute des autres membres de ce peuple, en chemin vers Dieu. Cette écoute mutuelle et réciproque conduit à la valorisation de la piété populaire, « expression authentique de l'action missionnaire spontanée du peuple de Dieu », « lieu théologique » (EG, 122) dans laquelle François lit « les manifestations d'une vie théologique animée par l'action de l'Esprit Saint qui a été répandu dans nos cœurs » (EG, 125).

Cette théologie du peuple de Dieu s'appuie sur des fondements pneumatologiques et charismatiques : attentif à l'action de l'Esprit saint qui « enrichit toute l'Église » François pense les charismes comme des « cadeaux de l'Esprit intégrés au corps ecclésial, attirés vers le centre qui est le Christ d'où ils partent en une impulsion évangélisatrice » (EG, 130). La diversité des charismes n'est pas une difficulté, car le critère d'ecclésialité permet de mesurer leur utilité au

¹⁵³ « Être Église c'est être Peuple de Dieu, en accord avec le grand projet d'amour du Père.(...) L'Église doit être le lieu de la miséricorde gratuite. » EG, 114.

¹⁵⁴ « Le don de Dieu s'incarne dans la culture de la personne qui la reçoit. » EG, 115.

bien commun, dans la communion avec tous. Ainsi l'autorité reconnue de tel ou tel membre charismatique est liée à sa capacité à se mettre au service du bien commun et à favoriser les relations de communion, non à exercer un pouvoir ou une emprise sur les autres. La finalité ecclésiale du charisme est le critère qui permet de l'envisager comme un don reçu de l'Esprit pour être mis au service d'une communauté : l'autorité du charisme est alors reçue et reconnue par le peuple de Dieu, non comme un pouvoir qui accorderait une prééminence à certains, mais comme une source de croissance pour tous. Cette compréhension théologique et ecclésiologique de l'autorité rejoint à la fois le critère donné par le Christ, être le serviteur de tous, et l'analyse fessardienne du lien indissoluble entre le bien commun et l'autorité, médiatrice de relations nouvelles. L'action de l'Esprit saint que François décrit ici comme source de réconciliation de la diversité avec l'unité¹⁵⁵, s'apparente au mouvement de l'Amour absolu capable selon Fessard de réconcilier l'individu et l'universel. L'Esprit Saint incarne ici la fonction de l'autorité, puissance de fait, reconnue de tous et tendant à agir et transformer un milieu pour y engendrer de nouvelles relations médiatrices de communion entre les êtres. L'autorité exercée par l'Esprit saint est source de vie et de croissance pour le corps ecclésial, mais cette conception pneumatologique de l'autorité impose de ne pas la confondre avec un pouvoir hiérarchique qui serait détenu par quelques-uns seulement, puisque cette force charismatique de l'Esprit agit dans chaque baptisé, le rendant protagoniste du peuple de Dieu et acteur de la mission d'évangélisation, au service de la totalité ecclésiale du peuple de Dieu. François montre en effet que la dimension organique suscitée par l'Esprit saint ne souffre pas le repli sur soi, l'isolement ou la volonté d'imposer une diversité : toute forme de pouvoir individuel uniformise et détruit la diversité multiple du tout¹⁵⁶. Le maintien de l'unité et de la diversité n'est donc pas possible sans cette force charismatique, l'autorité de l'Esprit Saint qui agit en tous et invite chacun à participer à l'œuvre de tous en lui confiant la tâche de l'évangélisation de tous par tous. Le pape François invite ainsi à déplacer notre compréhension de l'autorité ecclésiale dans un monde chrétien devenu multiculturel, à penser une unité plurielle du peuple de Dieu.

Par cette attention à la diversité des Eglises particulières, et notamment les conférences épiscopales, le pape François franchit un nouveau seuil de réception du concile : Forestier souligne combien l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* fait entrer l'Église dans le 21^e siècle. D'emblée une autorité doctrinale est reconnues aux conférences épiscopales dont les nombreuses citations manifestent le rôle de la primauté romaine, seule capable de donner une

155 « La diversité doit toujours être réconciliée avec l'aide de l'Esprit Saint ; lui seul peut susciter la diversité, la pluralité, la multiplicité et, en même temps, réaliser l'unité. » EG, 131.

156 « En revanche, quand c'est nous qui prétendons être la diversité et que nous nous enfermons dans nos particularismes, dans nos exclusivismes, nous provoquons la division ; d'autre part, quand c'est nous qui voulons construire l'unité avec nos plans humains, nous finissons par imposer l'uniformité, l'homologation. » EG, 131.

portée universelle à un enseignement qui n'était destiné qu'à un groupe d'Églises particulières. C'est ainsi montrer combien la synodalité est déjà à l'œuvre dans des lieux effectifs, pour inviter à proposer d'autres lieux de son effectuation. L'insistance sur l'analogie biblique de « Peuple de Dieu » plutôt que Corps du Christ montre une « grande sensibilité à l'histoire et à l'inscription de l'Église dans l'histoire des hommes¹⁵⁷ ». Cela invite à considérer les interactions de l'Église et de la foi avec les éléments de cette condition historique et la diversité des cultures humaines. Forestier voit cet appel à la décentralisation comme une interrogation sur le statut et le rôle des conférences épiscopales ; cette nouvelle étape dans la réception de Vatican II valorise la synodalité dans des formes variées pour impliquer pleinement tous les acteurs de l'Église, des évêques à l'ensemble du peuple de Dieu. Cette synodalité se situe bien selon lui « à l'intérieur de la finalité missionnaire de l'Église » pour « encourager tous les chrétiens à une écoute renouvelée de la Parole de Dieu à l'intérieur des cultures du monde¹⁵⁸ ». L'activité synodale existe en effet déjà à plusieurs niveaux de l'Église et le pape François incite à la mise en œuvre de ce qui est déjà prévu dans le droit canon : il souligne le rôle des « organismes de participation proposés par le *Code de droit canonique* », incite à développer « d'autres formes de dialogue pastoral avec le désir d'écouter tout le monde » (EG, 31). Ici, comme le note Forestier il s'agit moins de programmer des réformes que d'inciter les chrétiens à s'engager davantage au service de la mission de l'Église à travers les organes de participation prévus par le droit : synode diocésain, conseils diocésains ou paroissiaux, curie diocésaine, collège des consultants. La synodalité est encouragée comme processus d'écoute qui sert « le rêve missionnaire d'arriver à tous », en stimulant l'engagement de chaque baptisé dans la rencontre avec le Christ et l'écoute de la parole de Dieu à l'intérieur de sa culture.

Evangelii Gaudium amorce donc au début du pontificat du pape François une transformation de l'Église motivée par sa vocation missionnaire, qui renouvelle les fondements pneumatologiques et charismatiques de la compréhension théologique de l'autorité en Église, en approfondissant les intuitions du concile Vatican II : la présence du Christ à son Église par l'Esprit Saint vient susciter l'engagement renouvelé des baptisés dans leur capacité à être sujets actifs d'évangélisation ; l'écoute de la foi du peuple de Dieu dans les cultures diversifiées ouvre la primauté romaine à la diversité des Églises locales et laisse émerger une Église plurielle où tous les baptisés par des moyens missionnaires différents peuvent annoncer le même Christ à tous dans des langues et cultures différentes. Ce décentrement de l'autorité conduit à une écoute mutuelle polyphonique de la parole de Dieu, qui ne va pas sans une authentique conversion de

157 Forestier « Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. » p.604.

158 Forestier « Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. » p.607.

chaque acteur à cette altérité transcendante présente en chacun.

2 – A l’écoute de tous : autorité, dialogue et conversion.

Nous allons entrer dans la compréhension des enjeux de la synodalité avec le discours du pape François du 17 octobre 2015, prononcé à l’occasion de la commémoration du 50^e anniversaire de l’institution du synode des évêques. La synodalité n’est pas simplement une affaire d’organisation du pouvoir en Église ; elle ouvre à une nouvelle compréhension de l’autorité ecclésiale dans ce qui la fonde et lui donne crédibilité et fécondité. Comment se mettre à l’écoute de tous et articuler diversité et unité au service de la communion ? Comment laisser émerger la possibilité d’un vrai dialogue, fondé sur l’estime réciproque, au sein du peuple de Dieu ? Ce défi d’une écoute mutuelle pose la question d’une écoute commune de la parole de Dieu, autorité transcendante qui convoque et rassemble l’Église, peuple de Dieu. Cette transformation synodale pour relever le défi missionnaire implique autant de réformes structurelles que de conversions personnelles.

Le discours du 17 octobre 2015 s’inscrit dans le contexte de l’Assemblée générale Ordinaire du synode consacré à « la mission de la famille dans l’Église et dans le monde », mais cette assemblée générale ordinaire intervient après un processus inédit de préparation et de consultation du peuple de Dieu, précédé d’une assemblée extraordinaire en 2014 sur « les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l’évangélisation ». Les évêques réunis en 2014 élaborèrent des documents de consultation qui furent ensuite utilisés dans les Églises particulières et les diocèses pour écouter largement le peuple de Dieu à propos de la réalité des familles. Ce processus, inédit jusqu’alors, marque la volonté du pape François de faire de la synodalité un processus d’écoute de la foi du plus grand nombre, qui prend le temps de chercher ensemble comment relever les défis pastoraux et missionnaires de l’Église confrontée aux questions actuelles : la mission de la famille en 2015, la jeunesse et le discernement vocationnel en 2018 et les peuples d’Amazonie en 2019.

Ce discours du 17 octobre 2015 permet de rappeler les fondements de la synodalité telle qu’elle se pratique depuis le concile Vatican II et de poser des pistes de travail pour la réforme du synode des évêques qui sera effective avec la constitution *Episcopalis Communio* de 2018. Se situant dans la continuité du concile Vatican II, le synode est défini d’après son étymologie comme une manière de « cheminer ensemble¹⁵⁹ » ; cette attitude est qualifiée à la fois de belle et nécessaire montrant la place importante que le pape François veut lui accorder dans la transformation de l’Église, le considérant comme « l’un des héritages les plus précieux de la

¹⁵⁹ Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, Libreria Editrice Vaticana, *vatican.va*, p.1.

dernière assise conciliaire¹⁶⁰ » et rappelant la perspective souhaitée par Paul VI de « proposer de nouveau l'image du Concile oecuménique et en refléter l'esprit ainsi que la méthode¹⁶¹ ». Il s'agit donc de permettre la prolongation de cet esprit caractérisant « l'événement Vatican II¹⁶² » : écoute de la parole de Dieu, écoute du monde, écoute et dialogue des évêques leur ayant permis de se convertir les uns les autres, de cheminer au fil des années vers la quasi-unanimité, comme une grâce de communion reçue de l'Esprit Saint, seul capable de convertir les personnes pour avancer au service de la réforme de l'Église. Cette expérience synodale reste cependant à perfectionner et le pape François propose de mettre directement en application cette synodalité : « nous devons avancer sur ce chemin ». Avancer ensemble sur un chemin qui est celui du « marcher ensemble » implique de considérer la synodalité non comme une finalité mais comme le chemin que nous empruntons déjà, le style qui doit inspirer toute la transformation de l'Église au service de sa mission dans le monde. La synodalité est un chantier en cours, ouvert depuis le concile Vatican II et il progresse selon le style synodal lui-même, avançant à l'écoute de tous, allant vers un synode consacré aux défis de la synodalité pour 2022 « Pour une Église synodale : communion, participation, mission ».

En indiquant que « le chemin de la synodalité est justement celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire¹⁶³ » le pape François se place dans une posture de discernement des signes des temps : la synodalité est perçue comme une manière de répondre aux défis posés par la mission de l'Église dans notre monde ; le pape François la perçoit comme un outil permettant « le renforcement des synergies dans tous les domaines de la mission », indispensable à l'Église dans « le monde dans lequel nous vivons et que nous sommes appelés à aimer et servir même dans ses contradictions. » Ce chemin synodal est donc considéré comme le moyen principal pour permettre la transformation missionnaire de l'Église, pour répondre aux appels de Dieu dans notre temps. Cette dimension est dès lors centrale, concerne la totalité de la hiérarchie de l'Église et du peuple de Dieu, et constitue un chemin de conversion personnelle au service de la réforme de l'Église : comment apprendre à « marcher ensemble – Laïcs, Pasteurs, Evêque de Rome » ? Le pape lui-même note que ce n'est « pas si facile à mettre en pratique¹⁶⁴ » ! En effet pour pouvoir « marcher ensemble », il faut au préalable s'assurer de la bonne santé du peuple de Dieu, de sa motivation à prendre ce chemin, ainsi de la qualité des relations en son sein pour ne pas mettre sur la route un équipage divisé, fatigué ou hésitant. Quelle autorité pourra susciter la mise en route du corps sans qu'il ne se divise sur les relations de pouvoir ou de domination en

160 Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 2.

161 Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 2.

162 O'Malley, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Lessius, 2011.

163 Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 2.

164 Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 2.

son sein ? A qui l'autorité doit-elle revenir quand on marche tous ensemble ?

Pour le pape François, la démarche synodale repose d'abord sur le *sensus fidei* remis en lumière par le Concile Vatican II (LG, 10; 12) qui affirme ce don surnaturel de la foi présent dans le peuple de Dieu tout entier « des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs » : ce don repose sur l'onction de l'Esprit saint reçue au baptême et permet de consentir collectivement aux vérités de la foi et des mœurs *in credendo*¹⁶⁵. Le discernement collectif du peuple de Dieu est donc lié à la grâce reçue du baptême et s'exprime dans la foi et la prière de tout le peuple de Dieu. Le *sensus fidei* en rendant tous les baptisés acteurs de l'évangélisation vient rompre la séparation entre *Ecclesia docens* et *Ecclesia discens*. Contre cette scission du corps ecclésial entre l'Église enseignante des clercs et l'Église enseignée des laïcs, François rappelle l'unité du peuple de Dieu qu'il invite à cheminer ensemble, au service de l'évangélisation. Les divers moyens d'annoncer l'Évangile doivent pouvoir être recherchés par tous, et la présence de tous stimule la recherche de nouvelles voies. La synodalité implique donc d'abord la conscience de faire partie du même peuple, de pouvoir compter sur les ressources des uns et des autres pour chercher des solutions nouvelles, et d'avancer ensemble au service de la mission de l'Église. Elle manifeste une dynamique du peuple de Dieu uni et habité par des relations de confiance et d'estime réciproque et requiert une nouvelle manière d'exercer l'autorité, afin de permettre la communion et la synergie : une autorité qui soit, à tous les niveaux, médiatrice de relations nouvelles et de croissance pour le corps ecclésial. Ici le recours au *sensus fidei* par la participation du peuple de Dieu à la fonction prophétique du Christ (LG, 12) suggère le rôle de l'Esprit saint présent en chacun par le baptême, autorité reçue par chacun pour être envoyé au service de tous, signe de la transcendance du Christ présent à nos existences. Cette posture suggère des renversements au sein du peuple de Dieu, puisque si l'Esprit de Dieu habite le cœur de chacun, alors tous, « des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs » doivent se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit dit à son Église au sein du peuple de Dieu. Comment rendre possible cette écoute et ce discernement collectif ?

Pour permettre cette conversion des membres du peuple de Dieu les uns aux autres, le pape François exhorte d'abord au don de l'écoute, prenant pour exemple sa propre démarche lors du synode sur la famille : il note que la consultation ordinaire par les *lineamenta* ne suffit pas pour « écouter le *sensus fidei* » dans les familles et souligne l'importance « d'écouter quelques-

¹⁶⁵ « le Concile Vatican II proclame que « la collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, “des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs”, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel ». Ce fameux infallible “in credendo”. » Pape François, Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 2.

unes d'entre elles par des questionnaires envoyés aux Églises particulières¹⁶⁶ ». L'écoute mentionnée ici est une écoute du cœur : « leurs joies et leurs espérances, leurs douleurs et leurs angoisses » en référence directe à la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, 1. Cette écoute est incarnée, au cœur du monde et de l'humanité, sans préjuger des capacités théologiques de chacun, avec la confiance en ce que le peuple de Dieu peut recevoir et discerner dans la foi. Cette capacité d'écoute réciproque témoigne de relations nouvelles au sein du peuple de Dieu¹⁶⁷. Le renversement évangélique du pouvoir se manifeste dans l'énumération des membres du peuple de Dieu où « chacun a quelque chose à apprendre » : tous sont au service de l'écoute de l'Esprit saint qui parle à travers les uns et les autres. L'écoute polyphonique des uns et des autres est une écoute du même Esprit qui parle en chacun, en vertu du don reçu au baptême qui configure chacun au Christ en le faisant participer de la fonction prophétique. Enfin, cette écoute implique la reconnaissance commune de l'autorité de l'Esprit saint, par laquelle dans le peuple de Dieu, tous se reçoivent comme fils du Père et frères du Christ présent à son Église. L'exercice réel de la synodalité bouscule les relations et les formes d'exercice de l'autorité en Église par l'écoute mutuelle et le discernement commun.

Dans son article « S'entendre dans l'Église et dans la société ; pour une articulation entre autorité et dialogue »¹⁶⁸ Theobald interroge la possibilité d'un exercice non clérical de l'autorité en Église, montrant sur le terrain du vivre-ensemble que la crédibilité de l'autorité repose sur sa capacité à permettre l'entente entre tous. Telle est bien la visée du processus synodal : s'entendre sur les moyens de permettre l'annonce de l'Évangile à tous. Mais comment faire déboucher l'écoute et le dialogue sur l'entente ? Le dialogue comporte des limites et gardons-nous d'idéaliser l'écoute réciproque et mutuelle au sein du peuple de Dieu tant nous savons qu'elle ne peut être effective sans conversion, sans une attitude proprement spirituelle qui amène à vouloir sortir de soi pour entendre réellement les intérêts et les attentes d'autrui. Theobald explique que la figure qui incarne l'autorité doit alors être celle du témoin, posture que revendique le pape François lui-même en situant les divers niveaux d'écoute dans le processus du synode des évêques : écoute du peuple, écoute des pasteurs par les évêques et les pères synodaux, écoute de l'évêque de Rome¹⁶⁹ qui se présente comme « témoin suprême de la foi de toute l'Église »,

¹⁶⁶ Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 3.

¹⁶⁷ « Une Église synodale est une Église de l'écoute, avec la conscience qu'écouter « est plus qu'entendre » [12]. C'est une écoute réciproque dans laquelle chacun a quelque chose à apprendre. Le peuple fidèle, le Collège épiscopal, l'Évêque de Rome, chacun à l'écoute des autres ; et tous à l'écoute de l'Esprit Saint, l'« Esprit de Vérité » (Jn 14, 17), pour savoir ce qu'il dit aux Églises (Ap 2, 7). » Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 3.

¹⁶⁸ Theobald, « S'entendre dans l'Église et dans la société ; pour une articulation entre autorité et dialogue », *Studia Patavina*, LVI/1, Janv-avril 2019, p.67-85.

¹⁶⁹ « L'Évêque de Rome, appelé à se prononcer comme « pasteur et docteur de tous les chrétiens », non à partir de ses convictions personnelles, mais comme témoin suprême de la *fides totius Ecclesiae* » Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 3.

comme devant en répondre devant Dieu, Jésus-Christ, et la Tradition dans un mécanisme de régulation du synode dévolu au ministère pétrinien *cum Petro et sub Petro*. Tout en assumant sa responsabilité suprême et en soulignant le travail d'écoute synodale de toute la hiérarchie, il se situe ultimement comme « témoin » et non comme maître et possesseur de ce processus. L'autorité de Jésus elle-même se situait dans ce décentrement vers la prière, qui lui permet de se recevoir d'un autre, d'appeler et d'envoyer les disciples à sa mission, tout en prêtant attention à la foi des hommes et des femmes qu'il croisait, manifestant sa capacité d'écoute de l'Esprit de Dieu à l'œuvre en chacun et chacune. Le pape souhaite incarner cette posture, témoin à l'écoute de l'Esprit de Dieu au travers de l'écoute polyphonique du peuple de Dieu. Cette posture de témoin lui donne une grande liberté vis-à-vis de son autorité propre, et lui permet d'être disponible et ouvert ce qui advient. Dans la fonction qui lui revient, cette manière d'être témoin possède une dimension d'exemplarité, invitant chacun des membres du peuple de Dieu, clercs ou laïcs, à se convertir à cette posture de témoin, attentif à ce que l'Esprit de Dieu révèle en chacun¹⁷⁰. L'exhortation post-synodale *Christus Vivit* permettra de dire à nouveau combien l'écoute de tous les jeunes vient enrichir l'Église par la diversité et le questionnement¹⁷¹.

Malgré tout, l'écoute dans une Église synodale met au défi de la pluralité, de la diversité et de la gestion de la conflictualité potentielle. Comment l'autorité peut-elle fonder sa crédibilité sur l'écoute de tous si elle ne s'avère pas capable de surmonter cette conflictualité, de garantir à tous qu'ils seront écoutés et entendus, sans que leurs voix ne soient finalement intégrées et diluées dans une fausse unanimité ? Le défi de la transformation synodale de l'Église implique l'irruption de la voix de l'autre, de la diversité et en même temps la recherche de communion. Cela mène vers une évolution du ministère chargé de la communion, ministère pastoral, épiscopal ou pétrinien. En rappelant son rôle de régulation du synode *cum Petro et sub Petro*, François propose ici une explication de l'autorité de son ministère selon la notion de communion hiérarchique héritée du concile Vatican II (*LG*, 22-23) : évêque de Rome il est garant de la communion épiscopale de tous les évêques et cette responsabilité implique une dimension hiérarchique pour garantir l'unité. Mais il va proposer une ré-interprétation du ministère hiérarchique lui-même, à partir de la synodalité, se situant dans la dimension d'une ecclésiologie de communion. Reprenant les termes du renversement évangélique de l'autorité, il invite à n'élever personne au-dessus des autres¹⁷². Dans cette dynamique de l'autorité comprise comme

170 « C'est cette expérience de l'écoute qui selon le pape François, rend possible l'unité de tous les membres de l'Église, leur dialogue et le rôle que doit y jouer l'autorité. », Theobald, « S'entendre dans l'Église et dans la société ; pour une articulation entre autorité et dialogue », p.81.

171 « Au contraire, quand l'Église abandonne les schémas rigides et s'ouvre à l'écoute disponible et attentive des jeunes, cette empathie l'enrichit car « elle permet aux jeunes d'apporter quelque chose à la communauté, en l'aidant à percevoir des sensibilités nouvelles et à se poser des questions inédites », *CV*, 65.

172 « dans l'Église que chacun s'abaisse pour se mettre au service des frères tout au long du chemin », Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 4.

autorité de service, fidèle à l'enseignement de Jésus à ses disciples, il propose cette image étonnante de la « pyramide renversée » : il s'agit de signifier combien le sommet du collège apostolique, Pierre, doit être au service de tous ses frères, invitant chaque évêque à en faire de même selon le modèle du vicaire¹⁷³. La pyramide renversée illustre cette volonté de briser la séparation hiérarchique entre les membres du peuple de Dieu pour rétablir la communion : que la petite élite du sommet de la pyramide ne soit pas au-dessus mais en dessous, au service de toute la base du peuple de Dieu. Ce renversement renvoie également à celui de la croix, signe de l'autorité ultime de Jésus-Christ dans le décentrement et le service : François cite ici l'annonce de la passion assortie du conseil donné aux disciples pour que l'autorité exercée en leur sein ne soit pas semblable au pouvoir des chefs des nations (Mt 20, 25-27). Comme nous l'avons vu en Mc 10, 43-44 les disciples du Christ sont invités à se différencier de l'exercice du pouvoir par les puissants et les chefs des nations¹⁷⁴ : l'exercice de l'autorité au sein du peuple de Dieu implique au contraire la capacité de service de tous, ce qui n'est pas possible sans l'écoute mutuelle et réciproque qui repose sur la conscience que personne n'est au-dessus des autres au sein du peuple de Dieu. Cela ne signifie pas l'effacement des fonctions et des charismes, ni la volonté d'uniformité car tous dans leur diversité sont appelés à former un seul corps, selon une dynamique de communion, prenant conscience que la diversité des charismes et des fonctions enrichit toute l'Église. Par sa posture même le pape François exerce effectivement une autorité qui rend possible le dialogue en son sein et permet l'émergence d'une communion réelle qui intègre la diversité selon le modèle du polyèdre. Se posant lui-même comme garant de l'unité de l'Église au milieu des débats synodaux, il offre à tous les acteurs ecclésiaux la possibilité de dialoguer en vérité sur leurs points de consensus et de dissensus, sans craindre de briser la communion : il permet ainsi au dialogue de porter du fruit, en rendant possible une véritable écoute de l'autre, dans sa différence. Cette attitude qui autorise le dialogue et l'expression de la pluralité tout en témoignant de la visée de l'entente, est selon Theobald un critère de crédibilité de l'autorité dans le contexte de la recherche du « vivre ensemble », au sein de nos sociétés humaines, comme sont nos paroisses, nos diocèses, notre Église. En effet cette conversion synodale de toute l'Église doit pouvoir s'exercer dans l'ordinaire de la vie ecclésiale des diocèses.

La conversion du pouvoir par l'autorité du service prend ici un visage très concret : l'accueil et l'écoute mutuelle de tout le peuple de Dieu en marche vers sa vocation missionnaire.

¹⁷³ « C'est en servant le Peuple de Dieu que chaque Évêque devient, pour la portion du Troupeau qui lui est confiée, *vicarius christi*. », Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 4.

¹⁷⁴ « Parmi vous il ne devra pas en être ainsi : dans cette expression nous rejoignons le cœur même du mystère de l'Église. », Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p.4.

Cette attitude conduit à souhaiter un dynamisme d'écoute plurielle au sein de toute l'Église synodale. Le pape François invite à une conversion de chaque acteur pour que les « organismes de communion » de l'Église particulière soient des lieux d'écoute et de partage, de communion réelle avec l'ensemble du peuple de Dieu : il cite les différents organes de synodalité au sein des Églises particulières, montrant que celle-ci ne se limite pas à la tenue exceptionnelle d'un synode diocésain mais concerne également la vie ordinaire des conseils diocésains et paroissiaux¹⁷⁵. Il propose également de renouveler l'exercice de la synodalité au niveau des Provinces et Régions ecclésiastiques, souhaitant qu'une collégialité plus grande puisse donner davantage d'autorité aux conférences épiscopales notamment, nationales ou continentales, dans la continuité de ce qu'il avait annoncé dans *Evangelii Gaudium*¹⁷⁶. Cette dimension de la collégialité – et non plus seulement de la primauté – devient fondamentale pour penser la synodalité de l'Église universelle. François ré-interprète ici le sens de la collégialité épiscopale définie au Concile Vatican II (CD, 5) : cette « collégialité affective » qui exprime une sollicitude du pape pour la communion des évêques et le peuple de Dieu est appelée à devenir effective. En effet il exprime par la suite le souhait de situer autrement l'autorité du pape, dans le cadre d'une « conversion de la papauté¹⁷⁷ ». Cette manière de situer l'autorité du pape en relation avec tous les baptisés et en communion avec tous les évêques montre que l'autorité ne peut se confondre avec l'exercice d'un pouvoir surplombant, mais qu'elle manifeste sa puissance et sa fécondité dans sa capacité à instaurer des relations de confiance, de communication et d'estime réciproque au sein du corps. Ici en effet cette transformation synodale de toute l'Église ainsi que cette conversion de la papauté ne visent que le bien commun de tout le corps de l'Église, permettant de rétablir cohésion, communication et communion au sein d'un peuple de Dieu blessé par la scission du cléricalisme ; or la créativité de la mission exige de laisser la possibilité aux Églises particulières de pouvoir exercer une autorité sur leurs territoires afin de favoriser l'inculturation de l'Évangile.

Le décentrement par l'écoute de l'Esprit en chacun et l'implication du peuple de Dieu peuvent-ils suffire à résoudre la crise que traverse l'Église ? La crise de l'autorité ne signifie pas qu'il faille renoncer à toute forme d'exercice d'une autorité en Église. Mais elle interroge sur les voies nouvelles que doivent emprunter non seulement ceux qui tiennent le gouvernail de la barque de l'Église – pour reprendre l'image de Theobald – mais également l'ensemble de

¹⁷⁵ *Codex Juris Canonici*, canons 460-468 ; 495-514.

¹⁷⁶ « Dans une Église synodale, comme j'ai déjà affirmé, « il n'est pas opportun que le Pape remplace les Évêquats locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires. En ce sens, je sens la nécessité de progresser dans une "décentralisation" salutaire », Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p.5.

¹⁷⁷ « Le Pape ne se trouve pas, tout seul, au-dessus de l'Église, mais en elle comme baptisé parmi les baptisés et dans le Collège épiscopal comme évêque parmi les évêques, appelé en même temps – comme Successeur de l'apôtre Pierre – à guider l'Église de Rome qui préside dans l'amour toutes les Églises », Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p.5.

l'équipage.

3 – Marcher ensemble : évêques, peuple de Dieu, collégialité et synodalité.

La synodalité est bien davantage qu'une réforme de la gouvernance ecclésiale mais elle l'implique également directement ; comme chemin de transformation missionnaire de l'Église, elle indique une direction pour mobiliser l'ensemble des baptisés, et susciter une conversion de tout le peuple de Dieu. Est-elle en mesure de fournir des ressources pour surmonter la crise actuelle, le cléricalisme et cette conception déviante de l'autorité fustigée par le pape François ? Comment l'autorité peut-elle devenir une puissance de croissance et de vie, médiatrice de relations nouvelles et fécondes dans une Église synodale ? En convoquant à plusieurs reprises des synodes pour envisager les réponses que l'Église doit apporter aux multiples défis qui se présentent aujourd'hui, en sollicitant la participation et l'implication de tous par des voies nouvelles¹⁷⁸, en souhaitant rendre possible une écoute mutuelle et réciproque, le pape ouvre la voie d'un nouveau style synodal pour toute l'Église.

Comment marcher vers une Église toute entière synodale, sans que cela ne soit qu'une posture papale ? La manière d'exercer l'autorité par le pape joue un rôle important sur la conversion de toute la pyramide : François s'attache à situer son ministère comme baptisé parmi les baptisés du peuple de Dieu, comme évêque de Rome parmi le collège épiscopal des évêques, avec cette responsabilité particulière de veiller au bon fonctionnement de cette collégialité. Ce décentrement ne vise qu'à mieux manifester l'autorité du Christ présent à son Eglise par la voix de tous les baptisés. La synodalité conduit vers une conception de l'autorité qui ne s'exerce plus sur le modèle du pouvoir solitaire, mais comme l'explique V. Margron, de manière plurielle, ensemble en Eglise, au nom du sacerdoce commun des baptisés : « Car seule l'autorité plurielle et limitée fait signe vers l'unique autorité pour les chrétiens qu'est le Christ¹⁷⁹. » Cette conversion à la synodalité est un chemin vers un nouvel exercice de la responsabilité ecclésiale qui soit le signe de la communion de tout le corps, rassemblé sous l'unique autorité du Christ dont chaque membre est témoin.

Mais cette conversion de toute l'Église, souhaitée par la primauté, concerne en premier lieu le corps épiscopal, pivot essentiel de l'Église post-conciliaire, dont les Églises particulières sont des portions de l'Église universelle, incarnant entièrement l'Église du Christ dans toutes ses

¹⁷⁸ « Dès le commencement du chemin de préparation, les jeunes ont exprimé le désir d'être impliqués, appréciés et de se sentir co-artisans de la vie et de la mission de l'Église. Dans ce Synode, nous avons expérimenté que la coresponsabilité vécue avec les jeunes chrétiens est source de profonde joie aussi pour les évêques. Nous reconnaissons dans cette expérience un fruit de l'Esprit qui renouvelle continuellement l'Église et l'appelle à pratiquer la synodalité comme façon d'être et d'agir, en encourageant la participation de tous les baptisés et des personnes de bonne volonté, chacun selon son âge, son état de vie et sa vocation. », *Document final de la XVème Assemblée Générale Ordinaire sur les jeunes, la foi et le discernement des vocations*, 119, 2018, synod.va.

¹⁷⁹ V. Margron, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 143.

dimensions¹⁸⁰. La réforme du synode des évêques par la constitution *Episcopalis Communio* n'est qu'une étape vers une Église toute entière synodale¹⁸¹, visant à renforcer la responsabilité collégiale des évêques, et à les situer comme maillons clefs dans le processus d'écoute du peuple de Dieu. François veut réaffirmer l'importance du rôle de l'évêque, pivot entre les Églises particulières et l'Église universelle, mais souligner également la dimension collégiale de sa mission : l'évêque n'est pas tout seul dans son diocèse, sa sollicitude va également à l'Église entière par le lien de la collégialité, et par là même à l'ensemble du peuple de Dieu auquel il appartient. A travers cette réforme du synode des évêques et sans transformer la théologie de l'épiscopat héritée du concile Vatican II, s'esquisse une figure de l'autorité épiscopale, médiatrice de relations nouvelles au sein du peuple de Dieu, appelée à mettre en œuvre concrètement la synodalité ordinaire de l'Église.

En effet le concile Vatican II a institué le synode des évêques sous le signe ambigu de la « communion hiérarchique » : la nature collégiale de l'épiscopat est affirmée dans la tradition de l'Église ancienne, et signifiée par la consécration épiscopale par plusieurs évêques (*LG*, 22) ; mais l'autorité du collège épiscopal demeure en union avec le Pontife romain et reste placé sous son « pouvoir plénier suprême et universel » (*LG*, 22). Le pape François propose dans cette Constitution Apostolique d'approfondir la doctrine sur l'ordre épiscopal, sa sacramentalité et sa nature collégiale (*EC* 2)¹⁸² en commençant par une relecture du concile Vatican II. L'évêque exerce en effet une double responsabilité à la fois sur l'Église particulière qui lui est confiée, et en même temps pour l'Église universelle, exprimée par le terme de « sollicitude »¹⁸³. Cette responsabilité collégiale « supra-diocésaine » ne se limite pas au concile oecuménique mais prend également la forme d'une « action conjointe des Evêques répartis dans le monde entier, action qui est requise ou librement reçue par le Pontife romain » : telle est l'interprétation que fait le pape François des formules de *Lumen Gentium* qui alternent parfois entre une expression nette de la primauté au-dessus du collège des évêques, et laissent parfois se dessiner une collégialité, ambiguïté révélatrice des débats et compromis dans la rédaction du texte conciliaire. Le pape François interprète le texte en faveur d'une collégialité des évêques, tout en soulignant

180 « Un diocèse est une portion du Peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son *presbyterium*, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. » *Christus Dominus*, 11.

181 A. Borras, « La constitution *Episcopalis Communio*, jalon vers une Église synodale » in *Communio ecclésiale et synodalité*, cahiers NRT, Paris, CLD, 2018.

182 Pape François, *Constitution apostolique sur le synode des évêques, Episcopalis communio*, 2, Libreria Editrice Vaticana, 2018. Désormais abrégée *EC*.

183 « Les évêques, pris à part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ni sur l'Église universelle. Mais, comme membres du collège épiscopal et légitimes successeurs des Apôtres, ils sont tous tenus, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui est, pour l'Église universelle, éminemment profitable » *LG*, 23 ; *CD*, 3.

sa responsabilité de pontife romain, mais pour promouvoir cette forme de gouvernement : « il appartient à ce dernier, selon les besoins du peuple de Dieu, d'identifier et de promouvoir les formes par lesquelles le Collège épiscopal peut exercer son autorité sur l'Église universelle » (EC, 2). La primauté a donc en charge de veiller sur l'exercice effectif de la collégialité, et dans une dimension de service à l'égard du peuple de Dieu : l'autorité suprême proclame elle-même la nécessité d'un décentrement de son pouvoir, dans une dynamique de recherche d'un bien commun, celui de tout le peuple de Dieu – auquel le pape se reconnaît appartenir comme les évêques. L'exercice de l'autorité pontificale conduit l'autorité, selon les mots de Fessard, à vouloir sa propre fin par la recherche d'un bien commun qui est communion de l'universel et du particulier.

Le pape François a soin d'inscrire cette interprétation dans la continuité du chemin parcouru depuis Vatican II par ses prédécesseurs, et de motiver cette réforme du Synode des évêques par les défis et les urgences pastoraux de notre temps, face auxquels la recherche d'une action commune et concordante, signe de cette sollicitude, est importante¹⁸⁴. Ce chantier de réforme du Synode est prioritaire à ses yeux et correspond à sa représentation de l'Église comprise toute entière comme peuple de Dieu exprimée dans *Evangelii gaudium* ; il la pose comme un préalable¹⁸⁵. Il s'agit ici de réconcilier en la personne de l'évêque la constitution hiérarchique de l'Église du chapitre 3 de *Lumen Gentium* avec celle du peuple de Dieu du chapitre 2 pour les articuler l'une à l'autre. La justification de cette position s'appuie à la fois sur sa lecture des textes conciliaires et sur l'interprétation donnée par ses prédécesseurs, notamment celle de Jean-Paul II dont le pontificat a opté pour une interprétation universaliste de la synodalité, en faveur de la primauté romaine.

Au milieu du peuple de Dieu, le Pape François souligne combien l'évêque est témoin privilégié de la vérité divine et catholique¹⁸⁶. Cette citation de *Lumen Gentium* manifeste à la fois la primauté de la fonction d'enseignement des évêques vis-à-vis des fidèles, tout en faisant de l'évêque un « témoin », terme repris par le pape lui-même pour signifier son autorité dogmatique comme nous l'avons vu. Mais en citant l'exhortation apostolique *Pastores gregis*, il souligne la fécondité des relations de proximité entre l'évêque et l'Église à laquelle il est envoyé, l'enseignement étant compris en relation avec le partage de la vie concrète d'un peuple, et son

184 « Vu l'efficacité de l'action synodale face aux questions exigeant une intervention rapide et concordante des Pasteurs de l'Église, le désir s'est accru que le Synode soit davantage encore une manifestation spécifique et une mise en œuvre effective de la sollicitude de l'épiscopat pour toutes les Églises. » EC, 4.

185 « Pour réaliser cette œuvre de rénovation, il doit exister la ferme conviction que tous les Pasteurs sont constitués pour le service du saint Peuple de Dieu, auquel eux-mêmes appartiennent en vertu du sacrement du Baptême » EC, 5.

186 « Comme le déclare le Concile Vatican II, que « les Évêques qui enseignent en communion avec le Pontife Romain ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la vérité divine et catholique ; les fidèles doivent être en accord avec la pensée de leur Évêque qui leur est donné au nom du Christ, en matière de foi et de morale, et ils doivent lui donner l'assentiment religieux de leur esprit » [LG 25].

écoute¹⁸⁷. La posture épiscopale est décrite au § 5 dans cette double relation de maître et de disciple : maître, l'évêque est doté d'un charisme particulier pour annoncer aux fidèles la Parole de vérité au nom du Christ, chef et pasteur. Mais comme disciple il est également à l'écoute de l'Esprit qui parle à travers les charismes de ses fidèles. Ce rappel du *sensus fidei* signifie l'importance donnée à l'autorité de l'Esprit dans l'Église, à travers les charismes distribués au peuple de Dieu, de l'évêque jusqu'au dernier des fidèles laïcs : le charisme de l'évêque mis au service de tout le peuple pour enseigner est reçu comme celui du peuple tout entier à l'écoute de la voix du Christ. François reprend ici une idée force déjà développée dans *Evangelii gaudium*, 31, invitant l'évêque à savoir parfois marcher devant le troupeau, parfois au milieu et parfois derrière pour « suivre le flair que possède le Peuple de Dieu à trouver de nouvelles voies » (EC, 5). Cette interprétation du ministère épiscopal fait du synode des évêques « un instrument privilégié d'écoute du Peuple de Dieu » (EC, 6). Cette réforme du synode des évêques ne concerne pas seulement la hiérarchie de l'Église mais a des répercussions sur l'ensemble du peuple de Dieu, comme moyen de faire progresser l'écoute réciproque entre le peuple à travers les évêques, et de faire progresser la synodalité de l'Église¹⁸⁸. Le pape François se réfère à nouveau à Jean-Paul II pour décrire cette « expérience ecclésiale » par laquelle les évêques enrichissent leur discernement de l'apport des conférences épiscopales, et indirectement du peuple de Dieu. Le § 7 détaille l'importance du processus consultatif à divers niveaux, depuis les organes du synode des évêques jusqu'aux organes de participation des Églises particulières : la synodalité de l'Église est ici vue à partir de la base, sous la forme de gouvernement ordinaire des divers conseils diocésains. Cette réforme du synode des évêques implique donc des conséquences pratiques dans le style de gouvernance quotidienne des Églises particulières et la place qui est faite à l'écoute du travail des divers conseils : l'Église synodale émerge de la synodalité ordinaire de l'Église diocésaine et des modalités de participation et d'écoute de tous. En effet puisque l'Église diocésaine est une portion et non une partie de l'Église universelle, en elle est présente toute l'Église du Christ, et la transformation synodale de la vie ordinaire d'un diocèse ne sera que le reflet d'une plus grande fidélité à l'autorité du Christ présent à son Église, au sein de tous les baptisés, et de son lien de communion avec toute l'Église universelle. L'évêque, figure de l'autorité diocésaine est donc responsable de cette conversion, appelé à manifester dans le style de gouvernance de son diocèse, ces relations nouvelles au sein du peuple de Dieu : témoigner d'une autorité ecclésiale qui se reçoit de celui qui l'appelle et l'envoie, à

187 « La vie de l'Église et la vie dans l'Église est pour tout Évêque la condition nécessaire à l'exercice de sa mission d'enseigner » [Exhort. ap. postsyn. *Pastores gregis*, n. 28]. EC, 5.

188 « Il est un instrument adéquat pour faire entendre le Peuple de Dieu tout entier précisément à travers les Évêques, constitués par Dieu en « d'authentiques gardiens, interprètes et témoins de la foi de toute l'Église », affichant d'Assemblée en Assemblée une expression éloquente de la synodalité comme « dimension constitutive de l'Église » (Discours 17 oct 2015) ». EC, 6.

l'écoute de ce que l'Esprit dit à son Église à travers la voix de tous les membres du peuple de Dieu.

Enfin, le pape François traite de la régulation du processus de consultation par le discernement et la recherche de consensus : comment obtenir un consensus qui ne soit pas un parti pris imposé par l'autorité souveraine, unanimité masquant les disparités ? Le pape François analyse ici parfaitement le sens de l'autorité ecclésiale qui doit être décentrée vers la recherche d'un bien commun qui soit comme l'explique Fessard une synthèse de l'universel et du particulier : transcendant les intérêts particuliers mais capable de les intégrer pour réussir à obtenir un consensus capable de susciter l'adhésion et la mise en œuvre d'une dynamique de transformation ecclésiale. Que chacun se sente entendu tout en acceptant de collaborer à l'œuvre commune. Seul l'Esprit saint semble capable de produire ce résultat, en vue du bien de l'Église. La synodalité vise un consensus qualitatif qui ne se réduit pas à la somme quantitative des voix, l'objectif étant d'emporter l'adhésion de tous, et non de l'emporter sur une minorité. Cette unanimité ou *consensus ecclesiae* exprimera alors la dimension universelle du bien de l'Église, celle-ci devant ensuite se traduire dans les diverses cultures selon les Églises locales afin d'être reçue par tous¹⁸⁹. Les décisions ecclésiales ne sont rien sans leur processus de réception qui leur donne corps dans un peuple, et constitue comme une forme de validation de la décision avec la conscience d'avoir été entendu.

Le processus synodal constitue donc un dispositif d'écoute et de dialogue permanent à l'intérieur du peuple de Dieu entre les évêques, les pasteurs, la hiérarchie, les organes de participation, les conférences épiscopales et les fidèles, y compris avec les divers membres non évêques qui sont susceptibles de participer à l'assemblée synodale comme experts, auditeurs ou délégués fraternels. Cette écoute de tous implique des relations de proximité de tous avec tous, avec pour seul chef d'orchestre, l'Esprit de Dieu qui parle à travers cette écoute polyphonique et convertit chacun vers une écoute de la parole de Dieu et un discernement ajusté au bien commun de l'ensemble du corps¹⁹⁰. Telle est la finalité ultime de cette réforme du synode des évêques : permettre de restaurer la communion au sein de l'Église, non seulement entre les Églises particulières, mais aussi au sein du peuple de Dieu afin de lutter contre la scission du cléricalisme¹⁹¹. De même que chaque évêque ne peut subsister dans sa fonction épiscopale sans la communion collégiale avec l'ensemble des autres évêques, de même aucun membre du peuple

189 « Il est nécessaire, à ce propos, de bien garder à l'esprit que « les cultures sont très différentes entre elles et que tout principe général [...] a besoin d'être inculturé pour être observé et appliqué. » EC, 7.

190 « Chaque Assemblée, indépendamment de la façon dont elle se déroule, est un moment important d'écoute communautaire de ce que l'Esprit Saint « dit aux Églises » (Ap 2, 7). » EC, 8.

191 « grâce au Synode des Évêques aussi, il existe dans l'Église du Christ une profonde communion que ce soit entre les Pasteurs et les fidèles, chaque ministre ordonné étant un baptisé parmi les baptisés. » EC, 10.

de Dieu ne peut subsister sans les autres¹⁹². Ces nouvelles relations, où chaque baptisé peut jouer un rôle comme protagoniste et acteur de la communauté ecclésiale conduisent le pape François dans *Christus Vivit* à envisager un « dynamisme de co-responsabilité » capable d'articuler les charismes et les rôles de chacun en fonction de la seule autorité de l'Esprit : cela permet de mieux penser l'unité et la complémentarité des ministères et des fonctions, selon la figure du polyèdre au sein d'une Église « participative et co-responsable » (CV, 206).

La réforme du synode des évêques est un moyen de rendre l'Église toute entière synodale, la synodalité devenant un mode d'exercice de l'autorité ecclésiale ajusté à la mission de l'Église, et pour prévenir toute perversion de l'autorité en abus de pouvoir : lors du sommet sur les abus sexuels de février 2019 elle est présentée comme une méthode permettant de renforcer la responsabilité collégiale des évêques et leur sollicitude pour l'Église universelle, y compris dans le traitement des abus sexuels¹⁹³. Le cardinal Gracias interpelle l'ensemble des évêques pour les inciter à vivre pleinement cette dimension synodale qui implique de sortir de l'entre-soi pour gérer les problèmes et les défis¹⁹⁴. Le pape François en appelle au peuple de Dieu soutenu par l'Esprit saint pour sortir du cléricalisme¹⁹⁵. Ce chemin du « Marcher ensemble » est une expérience ecclésiale pascalle par laquelle le peuple de Dieu peut espérer sortir de relations d'abus de pouvoir mortifères et en tisser de nouvelles, habitées de l'autorité de l'Esprit du Christ présent en chacun des baptisés. C'est un « passage pascal du “je” entendu de manière individualiste au “nous” ecclésial dans lequel chaque “je”, ayant revêtu le Christ (cf. Gal 2,20), vit et chemine avec ses frères et sœurs comme un sujet responsable et actif dans l'unique mission du Peuple de Dieu¹⁹⁶ ».

Conclusion.

Comment exercer en Église une autorité qui soit à la fois crédible et fidèle à Celui dont elle se réclame ? Comprendre et assumer la dimension sociale et ecclésiale de l'autorité, cesser de la confondre avec un pouvoir de soumission, permet de saisir la source de son dynamisme de

192 « Personne ne doit être mis ou ne doit pouvoir se mettre à l'écart », *Christus Vivit*, 206.

193 « Nous sommes tous responsables de toute l'Église. Nous détenons la responsabilité ensemble. Nous étendons notre inquiétude au-delà de notre Église locale pour embrasser toutes les églises avec lesquelles nous sommes en communion », in cardinal Oswald Gracias, archevêque de Bombay et membre du C6, « la responsabilité dans une Église collégiale et synodale », 22 février 2019, *Documentation Catholique, Urbi et Orbi*.

194 « Cela inclut l'implication des laïcs, hommes et femmes. Ce faisant, nous devrions rester honnêtes, et nous demander à nous-mêmes : voulons-nous vraiment cela ? Que faisons-nous actuellement en ce sens ? Prenons-nous seulement des mesures d'alibi pour une Église synodale, et en réalité, nous souhaitons rester entre nous comme évêques dans “nos” conférences, dans “nos” commissions, dans “nos” réunions, dans lesquelles ceux qui ne sont ni évêques et ni du clergé ne jouent qu'un rôle insignifiant ? » in cardinal Gracias, « La responsabilité dans une Église collégiale et synodale ».

195 « Le saint et patient peuple fidèle de Dieu, soutenu et vivifié par l'Esprit Saint, est le meilleur visage de l'Église prophétique qui sait mettre au centre son Seigneur en se donnant chaque jour. Ce sera précisément ce saint Peuple de Dieu qui nous libérera du fléau du cléricalisme, terrain fertile de toutes ces abominations » *Discours final du Pape, Sommet sur la protection des mineurs*, 24 février 2019, Libreria Editrice vaticana, vatican.va.

196 CTI, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2 mars 2018, n° 107.

croissance, sa fécondité, sa puissance de résurrection, capable de susciter des relations qui manifestent la venue du règne de Dieu. Il s'agit de tous nous situer à nouveau sous l'autorité de Celui qui nous fait fils de Dieu, frères en Christ, à l'écoute du même Père, dans son Esprit.

Dans notre parcours nous avons cherché à mieux cerner la notion d'autorité pour comprendre ce qui motive sa reconnaissance et la situe au commencement de tout lien social. Derrière cette puissance qui s'impose dans les faits, par-delà les justifications juridiques, tout en suscitant l'adhésion de tous, nous avons vu la force génératrice de relations nouvelles et créatrice du lien social, par sa capacité à incarner un bien commun, synthèse des intérêts particuliers et d'un idéal universel. Nous avons vite compris pourquoi l'autorité ne se confond pas avec le pouvoir, car toute volonté de s'imposer par la force ou par le droit la réduit immédiatement à néant : l'autorité n'est plus quand elle n'est qu'un pouvoir en recherche d'auto-justification. Fessard a pointé la finalité paradoxale de l'autorité dans le vouloir de sa propre fin, décentré vers la recherche du bien commun. Par ailleurs, l'autorité est investie d'une supériorité qui est la marque d'une précedence ou d'une transcendance, que Revault d'Allonnes a situé dans le temps : la capacité de l'autorité à inscrire une institution dans la durée en la rappelant sans cesse à ce qui la fonde, tout en lui permettant de s'inventer et de se renouveler au futur. Cette analyse de l'autorité nous a conduit au personnage de Jésus dont l'autorité s'exerce de manière paradoxale : force de guérison et de proclamation de la venue du règne de Dieu, elle s'impose de manière décentrée, reçue du Père selon un rapport de précedence, pour appeler et en envoyer d'autres que lui à poursuivre sa mission dans l'Esprit saint. Refusant toute légitimation juridique ou traditionnelle, elle critique les abus de pouvoir politique et religieux tout en révélant la puissance de vie et d'amour de Dieu pour chacun et chacune. Jésus n'exerce son autorité qu'en relation avec ceux qu'il écoute, guérit, relève, signifiant cette supériorité du service. Puissance de salut au milieu des hommes, dépourvue de toute auto-référentialité, et prête à accepter sa propre disparition, telle est l'autorité du Fils de l'homme qui renverse les schémas hiérarchiques de domination et de pouvoir. Celle-ci n'est pas qu'un charisme seulement personnel, car elle se fait médiatrice de relations nouvelles au sein d'une communauté qui deviendra peuple, pour appeler, confier des responsabilités, et permettre que la mission se poursuive, autorisant les femmes venues au tombeau à sortir de leurs rôles sociaux pour aller annoncer la bonne nouvelle de la résurrection : telle est l'Église, assemblée convoquée et envoyée, qui reçoit son autorité et sa mission de son fondateur, sans s'y référer comme un événement passé, mais qui cherche à discerner au présent la fidélité à Celui dont l'Esprit l'anime au quotidien, en comptant et s'appuyant sur tous les baptisés qui forment le corps ecclésial, peuple en marche avec l'Esprit.

Jésus-Christ invite à ne pas prendre modèle sur le pouvoir politique ou religieux de son

temps ; cela devrait nous convaincre de ne pas chercher à fonder l'autorité ecclésiale dans les modèles institutionnels de nos sociétés, qu'ils soient monarchiques, aristocratiques ou démocratiques. L'Église, comme nécessaire institution sociale doit pouvoir développer sa propre compréhension théologale de l'autorité pour que les logiques humaines de pouvoir ne s'imposent pas, tout en sachant que, comme les disciples eux-mêmes, elle sera toujours tentée d'y recourir. En effet, Jésus-Christ n'a pas seulement développé un style d'exercice évangélique de l'autorité, que l'Église se contenterait de reproduire tant bien que mal, de siècles en siècles. Par sa présence actuelle à son Église, il continue de la conduire vers la vérité, la révélation du salut et la venue du règne de Dieu (*LG*, 4) ; seul le décentrement de toute l'Église vers celui qui la fonde et l'envoie pourra aider l'institution à sortir de la crise des abus, et permettra de refonder théologiquement son autorité. Celle-ci ne se décrète pas, comme l'a montré Revault d'Allonnes mais repose d'abord sur la croyance, la foi de chacun de ses membres. Croire en l'autorité c'est alors accepter de reconnaître celle de l'Esprit de vérité, témoin du Christ présent à son Église, autorisant le corps ecclésial à avancer et marcher ensemble.

Comprenons ainsi l'autorité du Christ présent à son Église par son Esprit qui parle en chaque baptisé, l'invitant à écouter l'autre dans sa différence, dialoguer pour rechercher l'entente, entrer en relation avec d'autres et avec tous pour susciter des synergies capables de faire croître tout le corps. Si l'Église, peuple de Dieu, se comprend comme corps du Christ, alors elle doit vivre sa conviction que chaque baptisé est temple de l'Esprit, pour que tous, à l'écoute du même esprit, puissent coopérer à la mission de l'Église dans le respect de leurs différences (*LG*, 4). Peuple en marche, à l'écoute de son Seigneur et à la rencontre des hommes, l'Église vit sa vocation en chemin, appelée à annoncer la bonne nouvelle du Ressuscité, cherchant toujours les moyens de se renouveler dans l'Esprit pour se rendre plus fidèle à Celui qui l'appelle. « Ce peuple messianique a pour chef le Christ, « livré pour nos péchés, ressuscité pour notre justification » (*Rm* 4, 25), possesseur désormais du Nom qui est au-dessus de tout nom et glorieusement régnant dans les cieux. Le statut de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, dans le cœur de qui, comme dans un temple, habite l'Esprit Saint » (*LG*, 9). A la suite du Christ, seul chef, le peuple de Dieu à l'écoute de l'Esprit est en marche vers sa propre vocation. Par fidélité à celui qui lui donne vie et esprit, Jésus-Christ, et en raison de sa nature même, l'Église est appelée aujourd'hui à renouveler son exercice de l'autorité. Nous comprenons que la transformation synodale de l'autorité ecclésiale, impulsée par le pape François dans la filiation avec ses prédécesseurs et dans la dynamique du concile Vatican II, est un élément déterminant pour la mission de l'Église aujourd'hui, qui l'inscrit dans le temps long de son histoire et de sa nature, comme le rappelle le pape François : « la synodalité est une dimension

constitutive de l'Église. [...] Comme dit saint Jean Chrysostome, "Église et Synode sont synonymes" – parce que l'Église n'est autre que le "marcher ensemble" du troupeau de Dieu sur les sentiers de l'histoire à la rencontre du Christ Seigneur¹⁹⁷. »

Convoquée elle-même par l'Esprit de Dieu, elle doit pouvoir se faire proche de ceux qui cherchent en son sein à voir la venue du règne de Dieu en acte, par des relations nouvelles en Christ qui soient source de vie et de croissance pour chacun. La conversion attendue est celle d'une autorité décentrée de la possession du pouvoir, à l'écoute de l'autre et dans une recherche de proximité et de dialogue. Nous avons vu que cela impliquait de recevoir l'autorité comme don de l'Esprit, non pour la posséder mais pour pouvoir appeler et susciter d'autres dons au service du bien du peuple tout entier. L'ensemble du peuple de Dieu doit pouvoir vivre de cette dimension baptismale par laquelle il est appelé à être disciple missionnaire, capable d'annoncer la venue du règne de Dieu et d'appeler d'autres à le faire. Seule la conversion des relations et l'implication de l'ensemble des acteurs, au sein même du peuple de Dieu, pourra renouveler sa fécondité missionnaire, en permettant d'appeler d'autres ouvriers pour la moisson : appeler chacun à vivre pleinement sa vocation de baptisé en lui permettant d'être acteur à part entière et protagoniste du corps ecclésial, co-responsable de la mission de l'Église auquel il appartient. Chacun des membres du corps, prêtres ou laïcs, évêques ou religieux, hommes ou femmes, mariés ou célibataires ... chacun est invité à ce chemin de conversion vers des relations d'estime mutuelle et réciproque pour transformer le « face-à-face » en un « côte-à-côte », lutter contre cette verticalisation des ministères et mieux les articuler au bien commun de la communion ecclésiale. Le pape François souhaite également que cette conversion collective du peuple de Dieu permette de surmonter la crise des abus¹⁹⁸. A tous les échelons de la vie de l'Église, l'exercice synodal de l'autorité doit permettre d'assumer l'unité du corps tout en valorisant la diversité en son sein des charismes et des fonctions. Cela signifie une pleine attention aux charismes de chacun et à leur dimension ecclésiale, pour que les fonctions et missions soient reconnues par tous, au service du bien commun de toute la communauté ecclésiale¹⁹⁹.

Nous avons vu combien le pape François se sent responsable à la fois de cette synodalité, comme baptisé membre du peuple de Dieu, et en même temps de la collégialité comme évêque de Rome dans le collège des évêques. Sa manière d'exercer la primauté et sa grande liberté avec sa propre autorité, sa proximité avec tous et son écoute de chacun, montrent un chemin

¹⁹⁷ Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p.3

¹⁹⁸ « Il est impossible d'imaginer une conversion de l'agir ecclésial sans la participation active de toutes les composantes du Peuple de Dieu » *Lettre au Peuple de Dieu*, p.3.

¹⁹⁹ « Mais comme tous les membres du corps humain, malgré leur multiplicité, ne forment cependant qu'un seul corps, ainsi les fidèles dans le Christ (cf. 1 Co 12, 12). Dans l'édification du Corps du Christ règne également une diversité de membres et de fonctions. Unique est l'Esprit qui distribue des dons variés pour le bien de l'Église à la mesure de ses richesses et des exigences des services (cf. 1 Co 12, 11). » *LG*, 7.

d'exercice du ministère pastoral de la communion, dont la charge est confiée par excellence à l'évêque dans son diocèse, comme portion de l'Église universelle. Ainsi la synodalité ne se réduit pas aux événements exceptionnels des assemblées synodales des évêques ; cette manière d'avancer ensemble est appelée à se vivre dans les relations quotidiennes du peuple de Dieu, dont l'évêque est le garant, au nom de l'Église universelle, dans son diocèse, comme portion de l'Église universelle. Il est responsable de cette communion synodale entre tous les membres, de l'unité du corps autant que de l'expression des charismes au service de tous. Cette dimension ouvre la voie de réflexions et d'évolutions concrètes sur l'exercice quotidien de la synodalité dans les diocèses, au travers de ce que permet déjà le droit canon, en l'envisageant comme un moyen de mener l'Église à accomplir sa propre conversion à ce que l'Esprit lui dit. Le synode prévu en 2022 sur la synodalité elle-même permettra aussi sûrement de réfléchir ensemble comment « marcher ensemble » et discerner des voies pour le réaliser concrètement. Car le chemin du peuple de Dieu se fait en marche, sans attendre d'être parfait pour commencer : chacun est invité à pouvoir entrer dans cette démarche de conversion ecclésiale et communautaire, au sein de l'Église, peuple de Dieu en marche vers la sainteté.

Donner une place à chacun et pouvoir écouter tout le monde, laïcs ou clercs, religieux ou diocésains, hommes ou femmes, jeunes ou aînés. Cet exercice quotidien de la synodalité vient convertir nos relations sociales, suscitant l'image de relations fraternelles qui permettent de transcender la logique parfois binaire des rôles sociaux ou stéréotypes de genre dont souffrent souvent nos relations sociales. En Église, à l'écoute de l'Esprit du Christ qui fait discerner toutes choses nouvelles, osons témoigner de la résurrection de relations humaines libérées du péché. « Une Église synodale est comme un étendard levé parmi les nations²⁰⁰. » La conversion synodale de l'autorité est une bonne nouvelle pour notre temps, pour nos sociétés, et un chemin d'espérance pour tous. Dans cette posture d'écoute, de réciprocité et de décentrement, l'Église peut espérer à nouveau « faire autorité ».

200 « Comme l'Église qui “marche au milieu” des hommes, participe aux tourments de l'histoire, cultivons le rêve que la redécouverte de la dignité inviolable des peuples et de la fonction du service de l'autorité puissent aider aussi la société civile à se construire dans la justice et dans la fraternité, générant un monde plus beau et plus digne de l'homme pour les générations qui viendront après nous. » Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire du synode des évêques*, 17 octobre 2015, p. 6.

Bibliographie.

Approche philosophique et théologique de l'autorité.

- G. Fessard, *Autorité et bien commun*, Paris, 1944 ; réédition Ad solem, Paris, 2015.
- D. Serra-Coatanea, *L'enseignement social de l'Église et le défi actuel du bien commun : une lecture à partir de l'approche de Gaston Fessard*, première partie : l'outil heuristique forgé à l'écoute du travail de Gaston Fessard, Thèse de doctorat sous la direction d'A. Thomasset, Théologie, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, 2013.
- M. Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements, essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, coll. Points, 2006.
- H. Arendt, *Qu'est-ce que l'autorité ?* in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1972, p. 121-185.
- E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T 2, Paris, Minuit, 1969, p. 148-151.
- Rousseau, *Contrat Social*, livre I, chap 3, Paris, GF, 1992, p.32.

Approche biblique de l'autorité autour de l'Évangile de Marc.

- Évangile selon saint Marc, Traduction oecuménique de la Bible, Paris, Cerf, 2010.
- E. Cuvillier, « "Il proclamait ouvertement la parole." Note sur la traduction de Marc 8, 32a », *Études Théologiques et Religieuses* 63, 1988/3, p. 427-428.
- C. Delorme, « Signification d'un récit et comparaison synoptique (Mc 9, 14-29 et parallèles) » in C. Focant (ed), *The Synoptic Gospels*, Leuven University Press, 1993, 531-547, p.546.
- P. Debergé, *Enquête sur le pouvoir. Approche biblique et théologique*. « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur » Mc 10, 44, Nouvelle cité, Montrouge, 1997.
- O. Flichy, *L'autorité de Jésus dans l'évangile de Marc*, Colloque Centre Sèvres 6-7 novembre 2015, *Dialogue et autorité dans l'Église et dans la société*, (pdf fourni par l'auteur).
- C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Commentaire biblique : Nouveau Testament, Paris, Cerf, 2004.
- C. Focant « Un silence qui fait parler, Mc 16, 8 », in *Marc, un évangile étonnant*, Presses Universitaires de Louvain, 2006, p.341-358.
- I. Parlier, « L'autorité qui révèle la foi et l'incrédulité : Marc 2/1-12 », *Études*

Théologiques et Religieuses 67, 1992, p. 243-247.

Textes du Concile Vatican II.

- *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, édition intégrale définitive par G. Alberigo et R. Winling, Paris, Cerf, 2012, p. 67-169.
- *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes*, 7 décembre 1965, édition intégrale définitive par G. Alberigo et R. Winling, Paris, Cerf, 2012, p. 507-639.
- *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad Gentes*, 7 décembre 1965, édition intégrale définitive par G. Alberigo et R. Winling, Paris, Cerf, 2012, p. 391-453.
- *Décret sur l'oecuménisme, Unitatis Reintegratio*, 21 novembre 1964, édition intégrale définitive par G. Alberigo et R. Winling, Paris, Cerf, 2012, p. 185-209.
- *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, Christus Dominus*, 28 octobre 1965, édition intégrale définitive par G. Alberigo et R. Winling, Paris, Cerf, 2012, p. 211-247.

Textes du magistère de l'Église.

- Paul VI, *Exhortation apostolique post-synodale sur l'évangélisation dans le monde moderne, Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.
- Pape François, *Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.
- Pape François, *Discours pour le 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques*, 17 octobre 2015, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.
- Pape François, *Lettre au Peuple de Dieu*, 20 août 2018, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.
- Pape François, *Constitution apostolique sur le synode des évêques, Episcopalis Communio*, 15 septembre 2018, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.
- Pape François, *Exhortation apostolique post-synodale, Christus Vivit*, 25 mars 2019, Libreria Editrice Vaticana, vatican.va.

Autres documents

- 5^e conférence générale de l'Episcopat latino-américain et des Caraïbes, « Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui », Aparecida, mai

2007, trad. Pôle Amérique Latine, Conférence des Evêques de France, celam.org.

- Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, 2 mars 2018, n° 107.
- *Document final de la 15^e Assemblée Générale Ordinaire sur les jeunes, la foi et le discernement des vocations*, 2018, synod.va.

Sur l'ecclésiologie du concile Vatican II et du pape François.

- Baraúna, G. (dir.), *L'Église de Vatican II. Texte et commentaires de la constitution dogmatique sur l'Église*, trois volumes, « Unam sanctam », 51 a, b, c, Le Cerf, Paris, 1966.
- N. Becquart, « Le synode des jeunes, laboratoire de synodalité », in Pape François, *Marcher ensemble, Discours pour le 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques*, Paris, Salvator, 2019, p. 71-94.
- A. Borras, « La constitution *Episcopalis Communio*, jalon vers une Église synodale » in *Communio ecclésiale et synodalité*, cahiers NRT, Paris, CLD, 2018, p. 177-196.
- A. Borras, « *Episcopalis Communio*, mérites et limites d'une réforme institutionnelle », *Nouvelle revue théologique*, 2019/1 Tome 141, p. 66-88.
- Y. Congar, « Decret Ad Gentes, principes doctrinaux no 2 à 9 » in *L'activité missionnaire de l'Église : décret Ad gentes*, texte latin et trad. française par L.-M. Dewailly ; commentaires par Mgr G. M. Grotti, Mgr S. Paventi, Y. Congar...[et al.] ; sous la dir. de J. Schütte ; Paris, Cerf, 1967.
- Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971.
- J. F. Chiron, « *Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François », *Recherches de Science Religieuse*, 2016/2 Tome 104, p. 187-205.
- A. Demazières, *Le dialogue pour surmonter la crise – le pari réformateur du pape François*, Paris, Salvator, 2019.
- L. Forestier « Le pape François et la synodalité. *Evangelii Gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. » *Nouvelle Revue Théologique*, tome 137 no 4, oct-dec 2015, p. 597-614.
- L. Forestier, « Ministères et autorité, lutter contre la “verticalisation” », in C. Fino, G. Berceville, G. Drouin, L. Forestier, E. Vinçon, *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, Paris, Cerf, 2020, p. 77-96.
- L. Forestier, « Comment gouverner l'Église ? » in Pape François, *Marcher ensemble, Discours pour le 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques*, Paris, Salvator,

2019, p. 43-63.

- P. Gisel, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », dans *RSR* 100/3 (2012), p. 403-417.
- H. Legrand, « Abus sexuels et cléricalisme », *Études*, 4259, avril 2019, p. 81 – 92.
- V. Margron, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 143.
- J. O'Malley, *L'événement Vatican II*, Lessius, Bruxelles, 2011.
- J. O'Malley, « Avec le pape François, Revisiter Vatican II comme réconciliation », conférence 10 décembre 2013, Centre Sèvres, Théologie 175, Médiasèvres, 2014.
- A.M. Pelletier, « Sacerdoce baptismal et ministère presbytéral », *Études*, 4261, juin 2019, p. 63-74.
- J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, cogitatio fidei, 1997.
- L. M. Saavedra et P. Sauvage, « La théologie du peuple, un rameau de la théologie de la libération », *Études*, décembre 2016, p. 61-71.
- Scannone, Juan Carlos, *La théologie du peuple : racines théologiques du pape François*, Paris, Lessius, 2017.
- C. Theobald, *La réception du concile Vatican II, vol. I – Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. Unam sanctam, 2009.
- C. Theobald, « L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* – Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, 46, 2015, p. 321-340.
- C. Theobald, « S'entendre dans l'Église et dans la société ; pour une articulation entre autorité et dialogue », *Studia Patavina*, LVI/1, Janv-avril 2019, p.67-85.
- J-M. Tillard, *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Le Cerf, 1984, pp 13-73 et 384-397.
- J-M. Tillard, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Le Cerf, 1995, pp. 15-88 et 387-410.
- L. Villemin, « Le retour de la “réforme” dans l'Église catholique ? », *Transversalités*, 2016/2 n° 137, p. 49-61.

Table des matières

Introduction.....	2
I – Comprendre et penser l'autorité avec Gaston Fessard et Myriam Revault d'Allonnes.....	6
1 – Une force en quête de légitimité, tendue vers sa disparition.....	8
2 – Une relation médiatrice de reconnaissance réciproque et de lien social.....	14
3 – Une puissance qui « fait grandir », ouvre à la vie et au futur.....	20
II – Autorité, pouvoir et relations avec Jésus dans l'Évangile de Marc.....	27
1 – La mise en lumière de Jésus, homme d'autorité.....	28
2 – Une autorité sans pouvoir et sans emprise.....	35
3 – Une puissance médiatrice de relations nouvelles qui ouvrent à la vie.....	43
III – Renouveler la compréhension théologique de l'autorité en Église.....	51
1 – <i>Evangelii Gaudium</i> , la transformation missionnaire de l'Église.....	55
2 – À l'écoute de tous : autorité, dialogue et conversion.....	65
3 – Marcher ensemble : évêques, peuple de Dieu, collégialité et synodalité.....	72
Conclusion.....	77
Bibliographie.....	82