

XIV

L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Pour une théologie œcuménique des origines chrétiennes

Face à la recherche historique et aux récits plus ou moins fragmentaires, plus ou moins probables des origines chrétiennes composés par les historiens, les théologiens catholiques risquent de se retrouver rapidement dans une position défensive, surtout dans des pays de culture laïque, voire laïciste, tentés d'utiliser à leur tour l'histoire comme arme destinée à dissoudre l'identité chrétienne de l'intérieur. D'un côté et de l'autre, des stratégies argumentatives symétriques sont alors développées et, pour ce qui est de la théologie, transformées en « apologétique » qui tente par exemple de mettre les résultats historiques en contradiction entre eux ou de décrypter dans leur exposé des « précompréhensions » confessionnelles, voire idéologiques, comme si, pour sa part, la théologie pouvait occuper un point de vue exempt de tout point de vue...

Une *sanatio in radice* épistémologique s'impose ici; elle consiste à reconnaître que la théologie est *intrinsèquement* liée à l'histoire, sans pour autant attendre de celle-ci qu'elle arbitre ses propres conflits ou lui dicte ses résultats. À moins de s'aliéner dans un « historicisme » paresseux, la question spécifique avec laquelle la théologie aborde les origines chrétiennes est celle de la permanence d'une « essence ». La théologie libérale ne l'avait nullement abandonnée, ni un Harnack, ni non plus un Troeltsch qui l'a posée de manière plus circonspecte. La théologie catholique la traite traditionnellement selon une perspective simultanément « dogmatique » et « canonique », se servant des termes de « dogme » et de *ius divinum* qui, tout en remontant au XII^e siècle, n'ont trouvé leur acception actuelle qu'à la fin du XVIII^e siècle. Ajoutons que ces approches ne sont nullement étrangères aux préoccupations des exégètes ni des historiens-sociologues eux-mêmes, dans la mesure où ceux-ci posent la question de la « construction identitaire du christianisme », laissant cependant aux théologiens ce qui ne les concerne pas directement eux-mêmes, à savoir la tâche de penser, de *manière prospective*, la normativité interne de la figure actuelle du christianisme, en sa « catholicité » œcuménique et ses développements éventuels.

Cette dernière formulation esquisse déjà ce qu'on peut attendre d'une « théologie œcuménique des origines chrétiennes » : elle doit faire valoir, dans les controverses actuelles sur la figure de l'Église ou des Églises, l'apport proprement *normatif* de ces « sources », et cela en constant débat avec exégètes et historiens, tout en se situant au sein du cercle herméneutique qui régule nos rapports au passé ; ce qui oblige la théologie fondamentale - car c'est d'elle dont il s'agit - à tenir compte de la *pluralité* des points de vue confessionnels, y compris des positionnements divers par rapport à la normativité même des origines chrétiennes. Définir ainsi la tâche de cette théologie, c'est reconnaître en même temps sa complexité. Notre contribution ne peut donc que rester très modeste ; elle voudrait tirer profit des recherches historiques, certes pour *critiquer* le schème apologétique de la néo-scholastique, toujours tacitement supposé en théologie catholique, mais aussi et surtout pour le *repenser*.

Or, dans la néoscholastique, mais aussi au concile Vatican II et après, les débats de la théologie fondamentale avec les recherches historiques sur les origines chrétiennes se sont cristallisés autour du concept de l'*apostolicité de l'Église*, en qui se joignent le versant dogmatique et le versant canonique de la normativité chrétienne. C'est ce concept qui doit être redéfini aujourd'hui non seulement en raison des recherches historiques et des dialogues œcuméniques, mais aussi à cause d'un soupçon généralisé de nos sociétés postmodernes par

rapport à tout *discours légitimateur*, surtout s'il est fondé sur un « passé exemplaire ».

Dans un premier temps, je reviendrai donc sur la notion de *ius divinum*, ses risques et ses limites, en montrant comment ce « droit » intervient et rencontre l'histoire dans la détermination de la structure apostolique de l'Église, celle d'hier et celle d'aujourd'hui. C'est ensuite cette « apostolicité » même qu'il faut envisager en fonction des données historiques renouvelées dont nous disposons, données en tout cas plus diversifiées que celles que laisse paraître l'ecclésiologie d'avant Vatican II et même la hiérarchie du chap. III de la Constitution *Lumen.gentium*. Qu'est-ce qui est effectivement de « droit divin » (si l'on veut maintenir au moins provisoirement cette terminologie) dans la genèse des Églises, durant les premiers siècles de notre ère, et comment, le reconnaître ou le recevoir aujourd'hui ? Plus fondamentalement, cette question engage le problème de la Révélation divine elle-même, située par la foi à l'arrière-plan de la diversité et la plasticité effectives des figures d'Église que nous connaissons. Je l'aborderai dans un troisième temps.

Le *IUS DIVINUM* OU le risque d'autolégitimation de L'INSTITUTION ECCLÉSIALE

C'est le vocabulaire et la définition du concept de « droit divin » qu'il faut d'abord rappeler avant de pouvoir prendre acte de sa mise en crise par l'histoire et discuter sa pertinence pour nous aujourd'hui.

Vocabulaire et définition

Pour déterminer l'autorité spécifique dont relève la structure apostolique de l'Église, les textes magistériels de l'époque moderne se servent en effet (depuis le concile de Trente) d'un vocabulaire différencié. Vatican I utilise la terminologie du « droit divin » et celle de « l'institution par le Christ Seigneur » (*ex ipsius Christi Domini institutione*), termes qu'il considère cependant comme équivalents pour qualifier, dans le cas précis, le fait « que le bienheureux Pierre a des successeurs dans sa primauté sur l'Église universelle ou que le Pontife romain est son successeur en cette primauté » (DzH 3058). De son côté, Vatican II n'utilise plus la notion de « droit divin » mais garde celle de « l'institution divine » des « Douze » et de leurs successeurs (*ex divina institutione* ; LG, 20), rapportée à la volonté et à l'envoi du Christ, voire à un acte d'« institution » où de « constitution » de sa part (LG, 18, 19 et 28).

Quant à la définition du classique *ius divinum*, Yves Congar reconnaît en effet, après le Concile (1978), qu'« il est malaisé de dire tant ce qui est "de droit divin" que ce qu'est exactement le droit divin », tout en rappelant alors brièvement les distinctions classiques, en valeur depuis saint Augustin, Gratien et saint Thomas et progressivement nuancées par ces auteurs et d'autres, entre, d'un côté, le « droit naturel » et de l'autre, le « droit divin positif » qui relève de la révélation divine, telle qu'on la repère dans les Écritures. Dans une célèbre contribution à des mélanges offerts au juriste de l'« Église confessante » de l'Allemagne, Erik Wolf, sur le concept du « *ius divinum* » dans la conception catholique, Karl Rahner avait déjà proposé à la veille du Concile une définition Il écrit en 1962 :

En bien des points, le droit constitutionnel et le droit sacramentaire de l'Église catholique déclarent qu'une certaine norme est de droit divin positif et la considèrent comme immuable sans qu'elle résulte du droit naturel ni d'une simple décision positive de l'Église elle-même : ainsi la papauté, la constitution épiscopale et monarchique de l'Église, le nombre de sept sacrements, l'obligation de soumettre les péchés graves du baptisé au pouvoir des clés de l'Église. Ces dispositions juridiques et ces devoirs, et d'autres semblables, très variés, qu'on trouve dans l'Église, sont déclarés de droit, divin et ramenés à une institution positive du fondateur de l'Église. Et, parce qu'ils proviennent de Lui, ils sont déclarés *ex ipso* toujours scellés dans l'Église, sans que même la plus haute instance de l'Église puisse les abolir.

Rahner et Congar se confrontent tous les deux aux obstacles à la fois historiques et œcuméniques qui s'opposent à un tel droit. Avant de discuter leurs solutions, il faut prendre acte de ces difficultés mêmes.

Difficultés historiques et œcuméniques

Pour plusieurs raisons, il est en effet devenu impossible aujourd'hui d'évoquer, de manière directe, non seulement l'idée d'« institution divine » mais encore celle d'une « volonté du Christ par rapport à l'Église » (UR, 4 § 2).

1. Les recherches sur le « Jésus historique » ont contribué *simultanément* à transformer l'image du christianisme primitif et à mettre à son crédit une singulière créativité ; des articles font état des méandres d'une critique dont les débuts remontent au dernier tiers du XIX^e siècle. La référence à une volonté du Fondateur lui-même fait dès lors figure de simplisme, car l'histoire nous oblige à distinguer ce qui, dans la structure apostolique de l'Église, revient effectivement à lui et ce qu'il faut mettre sur le compte des communautés naissantes.

Or, un des principaux arguments historiques en faveur de « la création des Douze par Jésus pendant son ministère public », est précisément la disparition de « la plupart des Douze et [des] Douze en tant que groupe [...] très rapidement après Pâques », « bien que quelques membres [...], notamment Pierre et les fils de Zébédée, aient été des chefs importants dans l'Église primitive de Jérusalem ». Ce que d'un côté, on attribue donc avec une très haute probabilité à Jésus lui-même, à savoir son institution eschatologique des « Douze », qui comme d'autres de ses gestes donne déjà corps à la promesse postexilique d'une recreation du peuple d'Israël dans son vrai statut, il faut de l'autre l'enlever à l'Église naissante qui, outre l'apôtre Paul, connaît une multitude d'autres figures « apostoliques » dont la diversité dépasse non seulement le cercle restreint de ceux que le Tarsiate appelle les « Colonnes » (Ga 2, 9), mais aussi celui des Douze qui disparaissent rapidement de l'écran de l'histoire. Au-delà de l'époque néotestamentaire, cette diversité ne s'efface pas tout de suite ; au contraire, les Églises de la deuxième moitié du premier siècle reposent sur des structures variées où les rôles ne sont pas strictement répartis et où domine une direction collégiale. Ce n'est que vers le milieu du II^e siècle que le mono-épiscopat commence à s'imposer progressivement.

Les historiens insistent sur le fait que cette mutation de la structure ecclésiale, parallèle à la fixation du Canon des Écritures, s'explique comme une réaction *interne à la tradition chrétienne*, à la fois par rapport au danger des faux prophètes au sein des communautés et par rapport au risque d'une dilution de l'autorité ultime de la Tradition par la multiplication de nouveaux textes ou par l'élimination d'autres, en particulier de la Bible juive (Marcion). Ils donnent ainsi raison à Karl Rahner qui reconnaissait déjà en 1962. que

l'historien, des dogmes et du droit, « non tenu confessionnellement» [...], découvre, dans les temps anciens et les plus primitifs de l'Église, les amorces des développements les plus différents (un régime d'espèce plus collégiale, plus monarchique, plus charismatique, plus institutionnel, plus local, plus suprarégional, etc.) ; il peut aussi considérer comme un résultat du hasard historique que ce soit l'une des nombreuses possibilités originellement présentes qui se soit en fait réalisée ; mais en tout cas, une telle sélection de l'histoire ne peut se présenter avec la prétention d'être obligatoire pour tous les temps, et cela de par la volonté du Fondateur de l'Église.

C'est en effet, la « rétroprojection » d'une des « possibilités » - en occurrence celle du mono-épiscopat - dans les débuts qui est rendue hautement problématique par la recherche historique, conduisant alors à interroger la revendication d'« irréversibilité », ultérieurement rattachée - au nom même du Christ - à cette « sélection » contingente de l'histoire. Au minimum, on doit donc préciser ici le concept d'« institution », et la référence légitime à la

« volonté du Fondateur ». Dans son débat avec Adolph von Hamack, Alfred Loisy avait introduit, en son temps, une première distinction, « relativisant » une fondation immédiate de l'Église « *par* Jésus » au profit de la revendication de la tradition apostolique d'être fondée « *sur* le Jésus ressuscité ». Une deuxième précision devra intervenir ultérieurement quant à la sélection historique *d'un* des « régimes » possibles, et donner ainsi un sens plus précis et historiquement intelligible à la notion théologique d'« apostolicité ».

2. Le constat d'une certaine discontinuité entre le Jésus de l'histoire et les communautés primitives - discontinuité *relative*, car les « Douze » ne disparaissent pas tous immédiatement et leur figure collégiale est repositionnée vers la fin du premier siècle par l'œuvre de Luc - et le repérage d'une réelle pluralité de régimes « apostoliques » jusqu'au milieu-du deuxième siècle ne peuvent pas ne pas avoir des répercussions sur l'actuel débat œcuménique où cette reconnaissance du terrain historique rencontre des présupposés confessionnels. Même si ce dialogue a considérablement évolué depuis les années soixante-dix, il reste que les traditions orthodoxe, et catholique et la tradition luthérienne et plus largement protestante se donnent des points historiques de référence divergents : les premières reçoivent comme canonique la figure du mono-épiscopat, telle qu'elle s'est formée au II^e siècle, avec une insistance particulière sur sa dimension sacerdotale, tandis que les autres valorisent plutôt la figure « presbytérale » sous sa forme plurielle et collégiale et sans référence sacerdotale, figure plus ancienne et apparemment majoritaire à l'époque *néo-testamentaire*¹.

Les répercussions de cette appréciation historique différente sur la notion d'« apostolicité » sont flagrantes : l'ecclésiologie haute du catholicisme continue, avec l'orthodoxie, à associer l'apostolicité *et* la succession apostolique, immédiatement rattachée dans *Lumen gentium*, 20 et 28, aux apôtres et par eux au Christ, alors que les traditions de la Réforme et leurs structures-ministérielles s'enracinent d'abord dans l'apostolicité de l'Église, comprise par Luther comme étant radicalement dépendante de l'apostolicité même de l'Évangile. Autant le Réformateur et la confession d'Augsbourg insistent sur une présence continue de l'Église dans l'histoire, autant ils ne peuvent la fixer dans la continuité de la succession apostolique ; ce qui révèle une vision spécifique de l'histoire, l'apostolicité étant toujours liée à la distance indépassable entre l'Évangile apostolique et la figure concrète et critiquable de l'Église, alors que le catholicisme insiste sur la continuité et le développement de la tradition apostolique, garantie par la succession.

Quant au *principe* même d'une fixation juridique de ces déterminations respectives, le débat a cependant largement dépassé l'opposition devenue caricaturale entre, d'un côté, une référence catholique au *ius divinum* et, de l'autre, une figure charismatique de l'Église apostolique, telle qu'elle a été défendue par la théologie libérale. Même si Yves Congar a su réhabiliter certaines vues de Rudolf Sôhm, sur ce point précis les recherches dès années soixante-dix et quatre-vingt ont reconnu, des deux côtés de la frontière confessionnelle, « qu'un "Kirchenrecht" est appelé par l'être même de l'Église », droit de l'Église dont il faut établir les « fondements proprement théologiques, bibliques et chrétiens ».

3. Cette confrontation œcuménique de plus en plus, instruite par la recherche historique et exégétique a conduit, pendant ces années postconciliaires, vers une conscience plus nette de la pluralité des « herméneutiques » confessionnelles du christianisme primitif, de moins en moins fermées les unes par rapport aux autres. C'est le phénomène de la « rétroprojection *légitimatrice* » qui apparaît alors comme problème majeur. Il s'inscrit d'ailleurs, plus globalement, dans la difficulté à laquelle sont confrontées toutes les traditions religieuses et spirituelles au sein de la post-modernité euro-atlantique. Celle-ci soupçonne très largement (peut-être en radicalisant le positionnement luthéro-réformé) toute référence à des « périodes exemplaires » comme étant archaïque et productrice de violence, obligeant alors les traditions et d'abord le christianisme lui-même à reconnaître

que ce qu'il considère comme un acte de simple « réception » est en même temps une « récréation ».

Il va de soi, en effet, que les Églises et leurs théologiens prétendent recevoir leur « identité essentielle » *ex divina institutione* (LG, 20 § 3) ou en examinant leur *fidelitas voluntati Christi circa Ecclesiam* (UR, 4 § 2). Mais le cercle herméneutique intervient ici avec nécessité, accompagné de son cortège de précompréhensions respectives quant à cette institution par le Christ ; pluriel à gérer désormais dans un débat, non seulement entre historiens et théologiens mais surtout entre historiens et théologiens (ou philosophes) *différemment* situés. Dans ce nouveau contexte communicationnel, davantage sensible à la richesse de ces positions différentes, la référence à un *ius divinum* perd sa légitimité si elle déclare ce débat d'emblée illégitime ; par contre, elle garde une fonction heuristique si, dans un dialogue œcuménique, elle se laisse interroger sur sa signification et sa détermination éventuelles.

Le débat contemporain sur le « ius divinum »

1. J'ai déjà rappelé plus haut qu'Yves Congar, avec Karl Rahner - un des rares théologiens catholiques de sa génération à s'être confronté au caractère problématique du droit divin positif-, avoue d'entrée de jeu la difficulté à préciser ce qu'est ce droit et quel est son périmètre précis. Dans la suite, il laisse entendre que la distinction entre *ius divinum* et *ius humanum* est finalement peu adéquate et « qu'il existe un sens, une façon de voir qui permettent de passer de l'un à l'autre ». Adoptant ici la position du protestant Edmund Schlink, il reconnaît bien l'existence d'« un *ius divinum* en une forme d'actualisation historique » et ajoute que « l'important n'est pas de préciser *ce qui est divin* et *ce qui est humain*, mais d'avoir un droit d'Église fidèle à la mission divine qu'elle a reçue ». C'est également la position du chap. III de *Lumen gentium* qui, en renonçant au concept de « droit divin », s'est plutôt focalisé sur *l'acte* d'institution par le Christ et le Saint Esprit - appelé par le dominicain « le *co-instituant* de l'Église » - pour tenir ainsi compte du fait que la référence au mandat historique du Christ n'existe que dans une actualisation historico-ecclésiale. Se rapportant *in fine* à l'article de Rahner, Congar note cependant que cette actualisation historique a un « caractère d'irréversibilité ». Selon lui, « ce dernier trait est indiscutable s'il s'agit du vouloir divin investi et traduit dans la détermination ecclésiastique. Mais », ajoute-t-il, « la forme de cette détermination est humaine et historique ».

2. Cette distinction est certes respectueuse de l'histoire mais ne résout en aucun cas la difficulté œcuménique signalée plus haut, car celle-ci ne résulte pas du simple fait d'une imbrication du droit divin et du droit humain, mais de « l'irréversibilité » attachée à *une* « détermination » structurelle parmi d'autres possibles, à celle précisément que le catholicisme considère comme « de droit divin ». Tout l'effort de Rahner en 1962 consiste à affronter *cette* difficulté spécifique. Il élabore donc, de manière, *a priori*, une compréhension théologique du droit-divin, compatible avec l'histoire, et qui permettrait en même temps de rendre compte de *la fonction* qu'il exerce au sein, du catholicisme romain. Cette approche, suppose, d'abord qu'« on ne comprendra le phénomène de l'Église et de sa vie historique que si l'on est capable de penser simultanément l'identité d'essence à travers la multiplicité historique de sa figure et la différence de figure, en dépit de l'identité d'essence (de droit divin) ». À la jonction, de ces deux versants inséparables - historique et essentiel - du phénomène chrétien, Rahner introduit alors une double précision.

Dans un premier temps, il établit l'existence de « créations juridiques qui, bien que nées dans le temps, ont une valeur permanente et restent un élément qu'on ne peut plus exclure dans une réalité historique ». Or, pour expliquer *le pourquoi* de cette « irréversibilité » historique, il suffit que cette création ou cette décision soit reconnue comme « conforme à l'essence (du christianisme), quoique non nécessaire par essence ». Ce qui suppose donc

qu'on distingue entre « processus *nécessaires* par essence » et « processus *conformes* à l'essence » ; distinction qui sauvegarde le fait que cette création ou décision juridique *irréversible* est de l'ordre de la « sélection/élection », *contingente* parmi plusieurs possibilités :

Si donc on devait avoir, comme historien, l'impression que les différentes « constitutions » des confessions chrétiennes ultérieures ont été, de quelque manière et à un certain degré toutes déjà préformées dans l'Église primitive, cela n'est pas un argument, du moins en soi pas un argument décisif, en faveur de la thèse d'après laquelle la pluripotentialité du système de l'Église primitive doit toujours demeurer plus tard comme une possibilité légitime. L'Église peut très bien, par une décision irréversible (une telle, décision étant fondamentalement possible), s'être décidée pour une possibilité déterminée, et cette décision demeurer, ensuite obligatoire pour tous les temps ultérieurs.

C'est ici qu'intervient l'autre précision qui consiste à monter que les décisions ou créations irréversibles de droit dont il vient d'être question ne peuvent ; être *reconnues comme telles* que si elles relèvent de la révélation divine ; ce qui suppose qu'elles se produisent dans un temps « où, pour l'intelligence catholique de la foi, le temps et l'histoire de la révélation néotestamentaire courent encore », temps où se prennent donc des décisions libres « dans et à travers lesquelles s'accomplit justement la volonté divine de révélation ». Rahner modifie ici explicitement la thèse classique de la clôture de la Révélation avec les apôtres, substituant au concept de « l'âge des apôtres » celui, historiquement plus acceptable, de « l'Église primitive » (*Urkirche*) ; ce qui lui permet d'étendre cette période fondatrice et normative jusqu'à la constitution du mono-épiscopat.

3. On doit à nouveau se demander si cette conception géniale qui, consiste à relier la notion de révélation à des processus de « décision » et d'« élection » et de déplacer le cercle des récepteurs/décideurs vers l'ensemble de l'Église primitive en voie de constitution est une réponse convaincante au défi historique et œcuménique. Rahner lui-même reste sur ce point très modeste et considère d'emblée « la distinction matérielle entre essence et figure concrète de la réalisation, de l'essence » comme une « tâche qui doit être constamment reprise et mise en œuvre ». Mais sa conception suppose comme une évidence tacite et non interrogée un concept de « développement » ou d'« évolution » historique qui, précisément, fait problème dans le débat œcuménique esquissé plus haut. C'est sans doute, la prise de conscience de cette difficulté plus fondamentale, qui a conduit à relancer les discussions et à inaugurer une nouvelle phase aboutissant, en 2007, à la publication du *Study document ; The apostolicity of the church* de la Commission catholique-luthérienne.

En acceptant donc la tâche, définie par Rahner, et en se situant, quant au discernement de ce qui doit rester « irréversible », dans la brèche qu'il a ouverte entre ce qui est « *nécessaire* par essence » et ce qui est « *conforme* à l'essence », on peut en effet relire le développement scripturaire et patristique à rebours, non seulement pour « voir » la « pluripotentialité » initiale que celui-ci risque d'occulter mais en s'interrogeant surtout entre théologiens et historiens de différentes confessions sur ce qu'elle peut et doit porter et apporter aujourd'hui. C'est à cet endroit que s'ouvre la porte qui permet de quitter des rétroprojections auto-légitimatrices et les immunisations qui risquent d'accompagner un appel prématuré au droit divin.

Deux anticorps décisifs contre ces stratégies ont été en effet activés par le concile Vatican II et, davantage encore, par la « Déclaration conjointe » luthéro-catholique sur la justification (Augsbourg, 31 octobre 1999 : 1. La priorité donnée à l'Évangile de la justification des pécheurs par la foi, priorité qui disqualifie, à la racine même, toute tentative d'autolégitimation. Ajuste titre, le *Study document* attire l'attention sur la préséance, souvent méconnue, que le Concile a voulu donner à la Constitution *Dei verbum*, et ce document cite non seulement *DV*, 7 § 2 et *LG*, 20. § 1 qui fondent la succession apostolique sur la nécessité de « garder l'Évangile toujours intact et vivant dans l'Église » mais aussi *LG*, 25 § 1 qui fait des évêques en priorité des « évangélistes ». 2. L'acceptation du débat œcuménique comme étant à la fois orienté vers une réconciliation, déjà implicitement donnée avec la reconnaissance

commune de l'Évangile de la justification, *et* fondée sur un jugement spirituel à propos des limites de toute figure ecclésiale. Discernant « parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup et de grande valeur, en dehors des limites visibles de l'Église catholique » (UR 3 § 2), ce jugement reconnaît en même temps que « l'action de l'Esprit Saint est plus grande que la figure spécifique dans laquelle une Église donnée réalise son service de l'Évangile apostolique ».

Le résultat de ce renoncement commun, non pas chacun à sa propre tradition - bien évidemment -, mais à toute argumentation auto-légitimatrice, est la notion du « consensus différencié » qui, établi progressivement et en commun accord, consiste à statuer ensemble sur ce qui, au sein de ce consensus, peut être considéré comme « irréversible » et relevant donc, selon le vocabulaire catholique du « droit divin positif ». Avant de qualifier, dans une dernière partie, le *niveau* où se situe cet « irréversible » par rapport aux figures existantes des Églises, il faut concrétiser la « référence apostolique » en fonction des données historiques et œcuméniques qui viennent d'être esquissées.

LA NORME DE L'APOSTOLICITE EN DÉLIBÉRATION

Nous commençons donc par rassembler ces éléments déjà repérés en y discernant ce qui relève d'une structure, voire d'une normativité interne à l'Église des origines en voie de constitution, avant de nous interroger ensuite sur le statut de cette normativité même.

Une apostolicité en genèse

1. Deux seuils d'ordre différent interviennent dans cette genèse : le seuil unique que représentent, après la mort de Jésus crucifié, ses « apparitions » de Ressuscité à un cercle restreint de témoins (voir 1 Co 15) *et* le seuil - classiquement identifié à « la mort du dernier apôtre » - d'une prise de conscience que les temps sont révolus et que l'Église doit désormais poursuivre sa route en se référant à un temps ou un âge qualifié globalement d'« apostolique ». Comme nous l'avons montré plus haut, c'est plutôt ce deuxième seuil, sa délimitation, qui fait débat d'un point de vue historique et œcuménique. Remarquons cependant que la prise de conscience à son sujet émerge déjà à *l'intérieur même* du Canon des Écritures et se poursuit dans des textes patristiques, situés *en dehors* du paramètre canonique.

En ce qui concerne la prise de conscience *interne* au Canon, repérée seulement plus récemment par l'exégèse néotestamentaire, toute une série de symptômes significatifs peuvent être rassemblés. L'épître aux Éphésiens par exemple distingue, en 2,20, entre la « fondation » et la « pierre angulaire », les apôtres et prophètes appartenant désormais à la « fondation » de la construction ecclésiale ; ce qui n'est apparemment plus le cas des « évangélistes, pasteurs et catéchètes », pourtant considérés, à l'instar des premiers, comme « dons » de « celui qui est monté plus haut que tous les cieux pour remplir l'univers » (Ep 4, 10 s.). Quant au quatrième évangile - autre exemple -, il n'introduit pas seulement la catégorie de la « mémoire », l'associant à, « l'autre Paraclet » (Jn 14, 25 s. et 14, 16), mais attribue à ce « double » de Jésus l'inspiration de quelque chose de « véritablement nouveau et distinct de la parole de Jésus », tout en articulant substantiellement la même chose et donnant à comprendre ce que Jésus a voulu dire. Si par cette « doublure » toute la tradition « apostolique » est légitimée comme processus herméneutique et donc créatif (jusqu'à la production prophétique de dits de Jésus, leur intégration dans des monologues et des dialogues et leur rassemblement en une *vita Jesu*), cet accroissement en résonance avec l'expérience du présent n'est pas pour, autant un processus indéfini mais conduit progressivement vers une interprétation ultime qui tente de pallier le risque inhérent à une telle « démultiplication de la mémoire ». C'est précisément le cas de la dernière rédaction de l'évangile selon saint Jean qui, en sa forme définitive, revendique d'être *Écriture faisant autorité* (Jn 20,30 s.

et 21, 24) et se comprend, dès son prologue, comme étant supérieure à la Torah, capable de la desceller•

Cette interruption du processus de reprise rédactionnelle continue est déjà la trace « intra-canonique » d'une clôture, voire d'un seuil qui ne se matérialisera qu'au siècle suivant dans la constitution du Canon, seuil historico-théologique pourtant décisif, car il laisse paraître en même temps la bipolarité structurelle de la foi chrétienne, fondée sur le Christ Jésus *et* sur l'Esprit-Paraclet. En ce sens, la détermination post-apostolique du Canon est déjà « préformée » dans l'histoire de la rédaction des textes du futur Nouveau Testament ; ce qui peut aussi s'affirmer *globalement* des ministères post-apostoliques, leur stabilisation dans le mono-épiscopat bénéficiant, comme la formation du Canon, d'un singulier processus de sélection et d'unification.

Quoi qu'il en soit de ce parallélisme, encore sujet à controverse, la *clôture* comme telle, délimitant un « âge apostolique... », ne peut être contestée, à moins de mettre en péril l'identité christo-pneumatologique de la foi chrétienne elle-même. La deuxième partie du *Study document* l'enregistre donc comme « consensus » fondamental: « En confessant que l'Église de tous les âges est "apostolique", nous tenons que le témoignage apostolique en représente à la fois l'origine normative et le fondement permanent. » À ce titre, il reconnaît pour la première fois « la présence de l'apostolicité dans les traditions concernées », allant dans la partie suivante jusqu'à conclure, sur la base de la simple existence de la *Déclaration conjointe*, « que, dans les deux Églises, le ministère ordonné a accompli par la force de l'Esprit Saint le service de les maintenir dans la fidélité par rapport à l'Évangile apostolique, étant donné la centralité des questions mises en avant dans la Déclaration » .

2. Cette clôture fondamentale étant reconnue de commun accord, *sur quoi* porte alors *l'épiscopè* de fidélité et comment peut-elle s'exercer ? Nous sommes ici reconduits vers le tout premier seuil, le seuil pascal dont nous avons affirmé plus haut l'unicité absolue. Sur sa signification, « déployée » de manière pluri-forme à l'âge apostolique, les précompréhensions confessionnelles peuvent aussi s'accorder, au moins partiellement, sans sous-estimer les divergences qui subsistent. Quatre marqueurs, la précisant pas à pas, doivent être ici énumérés et articulés :

(1) Le tout premier est l'Évangile de Dieu (Rm 1,1 et Mc 1,14) : Évangile du Règne de Dieu, annoncé par Jésus à un moment favorable de l'histoire et en un lieu restreint (Mc 1, 14 s.) ; Évangile qu'il « devient » *lui-même* après sa mort pour les Églises qui naissent de ses « apparitions » à certains. L'annonce à *tous*, au-delà de toutes, les frontières ethniques, religieuses et sociales, etc. est *impliquée* dans cet Évangile même qui n'existe qu'en étant ainsi annoncé, non sans susciter rapidement des résistances internes dans les communautés primitives, dont nous avons les traces dans le Nouveau Testament (voir Ac ,15, 1-2). C'est un Évangile qui se dit nécessairement en paroles *et* en actes parce qu'il est destiné à atteindre et à transformer de l'intérieur tous ceux qui l'entendent, le baptême et le repas du Seigneur- étant les manifestations principales de cette conversion, à la fois initiale et permanente, rendant possible l'amour fraternel et la paix entre le plus grand nombre.

(2) Il faut ajouter immédiatement, avec le *Study document*, qu'« il n'y a pas de témoignage sans témoin, pas de sermon sans prédicateur, pas d'administration de sacrements sans ministre, pas de témoignage ni sermon sans peuple qui écoute, pas de célébration de sacrements sans peuple qui les reçoit ». Ce rapport structurel entre l'Évangile et ceux qui l'annoncent et par leur intermédiaire, entre l'Évangile et les Églises, devenant ainsi à leur tour missionnaires (1 Th. 1, 5-10), doit cependant être qualifié davantage : ne pouvant être que *de* Dieu (Rm 1,1 ; Mc 1, 14) - vu l'état du monde -, une telle Nouvelle exorbitante - Nouvelle de bonté radicale et toujours nouvelle (*Euaggelion*) - ne peut être annoncée par personne *en son propre nom*. Cette proposition vaut même pour Jésus de Nazareth qui, faisant pourtant corps avec l'Évangile de Dieu - comme cela devient manifeste lors de ses apparitions -, ne cesse de situer l'origine de son « envoi » et de celui de ses disciples en celui qu'il appelle « Père » (Jn 17, 18 et 20, 21). Avant qu'on s'intéresse aux figures diversifiées de l'« apostolat », il convient donc d'enregistrer que le

concept d'« apôtre-envoyé » est déjà donné avec l'existence même de l'Évangile.

Si les apôtres-envoyés renvoient alors à celui qui les a mandatés, annonçant l'Évangile « en son-nom », Paul est le seul « apôtre » qui se réfère en même temps à la *présence* de Celui qui l'a envoyé *en* lui, l'envoyé (voir Ga 1, 16 et 2, 20). Cette « immanence » esquisse déjà le fait, structurel lui aussi, que l'envoi doit venir *simultanément* de l'extérieur - de celui qui envoie - *et* du plus intérieur de l'envoyé. La théorie paulinienne des charismes déploie cette réalité en maintenant ensemble la multiplication des « dons » ou « manifestations de l'Esprit », toujours absolument singulières et « en vue du bien de tous » - les membres les plus faibles et manquant d'honneur étant les plus nécessaires - *et* le charisme spécifique des apôtres, prophètes et enseignants, relevant, comme l'inversion « kénotique » du code d'honneur, d'une disposition divine (1 Co 12, 24 et 28) et, dans le cas du ministère apostolique, d'une reconnaissance externe et mutuelle (voir surtout Ga 2, 7-10).

Impliqué dans le premier, ce deuxième marqueur en entraîne immédiatement un troisième qui porte sur le « lien » à la fois *synchronique* et *diachronique* des Églises, entre elles et avec le Christ Jésus.

(3) Si, en tant que groupe, les Douze disparaissent en effet très rapidement de l'écran de l'histoire, on y perçoit cependant très nettement la volonté de l'apôtre Paul d'établir et de maintenir - un lien avec les « colonnes » de Jérusalem, certains comme Pierre étant issus du groupe des Douze que Paul connaît encore (voir 1 Co 15, 5). La dispersion missionnaire et la fondation de communautés locales nécessitent en effet l'établissement de *liens d'unité* supralocaux ou suprarégionaux, mais aussi un *lien particulier avec l'origine même* (voir Ga 2, 2). Cette articulation structurelle est enregistrée et recadrée par la tradition synoptique et Johannique, en particulier par l'œuvre lucanienne. Le lien diachronique ou vertical est désormais assuré par la référence à l'itinéraire de Jésus et à l'appel et l'envoi des Douze (Lc 6, 12-16; 9, 1-6; Ac 1, 12-26), impliquant déjà, avec l'envoi des Soixante-douze (Lc 10, 1-24), un principe de prolifération qui sera développé dans les Actes (voir la figure des Sept, de Paul et de Barnabé, etc.). Luc combine donc une première, définition plus restreinte (et sans doute historiquement justifiée) de ce qu'est un « apôtre » (Lc 6, 13) - les Douze avec Pierre à leur tête - *et* la fécondité apostolique, suscitée par la force de l'Esprit saint et obéissant à la structure d'une « synkrisis¹ » ; fécondité dans laquelle s'inscrit aussi et même principalement le ministère de Paul et de Barnabé, appelés également « apôtres » (Ac 14, 4.5.14).

Ajoutons cependant, dans une perspective œcuménique, que ces « figures littéraires de faiblesse » que sont les Douze manifestent en même temps le cœur de l'Évangile du Règne de Dieu (marqueur 1), à savoir le pardon absolument gratuit de leurs péchés. S'ils continuent donc, au moins selon Luc, à « représenter » l'utopie eschatologique de Jésus d'une recreation du peuple d'Israël dans son vrai statut (voir Ac 1, 6 s.), ils montrent aussi - quelle audace ! - que l'accomplissement de celle-ci passe par leur propre trahison, leur reniement et leur fuite, voire ultérieurement, pour ce qui est de Paul, par la persécution (voir 1 Co 9-11), et qu'elle se réalisera de *manière tout à fait inattendue* en transgressant des frontières de toute sorte, jusqu'alors fermement établies dans les consciences.

(4) Le quatrième et dernier marqueur - se greffe sur cet ultime constat, les conflits les plus lourds étant précisément des conflits de conscience. Ils ne peuvent être résolus positivement que par la *conjonction* d'une libre délibération entre tous ceux qui sont concernés et du travail intérieur du maître des consciences qu'est l'Esprit saint (voir Ac 15, 1-35). C'est en ce dernier marqueur que s'unifient les trois autres. Car, si l'Évangile de Dieu, est vraiment destiné à *tous* (marqueur 1) et s'il vise ultimement à établir un lien de paix entre le plus singulier ou le local *et* le plus universel ou le global (marqueur 3), lien toujours médiatisé par l'unique envoyé en qui cet Évangile prend corps et par celles et ceux qu'à son tour, il a envoyés ou qui se lèvent à sa suite - l'Église - (marqueur 2), on ne voit pas comment ce long processus

historique de mutation peut se réaliser autrement que par la force de l'Esprit et une « synodalité » bâtie sur un accord intérieur et extérieur entre consciences, tous désireux de lui obéir. C'est un nouveau type d'« institution » qui naît ainsi, à la fois fragile et de grande plasticité historique et comportant déjà des éléments de droit (Ac 15, 22-33), tout en restant fondé sur un genre de confiance qui s'appelle « foi ».

Une apostolicité devenue normative

Avec ces quatre grands marqueurs, l'apostolicité comme mise en présence de l'unique seuil pascal nous paraît être déterminée (tout en rendant ainsi possible d'autres délibérations à son sujet). Sur cette base, nous devons alors revenir, une seconde fois à l'autre seuil, celui qui - presque insensiblement - inaugure « l'âge post-apostolique ». C'est en effet ce passage qui fait naître les déterminations, ultérieurement formulées en termes de « dogme » et de « droit divin », qui, comme le canon des Écritures et le mono-épiscopat fondé sur une « succession ininterrompue », resteront normatifs pour toute la suite de l'histoire.

1. La recherche historique et la délibération œcuménique ont révélé le caractère quasi mythique de l'image des origines chrétiennes qui s'est ainsi mise en place, transformant progressivement ces dernières en « période exemplaire » qui, grâce à un processus de « rétroprojection légitimatrice » resté largement inconscient, contiendrait déjà *toute* l'évolution ultérieure.

Or, une analyse détaillée de la structure du Canon des Écritures et même de la structure apostolique permet d'y repérer une trajectoire *pneumatologique* qui, tout en maintenant et en symbolisant une distance radicale entre le Christ Jésus et l'Église, conduit les récepteurs à la perception de son « immanence » ou plutôt « son imminente immanence » en et parmi eux, réservant toujours sa venue à l'improviste, *hic et nunc*. Une même trajectoire se discerne à propos du ministère apostolique qui, quelle que soit par ailleurs sa forme précise, est au service de l'écoute de l'Évangile et de la constitution d'une communauté, rassemblant une multitude de charismes. Ces médiations scripturaires et ministérielles ne renvoient donc pas à un *in illo tempore* mythique mais ont pour fonction de rendre possible une véritable *contemporanéité* avec les premiers témoins apostoliques. C'est alors que la créativité missionnaire de l'Église naissante ; telle que l'exégèse critique et l'histoire nous la révèlent, peut devenir un véritable ressort, capable de susciter, aujourd'hui comme d'ailleurs à toute époque, une créativité *analogue* en relation intrinsèque avec le contexte culturel du lieu et du moment, comme à Antioche, à Éphèse, à Rome... Cette créativité relève certes de l'ordre « charismatique », obéissant donc aux critères pauliniens, mais doit s'inscrire en même temps - avec lui - dans le double « lien » apostolique qui relie les Églises entre elles *et* avec les origines, non sans rester traversée par l'expérience de faillibilité, faite par les apôtres *et* la manifestation promise et toujours surprenante de la souveraine miséricorde du Christ. Autant dire qu'elle nécessite une *épiscopat* paradoxale qui certes est en charge du « lien » de fidélité et d'unité, mais doit en même temps rester vigilante par rapport à la tentation d'éteindre l'Esprit (voir 1 Th 5, 12 et 19-21).

2. Une normativité « ouverte » se dessine ainsi, grâce à l'articulation de ces quatre marqueurs ; normativité « ouverte » dans un double sens, car elle est à la fois au service de réalisations historiques diversifiées, suscitées par l'Esprit, *et* livrée au dialogue œcuménique ultérieur sur des déterminations qui n'ont pas encore obtenu une reconnaissance mutuelle. Telle qu'elle paraît ici, cette - « norme apostolique » a donc pour principe (marqueur 1) l'Évangile de Dieu, *mais* comme devant être interprété et annoncé selon les circonstances ; elle implique (marqueur 2) ceux et celles qui sont appelés et envoyés l'annoncer selon les formes (*rite et recte*) et de convoquer ainsi l'Église, *mais* devant le faire en discernant sans cesse les personnes - *charismatici* - que l'Esprit leur donne en vue de cette annonce et de l'édification ecclésiale ; elle affirme la nécessité (marqueur 3) du double lien synchronique et diachronique

entre Églises et avec les origines, mais en exigeant qu'il soit rétabli, là où il est rompu, et reconnu à nouveau ; elle est livrée, enfin (marqueur 4), quant à sa mise en œuvre et aux controverses qu'elle suscite, à une délibération, dans l'espérance que « lorsque des questions qui doivent être tranchées par les deux parties sont posées lors de discussions communes [*in communibus disceptationibus*], la lumière de la vérité chasse les ténèbres du mensonge ».

Par rapport à une conception quasi mythique de l'Église, naissante, mise effectivement à l'épreuve par la recherche historique et le débat œcuménique, cette insistance nouvelle sur une structure de normativité ouverte risque cependant de sous-estimer la force mobilisatrice des images qui se dégagent d'une lecture des textes du Nouveau Testament. Dans toutes les grandes-initiatives et fondations de type monastique ou missionnaire, la *vita apostolica*, diversement interprétée au long de l'histoire, a joué en effet un rôle d'inspiration de premier plan. Les travaux plus récents, par exemple sur les communautés « de maisonnées » et sur la construction de réseaux chrétiens comme réseaux associatifs, pourraient produire des effets analogues, sans oublier qu'une des fonctions de la liturgie chrétienne est de proposer, dans ses lectures, les communautés apostoliques comme une image inspirante et dynamisante pour l'actuelle existence ecclésiale et missionnaire.

Il n'est donc pas question d'éliminer cet aspect d'une exemplarité néotestamentaire qui, une fois encore, se communique aux fidèles grâce à des images et à une vision mobilisatrice. Mais préparée par les débats de l'époque moderne sur l'apostolicité, menés souvent dans un esprit apologetique d'autolégitimation, l'idée de structure normative de l'identité chrétienne et catholique s'est progressivement précisée, en dogmatique comme en droit canonique. En considérant l'espèce de normativité *ouverte*, formée par les quatre grands marqueurs exposés plus haut, et leur rapport à l'histoire et à l'Esprit, on est en droit de parler à leur sujet d'une sorte de grammaire, voire d'une « grammaire générative » (Noam Chomsky). L'idée principale, à savoir qu'une grammaire *engendre* tous les énoncés d'une langue et qu'une telle grammaire représente le savon intuitif que les sujets parlants possèdent concernant la formation de leurs énoncés, me paraît susceptible d'être appliquée analogiquement *au mode d'engendrement* des communautés chrétiennes à travers les âges : aussi diversifiées que nos langues, certaines, voire la plupart, se réclament pourtant d'un même dispositif apostolique, intuitivement possédé par tous, car donné avec le *sensus fidei*, mais devenant progressivement conscient, grâce à une délibération qui a pour objectif d'établir un « consensus différencié » entre tous.

On peut alors se demander si ce dispositif apostolique avec ses quatre composantes, ayant *effectivement* fonctionné jusqu'à aujourd'hui comme grammaire *générative*, peut être considéré comme étant « de droit divin » au sens le plus classique du terme. À l'arrière-plan de la formation des communautés primitives et de leur rapport spécifique à l'avenir, cette interrogation porte sur la Révélation divine dont la signification est en effet engagée dans le traitement œcuménique de l'identité chrétienne et catholique, ici proposé. Elle peut se résumer, après ce qui précède, sous forme de trois questions dont il reste à esquisser, dans une dernière étape, la réponse.

L'IRRÉVERSIBLE AUTOCOMMUNICATION DE DIEU

Qu'est-ce qui a été finalement gagné, sur le plan historique et œcuménique, par l'introduction du paradigme grammatical ? Dans cette « grammaire apostolique », qu'est-ce qui permet à la foi d'y discerner la présence de Dieu ? À quel niveau, enfin, se situe « l'irréversibilité » classiquement attribuée à la Révélation et au droit divin ?

1. Le paradigme grammatical représente d'abord l'intérêt d'introduire un « invariant structurel », situé à un méta-niveau fondamental (certains diraient

« transcendantal »). Celui-ci n'est pas manipulable comme tel par les sujets parlants ; caractéristique décisive qu'analogiquement il partage avec le « droit divin positif ».

Par rapport à ce dernier, le périmètre de la « grammaire apostolique » est cependant plus large, plus ouvert et, comme nous le verrons, plus articulé ou intégré. Plus large d'abord parce qu'il englobe des déterminations précises comme celle de la « succession ininterrompue » ou du gouvernement « collégial », etc., les considérant comme *expressions particulières* du double lien, synchronique et diachronique, entre Églises et avec les origines ; plus ouvert ensuite, parce qu'il livre certaines, déterminations, comme le positionnement du ministère pétrinien qui occupe une place décisive dans l'identité catholique, à des délibérations ultérieures. Ce type de reprise a été appelé par Aloys Grillmeier dès 1970 « re-réception » (*Neu-Rezeption*) : Pratiquée fréquemment dans l'histoire du christianisme, elle se réalise dans une démarche conciliaire qui apporte des compléments et éventuellement des corrections à ce qui a été déjà déterminé, l'intégrant dans des ensembles plus larges.

L'avantage principal du paradigme grammatical est donc de tenir compte de l'historicité de *l'ensemble* de la tradition chrétienne et de faire jouer au dispositif apostolique non seulement un *rôle limitatif* (comme dans sa traduction en termes de « droit divin ») mais aussi une *fonction générative*, sans exclure bien évidemment des explicitations juridiques, comme cela a été reconnu dans le débat œcuménique. La distinction rahnérienne entre une « *conformité à l'essence* » du catholicisme et une « *nécessité par essence* » reste ici pertinente. Elle permet en effet de respecter et de comprendre les décisions historiques qui ont conduit à la mise en place progressive, toujours contingente, du dispositif apostolique - « *en conformité à l'essence de la foi* » -, non sans poser ultérieurement et *a posteriori* à la théologie et à la science canonique la question des liens qui relient les différents marqueurs de l'apostolicité et celle du type de cohérence interne - « grammaticale » - qui caractérise ce dispositif. Dans cet esprit, nous l'avons présenté plus haut en partant du principe évangélique et en exposant, pas à pas, ses implications.

2. C'est précisément l'étonnante *simplicité* de ce dispositif apostolique qui permet à la foi d'y discerner la présence de Dieu. Il n'ajoute aucun élément extrinsèque à la foi en l'Évangile de Dieu (marqueur 1), mais se montre comme la condition de possibilité, de son écoute et de son annonce après Pâques. En cet « événement », la concordance absolue entre l'Évangile annoncé *et* celui qui l'annonce (marqueur 2) se révèle en effet comme l'identité « messianique » de celui qui est désormais l'Évangile *de* Dieu en personne et en même temps fait paraître la non-concordance ou l'incohérence de ses « apôtres » et de l'Église naissante, pourtant habilités par, le don de l'Esprit à être *ses* témoins et à poursuivre *sa* mission. Appelée à la sainteté, et donnée gratuitement aux croyants par le baptême et le repas du Seigneur, comme restant toujours à acquérir, cette concordance représente l'horizon ultime de l'Évangile *apostolique* ; la capacité à s'entendre les uns avec les autres, aussi sur son interprétation (*unité*), en est une composante essentielle (marqueur 4). Et si le geste symbolique de Jésus d'instituer les Douze fut démenti par leur trahison et par sa crucifixion, il subsiste cependant - avec la *sainteté* - comme promesse de *catholicité*, sa réalisation, voire la chute du mur de séparation entre le peuple juif et les autres peuples passant par des chemins historiques encore inexplorés et par des « apôtres » et des Églises qui ne font plus partie du cercle initial des Douze (marqueur 3). Même si la « succession ininterrompue » entre les Douze et le collège épiscopal s'avère donc comme « rétroprojection » et la forme du gouvernement épiscopal, collégial et primatial, comme une possibilité néo testamentaire parmi d'autres, les évêques *et* leurs Églises restent, eux, porteurs de *cette* symbolique eschatologique qui, à ce titre et à travers les vicissitudes et surprises de l'histoire, peut toujours se référer légitimement au geste d'« institution » de Jésus.

L'ensemble de ce dispositif peut ainsi être ramené à la simplicité de l'unique parole évangélique *de Dieu*. Mais parce qu'il reçoit et reprend de

l'histoire d'Israël et de l'humanité tout entière une exigence de concordance *divine* ou de sainteté, sa réalisation de manière inouïe par Jésus de Nazareth inaugure un temps nouveau de transmission ou de tradition, à la fois rendu possible par l'Évangile de Dieu qu'il *est* désormais en personne *et* restant sans cesse à « réinventer » dans l'Esprit. La simplicité du dispositif implique ainsi sa « trinitarisation », explicitée *et* « repensée » dans l'Esprit par la tradition ultérieure, dite post-apostolique. Nous sommes par là conduits vers la caractéristique de « l'irréversibilité » - le « une fois pour toutes » (Rm 6, 10) qui est classiquement attribué à la Révélation et au droit divin.

3. Il ne suffit pas cependant de se référer ici à l'*irréversible parole évangélique* du Règne de Dieu que Jésus a annoncée et que, dans sa résurrection, il est devenu lui-même pour tous ceux qui croient comme lui *et* en lui. Encore faut-il se rendre attentif au fait que cet *accueil lui-même* de sa parole et de ses gestes *et* de lui comme parole de Dieu par l'Église naissante est *irréversible* ; au sens précis où cette réception est *en même temps crue* comme étant l'œuvre inattendue de l'Esprit de Dieu qui, manifestant ainsi sa fidélité envers lui-même, rend possible, au sein de l'histoire, l'avenir de la mission ecclésiale d'annoncer l'Évangile.

C'est là l'ultime sens théologique du dispositif apostolique : dans la mesure où il conditionne, « pour toute la durée du temps » (LG, 20), à la fois l'écoute ajustée et l'annonce correcte de l'Évangile, il est considéré par la Tradition comme étant « de droit divin ». On comprend dès lors la nécessité d'un second seuil qui n'est pas du même ordre que le seuil pascal : sans la prise de conscience d'une clôture qui reconnaît l'existence du dispositif apostolique-*comme* générateur d'avenir, la réception elle-même de l'Évangile par l'Église du Nouveau Testament resterait incertaine et finirait par mettre en doute la Parole de Dieu comme étant donnée une fois pour toutes.

Associé à « l'annonce de l'Évangile par la prédication paulinienne de Jésus Christ », le terme de « révélation du mystère » - « mystère gardé dans le silence durant des temps éternels mais *maintenant* manifesté et porté à la connaissance de tous les peuples » (Rm 16, 25 s.) - signe cette prise de conscience apostolique et testamentaire, au sens le plus fort du terme. Quand ce concept attire, à l'époque moderne, le réflexif *Selbst* (*Selbstoffenbanmg*) reçu, à Vatican II sous une forme verbale, « Dieu se révélant lui-même » (*Seipsum*) et se communiquant lui-même {DV, 2 et 6}, l'irréversibilité de l'Évangile de Dieu devient intelligible pour la foi : car, qu'est-ce que Dieu pourrait-il donner encore d'autre après s'être *livré Lui-même* entre les mains des hommes ? On comprend en même temps que cette irréversible auto-communication de Dieu est donation irréversible et condition de liberté et de créativité humaines. Ce don concerne en premier lieu la foi elle-même et sa « capacité d'expression » (*facultas exprimendi*, dans GS, 44) sans, cesse réajustée et à réajuster aux conditions culturelles de la réception².

C'est en effet cette créativité que l'exégèse critique et l'histoire du Nouveau Testament ont mis en évidence quant aux communautés primitives des premiers siècles, obligeant la théologie à repenser son concept d'« apostolicité » et de le faire dans un débat œcuménique. Comprendre cette « note » de l'Église comme *dispositif* « ouvert » et traduire sa validité permanente, non pas en termes de « droit divin » mais à l'aide du *paradigme* « *grammatical* » permet de la maintenir comme irréversible invariant au sein des évolutions historiques que nous connaissons. On sait que, depuis le XIX^e siècle, la recherche historique n'a cessé de bousculer la théologie fondamentale, devenue progressivement œcuménique, et de la pousser à repenser ses concepts centraux et en particulier celui de Révélation et de foi. On espère donc avoir contribué à préciser et à mieux faire comprendre *ce* qui permet d'établir un rapport critique entre l'histoire des origines chrétiennes, d'un côté, et l'actuelle théologie de la foi et de la Révélation divine, de l'autre: précisément *l'apostolicité*, à la fois fondée sur le geste inouï de Jésus ainsi que sur l'œuvre de l'Esprit *et en même temps* génératrice d'un avenir pluriel du christianisme, pourtant fidèle à son unique « institution ».